N12<515967984 021

ubTÜBINGEN

ueol
D 21 47
49
2000
F.R.

Ökumenische Rundschau

Januar 2000 · 49. Jahrgang · Heft 1

ZWISCHEN „ERSTER, ZWEITER UND DRITTER WELT“

Ökumenische Bewegung im Kalten Krieg

mit Beiträgen von Johannes Althausen, Martin Greschat, Günter Krusche, Katharina Kunter

89
ZA 4521
EINGEGANGEN
18. Jan. 2000
Univ.-Bibl.

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

INHALT Seit

Gemeinsames Wort der christlichen Kirchen zur Jahrtausendwende
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, ...

Zu diesem Heft 4

Martin Greschat, Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges 7

Günter Krusche, Menschenrechte in christlicher Verantwortung. Die Kirchen in der DDR und die Menschenrechte 26

Katharina Kunter, Die Schlussakte von Helsinki und die Diskussion im ÖRK um die Verletzung der Religionsfreiheit in Ost- und Mitteleuropa 1975–1977 .. 43

Johannes Althausen, „Mit einer Hand kann man nicht klatschen." Die „Budapest-Treffen" zwischen 1975 und 1982 – ein Kapitel „Ost-Politik" des Ökumenischen Rates der Kirchen 52

DOKUMENTE UND BERICHTE

Die orthodoxen Kirchen im nachkommunistischen Osteuropa **(Ion Bria)** 71

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft? Perspektivische Anmerkungen zur neuen Präambel der VEF **(Klaus Peter Voß)** .. 79

Nach der 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Erste Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vom 25. August bis 3. September 1999 **(Bärbel Wartenberg-Potter)** 93

Zum 10. Jahrestag des Mauerfalls. Vortrag auf der 4. Tagung der Synode der EKD vom 7. bis 12. November 1999 in Leipzig **(Friedrich Magirius)** 95

Dank für ein Leben. Würdigung Seiner Heiligkeit Karekin I., Katholikos Aller Armenier (1932–1999) **(Sona Tchoukassizian Eypper)** 101

Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher 105

Dieser Ausgabe liegen das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1999 und Prospekte des Verlags Otto Lembeck bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

theol

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 2000 49. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Achtner, Wolfgang	Theologie und Naturwissenschaft im Dialog über das Problem der Zeit	131
Althausen, Johannes	„Mit einer Hand kann man nicht klatschen." Die „Budapest-Treffen" zwischen 1975 und 1982 – ein Kapitel „Ost-Politik" des Ökumenischen Rates der Kirchen	52
Bernhardt, Reinhold	Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen	287
Feldtkeller, Andreas	Interreligiöser Dialog und Pluralistische Religionstheologie – ein Traumpaar?	273
Greschat, Martin	Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges	7
Hailer, Martin	Ungleichzeitigkeit in der Ökumene. Terrainerkundungen zu einem hermeneutischen Problem	175
Herr, Robert und *Zimmerman-Herr,* Judy	Restorative Justice. Praktische Theologie für die Dekade zur Überwindung von Gewalt	444
Krusche, Günter	Menschenrechte in christlicher Verantwortung. Die Kirchen in der DDR und die Menschenrechte	26
Kuhlmann, Helga	Zwischen Erschrecken und Hoffnung. Zur theologischen Reflexion von Gewalt gegen Frauen	414
Kunter, Katharina	Die Schlussakte von Helsinki und die Diskussion im ÖRK um die Verletzung der Religionsfreiheit in Ost- und Mitteleuropa 1975–1977	43
Link-Wieczorek, Ulrike	Mit dem „solus Christus" allein unter den Religionen? Überlegungen zum christologischen Selbstverständnis im interreligiösen Dialog	302
Miggelbrink, Ralf	Der Mensch als Wesen der Gewalt. Die Thesen René Girards und ihre theologische Rezeption	431
Raiser, Konrad	Ist ein „Kampf der Kulturen" unausweichlich? Zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt im Kontext der Diskussion über Auswirkungen der Globalisierung	396



ZA 4521

Ritschl, Dietrich — Gottes Wohnung in der Zeit. Eine Anwendung der Metaphorik der Zeit auf Gottes Präsenz und auf gelingendes Leben 149

Sattler, Dorothea — Bei Gott schmerzlich heilend sich vollendende Lebenszeit. Römisch-katholische Zugänge zum Geschehen der eschatologischen Läuterung 161

Schmidt-Leukel, Perry — Pluralistische Religionstheologie: Warum und wozu? 259

Stierle, Wolfram — Die Kultur des Marktes und die Vision einer Kultur der Gewaltlosigkeit. Zur Aufnahme ökonomischer Fragen in der Dekade zur Überwindung von Gewalt 405

Zur Diskussion

Maluleke, Tinyiko Sam — Sechs Thesen zum südafrikanischen Experiment der Versöhnung und innergesellschaftlichen Vergebung („social forgiveness") 462

Dokumente und Berichte

Gemeinsames Wort der christlichen Kirchen zur Jahrtausendwende *(Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland)* 1

Die orthodoxen Kirchen im nachkommunistischen Osteuropa *(Ion Bria)* 71

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft? Perspektivische Anmerkungen zur neuen Präambel der VEF *(Klaus Peter Voß)* 79

Nach der 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Erste Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vom 25. August bis 3. September 1999 *(Bärbel Wartenberg-Potter)* 93

Zum 10. Jahrestag des Mauerfalls. Vortrag auf der 4. Tagung der Synode der EKD vom 7. bis 12. November 1999 in Leipzig *(Friedrich Magirius)* 95

Dank für ein Leben. Würdigung Seiner Heiligkeit Karekin I., Katholikos Aller Armenier (1932–1999) *(Sona Tchoukassizian Eypper)* 101

Gefängnis oder Weg zur Freiheit? *(Kallistos von Diokleia)* 191

Das liturgische Jahr – Gestaltete Zeit. Eine Gedankenskizze *(Dagmar Heller)* 200

Endzeiterwartung als Element des christlichen Fundamentalismus *(Uwe Birnstein)* 204

Tausend Jahre wie ein Tag. Hirtenbrief zur Fastenzeit 2000 *(Joachim Vobbe)* 212

Zeit als Chance. Aufbruch in das neue Jahrtausend. Zum Katholikentag des Jahres 2000 *(Theodor Bolzenius)* 216

Charta Oecumenica *(Konferenz Europäischer Kirchen/Rat der Europäischen Bischofskonferenzen)* 218

Missionen des Dialogs? Die aktuelle Missionstheologie im Gespräch mit der Pluralistischen Religionstheologie. Bericht von der 11. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) *(Wolfram Stierle)* 224

Grundlagen und Voraussetzungen für das interreligiöse Gespräch *(Theo Sundermeier)* 318

Aus dem Konflikt geboren: Interkulturelle Zusammenarbeit in der Moschee. Eine Fallstudie aus Mannheim *(Bekir Alboğa)* 332

„Abraham" – ein hilfreiches Modell jüdisch-christlich-muslimischer Verständigung? *(Uwe Gräbe)* 337

Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoa *(Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden)* 345

2000 Jahre Christentum – erst seine Anfänge? *(Romuald Jakub Weksler-Waszkinel)* 354

In memoriam Erzbischof Michail Mudjugin *(Heinz Joachim Held)* 358

Dekade zur Überwindung von Gewalt. Kirchen auf der Suche nach Versöhnung und Frieden. Botschaft des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf 1999) 471

Ein Rahmenkonzept für die Dekade zur Überwindung von Gewalt. Vom Zentralausschuss angenommenes Arbeitsdokument (Genf 1999) 473

Die deutschen Kirchen auf dem Weg zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt. Ein Zwischenstandsbericht *(Jens Dechow)* 479

Heiden und Zöllnern gleich? Eine freikirchliche Stimme zum „besonderen Kirchgeld". Johannes Rau gewidmet *(Christoph Wiebe)* 485

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Alivizatos, Hamilcar S.	Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche	120
–	Antijudaismus – eine christliche Erblast, hg. v. Walter Dietrich, Martin George, Ulrich Luz	373
Außermair, Josef	Konkretion und Gestalt. „Leiblichkeit" als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt	249
Bartsch, Gabriele/ *Moser,* Dorothee	Alphabet für die erfolgreiche Kirchenfrau	126
Best, Thomas F./ *Robra,* Martin (eds.)	Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church	117
Bienert, Wolfgang A.	Dogmengeschichte	252
Brosseder, Johannes	Reformatorischer Rechtfertigungsglaube und seine Kraft im ökumenischen Gespräch der Gegenwart	240
–	Der trennende Zaun ist abgebrochen. Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen, hg. v. Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder/Evangelische Kirche in Deutschland	243
Feldtkeller, Andreas/ *Sundermeier,* Theo (Hg.)	Mission in pluralistischer Gesellschaft	374
Flogaus, Reinhard	Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch	238
Funkschmidt, Kai/ *Heringer,* Rolf-Robert	40 Jahre Kindernothilfe	516
Gäde, Gerhard	Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie	379
Gerth, André A.	Theologie im Angesicht der Religionen. Gavin D'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks	377
Goertz, Harald	Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther	251

Gottwald, Eckart / *Rickers,* Folkert (Hg.)	Ehrfurcht vor Gott und Toleranz – Leitbilder interreligiösen Lernens	383
Hoffmann, Martin	Die Provokation des Kreuzes. Entdeckungen in der Theologie Hans Joachim Iwands	510
–	Katharina Staritz 1903–1953. Dokumentation Band 1: 1903–1942, hg. v. Hannelore Erhart, Ilse Meseberg-Haubold, Dietgard Meyer	514
Langner, Albrecht	Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert	506
Lee-Linke, Sung-Hee (Hg.)	Ein Hauch der Kraft Gottes. Weibliche Weisheit in den Weltreligionen	389
Lehtonen, Risto	Story of a Storm. The Ecumenical Student Movement in the Turmoil of Revolution	242
–	Leitfaden Ökumenische Theologie, hg. von Christoph Dahling-Sander und Thomas Kratzert	234
Lüning, Peter	Offenbarung und Rechtfertigung. Eine Studie zu ihrer Verhältnisbestimmung anhand des anglikanisch/römisch-katholischen Dialogs	504
Marquardt, Friedrich-Wilhelm	Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie	122
Matthiae, Gisela	Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen	253
Maurer, Ernstpeter	Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend?	124
Meyer, Harding	Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I	235
Meyer, Karlo	Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht. „Weltreligionen" im deutschen und englischen Religionsunterricht	387
Mišćik, Peter	Trinität und Kirche. Die Entwicklung trinitarischer Kirchenbegründung in den Dokumenten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK	502
Müller, Klaus	Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch	369

–	Ohne Streit kein Frieden? Konflikte in Partnerkirchen in Indien, Indonesien und Ozeanien, hg. v. Dieter Becker	245
Pöhlmann, Horst Georg	Begegnungen mit dem Buddhismus. Dialoge, Erfahrungen und Grundsatzüberlegungen	388
Raiser, Konrad	Ernstfall des Glaubens. Kirche sein im 21. Jahrhundert	118
Rothschild, Fritz A. (Hg.)	Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum. Leo Baeck – Martin Buber – Franz Rosenzweig – Will Herberg – Abraham J. Heschel	371
Root, Michael/ *Saarinen,* Risto (eds.)	Baptism and the Unity of the Church	116
Schürger, Wolfgang	Theologie auf dem Wege der Befreiung. Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien in Brasilien	513
–	Das Schweigen gebrochen. Geschichte – Anhörungen – Perspektiven. *Wahrheits- und Versöhnungskommission Südafrika*	517
Seifert, Katharina	Durch Umkehr zur Wende. Zehn Jahre „Ökumenische Versammlung" in der DDR – eine Bilanz	244
Stöhr, Martin	Dreinreden. Essays – Vorträge – Thesen – Meditationen	247
Weth, Rudolf (Hg.)	Bekenntnis zu dem *einen* Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog	381
Wilkens, Klaus (Hg.)	Gemeinsam auf dem Weg. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Harare 1998	114
Wirth, Lauri Emilio	Protestantismus und Kolonialismus in Brasilien. Der evangelische Gemeindeverband in Brasilien	390

Gemeinsames Wort der christlichen Kirchen zur Jahrtausendwende

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland

Mit dem Beginn des nächsten Jahres betreten wir die Schwelle zu einem neuen Jahrtausend. Dieses Jahr erinnert uns Christen und Christinnen an die Geburt Jesu Christi vor 2000 Jahren. Dankbar preisen wir Gott, der aus Liebe zu uns Mensch geworden ist und sich in seinem Sohn der Welt verbunden hat.

Wir laden ein

Wir zählen nicht nur die Jahre nach Christi Geburt. Wir rechnen auch damit, dass Gott uns Menschen durch dieses Ereignis Grund zum Vertrauen und zur Hoffnung gegeben hat. In Jesus von Nazareth hat Gottes Liebe menschliche Gestalt angenommen.
Gott lädt uns ein, ihm unser Leben anzuvertrauen. Wir geben diese Einladung weiter. Wir teilen die Ängste vieler angesichts einer ungewissen Zukunft. Aber wir trauen Gott zu, dass er uns auch in schwierigen Situationen in seiner Hand hält und dass uns seine Liebe Orientierung für unseren Weg gibt. Wir überschreiten die Schwelle zum neuen Jahrtausend im Vertrauen auf Gottes Hilfe.
Wir laden alle ein, den Weg in die Zukunft als einen Weg der Liebe und des Friedens mit Jesus Christus zu gehen.

Wir schauen zurück

Der Blick in das vergangene Jahrtausend gibt Anlass zum Dank, aber auch zur Buße. Wir sind dankbar für die Ausbreitung des Evangeliums und seine Entfaltung in verschiedenen Kulturen und Formen des Gottesdienstes, der Frömmigkeit, der Lehre und des Dienstes am Nächsten. Wir sehen aber auch, wieviel Elend von der Spaltung der Christenheit ausging und wieviel Ausbeutung und Unterdrückung im Namen des Christentums geschehen ist. In Europa haben christliche Kirchen lange Zeit ihre Verwurzelung in Gottes Verheißung für das jüdische Volk verleugnet. Juden ist von Christen

unsagbar Schlimmes angetan worden, und damit ist auch das Bekenntnis zu dem einen Gott, der uns verbindet, verleugnet worden.
Wir blicken auf das Jahrhundert zurück, das nicht nur von Krieg und tiefem Leid gezeichnet ist, sondern auch reich an geistlichen Anstößen und kirchlichen Aufbrüchen war. Seit Beginn dieses Jahrhunderts sind Kirchen auf dem Weg zueinander und haben zu einer vertieften, ökumenischen Gemeinschaft des Zeugnisses und Dienstes gefunden. Verfeindete Völker haben sich versöhnt und Mauern sind gefallen. Wir wollen den Weg der Versöhnung und des Friedens weitergehen, auch wo neue Konflikte aufflammen. Wir schöpfen Kraft dazu aus der Versöhnung mit Gott. Die Zusage seiner Vergebung und sein Ruf zur Versöhnung gelten über alle Grenzen hinweg.

Wir blicken nach vorn

Wir gehen in das neue Jahrtausend mit der Hoffnung,

- dass das Evangelium von immer mehr Menschen als Quelle der Hoffnung erkannt wird
- dass der dreieinige Gott uns als Kirchen noch näher zusammenführt, als wir jetzt schon sind
- dass wir alle das Abendmahl gemeinsam feiern können.
- dass das Verstehen zwischen Christen und Juden weiter vertieft wird
- dass Frieden zwischen Angehörigen aller Religionen, zwischen Völkern und Kulturen möglich wird
- dass wir Gottes Schöpfung für kommende Generationen bewahren können

Dass dies geschehe, darum wollen wir Gott bitten. Dafür wollen wir uns einsetzen. Wir suchen nach einem Zusammenleben, das Schwache nicht ausgrenzt und die Würde der Kinder achtet, in dem Frauen und Männer einander in ihrer Verschiedenheit annehmen und Fremde nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung erlebt werden.
Wir wissen nicht, was kommt. Aber wir vertrauen auf das Wort Jesu: *„Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende."*

1. Advent 1999

Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland

Äthiopisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland
Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden in Deutschland
Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland
Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche in Deutschland
Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland
Die Heilsarmee in Deutschland
Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen
Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine
Evangelische Kirche in Deutschland
Evangelisch-methodistische Kirche
Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland
Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland
Koptisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland
Römisch-katholische Kirche
Russische Orthodoxe Kirche von Berlin und Deutschland
Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien in Deutschland

****

Apostelamt Jesu Christi
Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser!

Als einer der akademischen Kritiker des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) kürzlich gefragt wurde, ob das Bild eines auf dem linken Auge blinden und mit den kommunistischen Machthabern kollaborierenden ÖRK, das er zeichnet, die geschichtliche Wirklichkeit nicht allzu sehr vereinfache, soll der so oder ähnlich Befragte geantwortet haben: „So ist nun einmal die Aktenlage!"

Die kritische Frage, die ich hinter den Hauptartikeln unserer ersten Ökumenischen Rundschau im neuen Jahrhundert vernehme, weist eher in die entgegengesetzte Richtung: Kann man die Rolle des ÖRK und einiger seiner osteuropäischen Mitgliedskirchen während der vierzigjährigen europäischen und deutschen Teilung wirklich zutreffend beurteilen, wenn man den Blick zurück auf die Aktenlage einengt und womöglich den Dialog mit den noch lebenden Zeitzeugen ausklammert? Akten vermitteln selten oder nie die Dramatik des Geschehenen, sondern gleichen eher einer Serie von Blitzlichtaufnahmen, die Bewegung einfrieren.

Der Beitrag von *Martin Greschat* bringt Bewegung in einige inzwischen gängige „Blitzlicht"-Klischees. Zum Beispiel gewöhnen wir uns an, von den 40 Jahren als von der Zeit des Kalten Krieges zu reden. So hieß auch das Thema der Tagung, die die Evangelische Akademie Mülheim an der Ruhr vom 28. bis 30. Mai 1999 veranstaltete und von der die Hauptartikel dieses Heftes (mit Ausnahme des Althausen-Beitrags) stammen: *„Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Konflikten des Kalten Krieges"*.

Martin Greschat weist nach, dass die Periode des wirklich „heißen" Kalten Krieges nur von kurzer Dauer war und bald von dem beiderseitigen Bemühen um Koexistenz abgelöst wurde. Das ist immerhin sehr wichtig für eine gerechte Beurteilung z.B. der evangelischen Kirchen in der DDR, wenn sie gemäß dem Rat des Propheten Jeremia an die Exilierten in Babylon „der Stadt Bestes" suchten (Jer 29,7), – ohne ihre Götzen anzubeten. Zumal uns Willy Brandt und andere daran erinnerten, dass Babylon nicht erst 1945 mit dem Einmarsch der Roten Armee nach Deutschland importiert wurde, sondern schon 1933 mit der Machtergreifung des Deutsch-Österreichers Adolf Hitler.

Greschat räumt noch mit einigen anderen Klischees auf, z.B. wenn er darauf hinweist, dass die unterentwickelte Sensibilität der deutschen evangelischen Kirchen gegenüber den Menschenrechten nicht etwa aus der DDR-Zeit stammt, sondern schon 1949 in der Gründungszeit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) feststellbar war (von den Zeiten davor ganz zu schweigen). Demgegenüber ist die Gratwanderung, die die Kirche in der DDR in der Frage der Menschenrechte zwischen Anmahnung und Anpassung (oder darf man sagen: zwischen Widerstand und Ergebung?) vollführen musste, und die *Günter Krusche* als selbst Betroffener und Beteiligter schildert, ein echter Fortschritt. Fast tröstlich zu lesen, daß es offenbar auch so etwas wie eine Ironie der Geschichte oder List der Vernunft gab, – wenn Krusche schildert, wie ausgerechnet das Antirassismusprogramm des ÖRK, das zu begrüßen das Regime ideologisch gezwungen war, zum Hebel wurde, der die vorher tabuisierte Menschenrechtsdiskussion *innerhalb* der DDR in Gang setzte.

Katharina Kunter illustriert mit ihrer Analyse der Debatte über Religionsfreiheit auf der Fünften Vollversammlung des ÖRK 1975 in Nairobi wiederum eine Gratwanderung: Wie sollte sich der ÖRK verhalten, wenn sein prophetischer Auftrag im Widerspruch stand zur Situation seiner Mitgliedskirchen, die er politisch nicht gefährden durfte?

Auch der Artikel von *Johannes Althausen* hat es mit einer Gratwanderung zu tun: Da bemühten sich osteuropäische Kirchen, die im Herrschaftsbereich des sowjetischen Sozialismus lebten, um eine relative Solidarität untereinander, um ihre gemeinsamen Anliegen in der ökumenischen Bewegung gemeinsam zu vertreten, und waren doch peinlich darauf bedacht, in der weltweiten ökumenischen Solidarität zu bleiben und keinen Sonderweg zu gehen.

Weil dieses Heft der Ökumenischen Rundschau die Fülle der Beiträge von der Mülheimer Tagung nicht fassen kann, geben wir hier nur einen Vorgeschmack und verweisen auf das Beiheft Nr. 70 der Ökumenischen Rundschau, das alle Beiträge der Mülheimer Tagung (außer den hier abgedruckten) enthalten wird. Für alle, die an dieser Problematik interessiert sind, ist dieses in Kürze erscheinende Beiheft ein *Muß*: Deshalb werben wir ganz ungeniert dafür.

Zum Hauptthema dieses Heftes gehört sicher auch der Bericht „Zum 10. Jahrestag des Mauerfalls", den Friedrich Magirius der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland erstattete und den wir in der Dokumentation bringen. Der erstaunlich selbstkritische Bericht eines orthodoxen Theologen, Ion Bria, ermöglicht uns nachzufühlen, welch schmerzliche Zerreißproben orthodoxe Kirchen im ehemals sowjetischen Machtbereich heute ausgesetzt sind, – nicht zuletzt wegen der geschichtslosen ideologischen Borniertheit von Nostalgikern, die den Zaren zurücksehnen.

Eines kann übrigens auch das angekündigte Beiheft nicht leisten, und deshalb haben wir es uns als eine Aufgabe für ein späteres Heft der Ökumenischen Rundschau notiert: Für eine wirklich *ökumenische* Aufarbeitung der Probleme der 40 Jahre nordatlantisch-europäischer Teilung brauchen wir auch die Stimmen der Freunde und Freundinnen aus der sogenannten Dritten Welt, die doch eigentlich Zweidrittelwelt heißen sollte. Von ihnen haben wir ja spätestens in der Entkolonialisierungsphase der sechziger Jahre gelernt, dass unser nordatlantischer Teilungskonflikt nur ein relativer Konflikt zwischen mehr oder weniger Reichen war und dass die eigentliche Armutsgrenze nicht zwischen Ost und West, sondern zwischen Nord und Süd verlief – und noch verläuft. Wir kommen auf dieses Thema zurück.

Im Namen des Schriftleitungsteams
Gerhard Hoffmann



Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges

VON MARTIN GRESCHAT

1. Der Kalte Krieg als Pauschalbegriff

Der Ausdruck Kalter Krieg erscheint nicht nur verständlich und vertraut, sondern selbstverständlich, weil klar und unmittelbar einleuchtend. Tatsächlich jedoch haben wir es hier mit einer pauschalen Aussage zu tun, die den Sachverhalt kaum durchleuchtet und analytisch erfasst, vielmehr ein ganzes Bündel von Vorstellungen, Meinungen und Überzeugungen sowohl umfasst als auch – teils rational, teils emotional – mobilisiert.[1] Weil die dabei abgerufenen bzw. ausgegrenzten inhaltlichen Konzeptionen über das, was der Kalte Krieg war bzw. bedeutete, jedoch faktisch nicht nur weit auseinander lagen und liegen, sondern sich auch diametral widersprechen können, erscheint es geboten, zunächst mit einigen Sätzen holzschnittartig mein Verständnis dieses Begriffs „Kalter Krieg" zu umreißen.

Im Frühjahr 1917 proklamierte der amerikanische Präsident Woodrow Wilson das Konzept einer neuen Weltordnung, die auf den Prinzipien der Freizügigkeit basierte, der ökonomischen ebenso wie der politisch-liberalen, des Kapitalismus also und der Menschenrechte. Wo diese Grundsätze verwirklicht würden, urteilte er, gingen sie dann Hand in Hand mit der Etablierung der Demokratie. Und diese wiederum mache, so Wilson, die Welt sicherer, weil die Mitbestimmung der Mehrheit von Menschen in einem Staat Kriege verhindern, also den Frieden stabilisieren würde. Im März desselben Jahres 1917 brach in Russland die Revolution aus, im November übernahmen die Bolschewiki die Macht. In ihrem Namen proklamierte Lenin nicht nur einen Frieden ohne Annexionen, sondern den Aufbau einer

neuen, sozialistischen und schließlich kommunistischen Gesellschaft, in der an die Stelle der kapitalistischen Ausbeutung des Menschen seine Freiheit treten sollte – und schließlich insofern Frieden, als hier die alles zerstörenden ökonomischen, sozialen und politischen Antagonismen des Kapitalismus aufgehoben wären. Zusammengefasst: Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts begegnen wir vor allem in Europa und den USA Ideologien, d.h. Weltanschauungen, in denen sich tief verankerte Erfahrungen und Überzeugungen mit weitgespannten Visionen, auch Utopien und schließlich nüchterne wissenschaftliche Daten und realistische sozioökonomische sowie politische Einsichten zu einem unauflöslichen Ganzen verbanden.

Sowohl die sowjetische als auch die nordamerikanische Konzeption wurde alsbald mit einem eminent missionarischen Eifer proklamiert. Die eine wie die andere beanspruchte prinzipiell Weltgeltung. Trotzdem macht es keinen Sinn, aufgrund dieser Fakten von einem Kalten Krieg seit 1917 zu sprechen.

Dasselbe gilt im Blick auf die ökonomischen und politischen Gegensätze zwischen den beiden Mächten. Sie konnten, mancherlei Spannungen zum Trotz, zunächst durchaus nebeneinander bestehen. Zu Weltmächten wurden die USA und die UdSSR dann durch den Zweiten Weltkrieg. Aber auch in dieser Phase dominierten weder der ideologische noch der sozioökonomische Absolutheitsanspruch der einen oder anderen Seite. Sicherlich spielten diese Differenzen weiterhin eine wesentliche Rolle, weckten Misstrauen und stabilisierten Vorurteile. Aber die beiden Supermächte konnten politisch, wirtschaftlich und auch militärisch zusammenarbeiten, ihre gegen Hitler und den Nationalsozialismus geschlossene Koalition hielt eindeutig zumindest bis 1945. Von einem Kalten Krieg gegeneinander kann also auch in diesen Jahren nicht die Rede sein.

Warum änderte sich das seit 1946 und ebenso eindeutig wie rasant dann seit 1947?[2] Die historische Forschung hat darauf zwei prinzipiell verschiedene Antworten gegeben. Die erste lautet, vereinfacht ausgedrückt: Die aggressive Haltung der Sowjetunion zerstörte das Zusammenwirken und drängte die USA in die Verteidigung. Weil diese Deutung in den USA und im Westen zunächst die vorherrschende war, bezeichnet man sie als die traditionelle Interpretation. Im Widerspruch zu ihr entwickelten andere Historiker, ebenfalls zunächst in den USA und im Westen, die sog. revisionistische These, wonach das selbstbewusst-aggressive Verhalten der Amerikaner, vornehmlich im ökonomischen Bereich, den Kalten Krieg ausgelöst

habe. Wir können und müssen diesen Streit jetzt nicht entscheiden. Festzuhalten bleibt, dass die traditionelle Deutung in der neueren Forschung ebenso wie die revisionistische grundsätzlich noch immer eine Rolle spielt – auch wenn heute faktisch kaum noch jemand die eine oder andere Interpretation in ihrer ursprünglichen einseitigen Fassung vertritt. Festzustellen ist jedoch zweitens, dass die Frage nach den Ursprüngen des Kalten Krieges nicht allein mit historischen Fakten und Argumenten zu beantworten ist. Weil hierbei nämlich machtpolitische, ökonomische und weltanschauliche Realitäten unauflösbar miteinander verschmolzen waren, hängt die Beurteilung der Entstehung und des Verlaufs des Kalten Krieges immer auch davon ab, welches Gewicht man den genannten drei Gesichtspunkten im einzelnen zuzubilligen gewillt ist. Wer den Konflikt primär als die machtpolitische Auseinandersetzung zweier Großmächte betrachtet – wobei dann auch wirtschaftliche und weltanschauliche Positionen eine Rolle spielten –, wird aller Wahrscheinlichkeit nach zu anderen Ergebnissen kommen als derjenige, der größeren Nachdruck auf die ökonomischen oder umgekehrt die ideologischen Sachverhalte legt.[3]

Fraglos jedoch begann der Kalte Krieg 1946/47. Dabei ging es um den Versuch der beiden Supermächte, die jeweils andere Macht mit allen Mitteln – ausgenommen eindeutig militärischen – zurückzudrängen.[4] Es genügt in unserem Zusammenhang, an die sowjetische Deutschlandpolitik zu erinnern, an die Zuspitzungen im Iran und in der Türkei sowie an Stalins „Mobilisierungsrede" am 9. Februar 1946 auf der einen Seite – und den nachdrücklichen Hinweis auf den Besitz der Atombombe auf der anderen, die am 12. März 1947 veröffentlichte Truman-Doktrin sowie den Marshall-Plan, der bekanntlich auch für die Länder in Mittel- und Osteuropa gelten sollte. Was dabei die angestrebte pax sowjetica bzw. die pax americana im einzelnen bedeuten mochte, welche Form sie haben und wie weit sie sich erstrecken sollte: Tatsächlich ließ sich weder das eine noch das andere Modell in ganz Europa und anderen Teilen der Welt durchsetzen. Statt dessen entstanden zwei einander feindlich gegenüberstehende Blöcke – ein Prozess, der 1954/55 mit der Einbindung Westdeutschlands in die NATO und der DDR in den Warschauer Pakt zunächst einmal zum Abschluss kam. Damit endete die erste und eigentliche Phase des Kalten Krieges. Ob man auch die folgenden Jahre und Jahrzehnte noch unter diesen Begriff subsumieren sollte, lässt sich mit guten Gründen bezweifeln. Denn von der Mitte dieses Jahrzehnts an trat für beide Supermächte die Frage der Koexistenz zunehmend in den Mittelpunkt ihrer politischen Überlegungen. Die

Genfer Gipfelkonferenz, die im Juli 1955 tagte und auf der die Regierungschefs der „Großen Vier" erstmals wieder höflich und verbindlich miteinander redeten, illustrierte diese Wende. „Alle Beteiligten lernten", notierte der britische Premierminister Anthony Eden, „dass keine der anwesenden Mächte einen Krieg wollte, und alle verstanden, warum das so war."[5] Der Kalte Krieg hatte zumindest sein Gesicht verändert. Selbstverständlich bestanden die weltanschaulichen Überzeugungen mitsamt dem Willen zur Durchsetzung der ideologischen Geschlossenheit im eigenen Lager und der Abgrenzung nach außen weiterhin. Aber als neues Element kam nun doch auf beiden Seiten die Akzeptanz des faktischen Nebeneinanders der beiden Supermächte hinzu – und mithin das Bemühen sowohl der UdSSR als auch der USA um Entspannung. Wer diese Differenz nicht in Rechnung stellt, indem er die gesamte Entwicklung seit 1947 unter den Begriff des Kalten Krieges fasst, verzerrt die Realität. Analoges gilt allerdings auch für diejenigen, die ausschließlich auf die Bemühungen um Entspannung blicken.

Wie kompliziert die Entwicklung tatsächlich verlief, lässt sich gut an den Ereignissen des Jahres 1956 veranschaulichen. Die politischen Unruhen im eigenen Lager, vor allem in Polen und schließlich der Volksaufstand in Ungarn, führten zum rücksichtslosen militärischen Eingreifen der UdSSR. Der Angriff britischer, französischer und israelischer Truppen gegen Ägypten in derselben Zeit musste unter dem Druck des Sicherheitsrates der UNO sowie der USA abgebrochen werden. So unterschiedlich die Voraussetzungen hier wie dort auch waren: Beide Supermächte duldeten innerhalb ihres Lagers keine Politik, die den eigenen Zielsetzungen diametral widersprach. Überaus kennzeichnend waren allerdings die unterschiedlichen Mittel, die beide Mächte dabei einsetzten: Panzer hier – politisch-finanzieller Druck dort. Aber die politische Intention ging in dieselbe Richtung. Das ist das eine.

Das andere war das Werben beider Supermächte in derselben Zeit um die Völker und Staaten in den ehemaligen Kolonien Europas in Asien und Afrika, die nun in rascher Folge ihre Selbständigkeit gewannen. Auch deshalb distanzierten sich die USA vom Vorgehen der ehemaligen Kolonialherren Großbritannien und Frankreich gegenüber Ägypten. Die Vereinigten Staaten wetteiferten nun mit der UdSSR um Einfluss in diesen Regionen, wobei die Sowjetunion durchaus erfolgreich war, trotz der soeben erfolgten gewaltsamen Unterdrückung des Volksaufstandes in Ungarn. Antikapitalismus und Antikolonialismus bildeten einen mächtigen Treibsatz für die

Aufnahme der revolutionären Botschaft des Marxismus-Leninismus. Beide Supermächte proklamierten und mobilisierten also in missionarischer Weise ihre Ideologien neu, um die Völker der Dritten Welt zu gewinnen. Das führte jedoch bezeichnenderweise nicht zu einer direkten Ausweitung des Kalten Krieges, vielmehr zur Ausbreitung des Ost-West-Gegensatzes – allerdings in unterschiedlich starker Weise – in der ganzen Welt. Eindeutige Rückwirkungen dieses Prozesses traten dann in den sechziger und siebziger Jahren vor allem in der westlichen Welt zutage, aber durchaus auch im Osten.

Die wesentlichen Elemente der nur in einem erweiterten Sinn als Kalter Krieg zu bezeichnenden Auseinandersetzungen in diesen Jahren zwischen den beiden Supermächten sind damit umrissen. Die historischen Einzelheiten können hier auf sich beruhen. Festzuhalten bleibt, dass in beiden Lagern von Fall zu Fall die Betonung des ideologischen Gegensatzes in den Vordergrund treten konnte – oder das Bemühen um Entspannung; rücksichtslose Machtpolitik – oder das Werben um Gemeinsamkeiten. Die anderen Realitäten, von denen die Rede war, spielten dabei jedoch stets mit.

2. Kirchliche Zielsetzungen angesichts des Kalten Krieges

Im Verlauf des Zweiten Weltkriegs verlagerte sich der Schwerpunkt der ökumenischen Bewegung mehr und mehr von Europa in die USA.[6] Der 1908 gegründete Bundesrat christlicher Kirchen in den USA (Federal Council of Churches of Christ in America, FCC), dem 1939 immerhin 32 protestantische Denominationen angehörten, übernahm jetzt in hohem Maße Aufgaben des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Im Dezember 1940 setzte das FCC eine „Kommission zum Studium der Grundlagen eines gerechten und dauerhaften Friedens" ein, an deren Spitze der Presbyterianer John Foster Dulles stand, ein politisch versierter angesehener und einflussreicher Wirtschaftsjurist. Das Gremium verfolgte vor allem zwei Ziele: Zum einen ging es um die Durchsetzung des ökumenischen Gedankens in den USA, anstelle des traditionellen amerikanischen Isolationalismus; zum andern sollte eine neue, wahrhaft friedliche, demokratische – und insofern aus dem Geist des Christentums gespeiste – Weltordnung etabliert werden. Folgerichtig ging die Kommission im März 1942 in die Öffentlichkeit und warb in ihrem „Delaware Manifesto" für die Geltung eines weltumspannenden Moralgesetzes, für

den offenen, freien Umgang von Menschen und Völkern miteinander sowie für den Aufbau einer internationalen Organisation. Mit diesem Gedanken folgte die Kommission den Zielsetzungen der Atlantik-Charta vom August 1941 sowie der darauf basierenden „Erklärung der Vereinten Nationen" vom 1. Januar 1942.

In diesem Sinn wirkte jene Kommission dann weiter auf die amerikanische Öffentlichkeit ein, wobei Dulles durchgängig eine zentrale Rolle spielte. Seine eigene, eher schlichte, aber doch breitenwirksame Überzeugung fasste er so zusammen: „Jede Weltordnung, die funktionieren soll, muss von Menschen abhängen, die christliche Qualitäten besitzen und – wie unsere Kommission in ihren ‚politischen Vorschlägen' erklärte: ‚die Hauptaufgabe bleibt, mehr Menschen dahin zu bringen, dass sie ihr Leben dem Willen Gottes unterwerfen, wie er in Jesus Christus offenbart worden ist'."[7]

Im Sommer 1946 entstand aus Mitgliedern dieser amerikanischen Kommission sowie Vertretern der europäischen Ökumene die „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten" (KKIA; Commission of the Churches on International Affairs, CCIA). Sie sollte als ständiges Organ der Kirchen Informationen sammeln und Stellungnahmen formulieren zu allen „aktuellen Problemen des internationalen Rechts und der Weltordnung einschließlich wirtschaftlicher und sozialer Fragen".[8]

Von Anfang an spielte die Thematik der Menschenrechte und dabei insbesondere der Religionsfreiheit in den Überlegungen und Bemühungen dieser Kommission wie schon ihrer amerikanischen Vorgängerin eine wesentliche Rolle. Als im Frühjahr 1945 die Charta der UNO in San Francisco angenommen wurde, konnten deshalb christliche Organisationen einen beträchtlichen öffentlichen Druck dahingehend ausüben, dass auch Bestimmungen zum Schutz der Menschenrechte formuliert und verbindlich verankert werden sollten. Von der Ersten Vollversammlung des soeben gegründeten ÖRK in Amsterdam im Sommer 1948 wurde dann aufgrund der Vorlage eines Textes der KKIA die „Erklärung über die religiöse Freiheit" angenommen. Wesentliche Gesichtspunkte dieser Resolution gingen sodann in die Endfassung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" ein, welche die Vollversammlung der UNO am 10. Dezember 1948 in Paris nach mehr als zweijähriger intensiver Arbeit schließlich annahm. Es gelang allerdings nicht, die geforderten Sanktionen gegen staatliche Verstöße gegen die Menschenrechte durchzusetzen.[9]

Auf dieser Linie bewegte sich, wie erwähnt, auch die Erste Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam.[10] Unter dem Generalthema „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan" entwarf die dritte der vier Sektionen das gesellschaftspolitische Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft". Obwohl es sich dabei um ein Modell handeln sollte, das dem Kapitalismus wie auch dem Kommunismus kritisch gegenüberstand, war die liberal-demokratische, westliche Prägung dieser Konzeption mit Händen zu greifen, wenn es dort z.B. hieß: „Für eine Gesellschaft, die unter modernen Lebensbedingungen verantwortlich bleiben soll, ist es erforderlich, dass die Menschen die Freiheit haben, ihre Regierungen zu kontrollieren, zu kritisieren und zu wechseln, dass die Macht durch Gesetz und Tradition verantwortlich gemacht und soweit wie möglich auf die ganze Gemeinschaft verteilt wird. Es ist erforderlich, dass wirtschaftliche Gerechtigkeit und die Bereitstellung gleicher Entfaltungsmöglichkeiten für alle Mitglieder der Gesellschaft gesichert werden."

Ausdrücklich im westlichen Sinn argumentierte dann Dulles in der vierten Sektion. Nachdrücklich unterstrich er die fundamentale Bedeutung einer freien demokratischen Gesellschaft. Von daher war sein Widerspruch gegen den Kommunismus und insbesondere gegen die Sowjetunion nur folgerichtig. Dulles forderte das Engagement aller Menschen guten Willens für die Geltung eines moralischen Weltgesetzes, was insbesondere auf die Anerkennung der Menschenrechte zielte. Dafür müssten sich die Kirchen weltweit einsetzen – und nun also auch der soeben gegründete ÖRK.

Auf die Gegenrede des Prager systematischen Theologen Josef L. Hromádka kann ich hier nicht eingehen. Für unseren Zusammenhang genügt die Feststellung, dass auch der Abschlussbericht dieser vierten Sektion im wesentlichen die bislang entfalteten Gedanken aufnahm. So erging an alle Christen die Aufforderung, sich an ihrem Platz und mit ihren Möglichkeiten für die „Herrschaft des Rechts" überall in der Welt einzusetzen, „um auf solche Weise den Bereich übernationaler Bruderschaft zu erweitern". Das hieß für den ÖRK: „Er darf nicht müde werden in dem Bestreben, christliche Grundsätze herauszustellen und ihre Anwendung in der internationalen und nationalen Politik zu fördern."

Eindeutig überwog also in der frühen ökumenischen Bewegung das angelsächsische und insbesondere das amerikanische religiöse und sozialethische Gedankengut. Aber ließ sich das auf den europäischen Kontinent in der Situation des Kalten Krieges übertragen? Eine wegweisende Antwort dazu formulierte der Generalsekretär des ÖRK, Willem A. Visser

't Hooft.[11] Er griff dafür eine eigene, europäische Konzeption auf, die aus den Erfahrungen vieler Kirchen in Europa und auch des ÖRK in Genf in der jüngsten Vergangenheit gewachsen war, nämlich die des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus. Über alle nationalen, ideologischen und militärischen Grenzen hinweg hatten es Christen da geschafft, zusammenzubleiben. Diese Tradition galt es nun festzuhalten und zu intensivieren. Christen und ihre Kirchen würden sich deshalb auch jetzt nicht in den ideologischen Ost-West-Gegensatz einbinden lassen. Die größte Gefahr drohe der ökumenischen Bewegung gegenwärtig – Visser 't Hooft äußerte alle diese Gedanken 1949 – von dem aufgeputschten Antikommunismus in den USA. Demgegenüber gelte es, an dem in Amsterdam formulierten Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft" festzuhalten und es weiter auszubauen. „In einer Welt, in der Staaten und Parteien ihr Handeln in weitgehendem Maße unter propagandistische Gesichtspunkte stellen, besteht ein dringendes Bedürfnis nach Männern und Frauen, die ihre Gedanken über das politische und soziale Leben ganz schlicht unter den Gesichtspunkt der Hilfe für den Nächsten stellen. In einer Welt, in der die Religion relativiert, die Politik aber verabsolutiert wird, brauchen wir Menschen, die fest auf dem Boden einer absoluten und unerschütterlichen Wahrheit stehen und die eben deshalb politische Dinge in der rechten Rangordnung sehen können, das heißt in dem Bereich sehr vorläufiger und sehr vorübergehender Notbehelfe."

Aber ließen sich diese Grundsätze auch auf die Verhältnisse im Osten anwenden? In einem vertraulichen Memorandum mit dem Titel „Der Weltrat der Kirchen zwischen Ost und West" hat sich Visser 't Hooft im selben Jahr 1949 intensiv mit dieser Frage auseinandergesetzt.[12] Sehr nüchtern konstatierte er zunächst, im Blick auf die Lage im Osten: „Es gibt kaum noch ‚Lebensraum' für eine dritte Position" – für jene Haltung also, die er als die dem Christen gemäße bezeichnet hatte. Danach skizzierte Visser 't Hooft die unterschiedlichen Voraussetzungen, über die die Kirchen und Christen in Russland und Osteuropa verfügten, um mit den politischen und ideologischen Herausforderungen fertig zu werden, mit denen sie jetzt konfrontiert waren. Ihnen allen müssten, fuhr er fort, die Kirchen und Christen im Westen zweierlei sagen: 1. Das Christentum legitimiert und stabilisiert nicht die traditionellen politischen und sozialen Verhältnisse. Es ist keine Religion oder Ideologie der Beharrung, geschweige denn der Restauration, sondern eine Überzeugung, die für neue, konstruktive Lösungen offen ist und selbst danach sucht. Insofern ist dieses Christentum auch

nicht prinzipiell antikommunistisch – im Unterschied zur römisch-katholischen Kirche und vielen Denominationen in den USA. 2. Zum Wesen des Christentums gehört die religiöse Freiheit, in diesem Sinn ist es antitotalitär. „Die Freiheit ist nicht einfach ein westliches Konzept. Sie ist im Wesen des Evangeliums selbst verwurzelt. Deshalb müssen wir die marxistischen Restriktionen der Religionsfreiheit zurückweisen. Wir glauben an die Herrschaft Christi und das Recht der Kirche, die Implikationen dieses Glaubens für die Beziehungen in einem sozialen oder politischen Gemeinwesen zu verkündigen. Wir können diese zentrale Überzeugung nicht aufgeben, ohne die Substanz der ökumenischen Bewegung selbst aufzugeben."

Die amerikanische und die westeuropäische Auffassung von den Aufgaben der Kirchen angesichts der Herausforderungen durch den Kalten Krieg waren also keineswegs deckungsgleich. Doch weit entfernt von beiden Positionen stand jene, welche die EKD in derselben Zeit vertrat. Ihre im Januar 1949 in Bethel tagende Synode behandelte auch das Thema „Kirche, Recht und Rechtsbewusstsein".[13] Auf die fehlende Rechtssicherheit in Deutschland konzentrierte sich der Mainzer systematische Theologe Friedrich Delekat. Dafür machte er die Besatzungsmächte verantwortlich, aber auch die Säkularisierung der Gesellschaft, die zur Auflösung sämtlicher Autoritäten führe. Über Verfassungsfragen und insbesondere die Menschenrechte wusste Delekat nur zu sagen, dass sie rein theoretisch und nicht zu verwirklichen wären. „Wenn man statt der allgemeinen Menschenrechte bei der Einführung der neuen Verfassungen in Deutschland jedem Deutschen für das Jahr 1945 ein eigenes Bett und jeder deutschen Familie für das Jahr 1950 eine eigene Küche und eine eigene Wohnung versprochen und dieses Versprechen auch gehalten hätte, so wäre das Vertrauen der deutschen Bevölkerung auf Recht und Gerechtigkeit in den neuen Staatsverhältnissen wesentlich mehr gestärkt worden als durch die vielen Zeitungsartikel über allgemeine Menschenrechte, die sich in der Praxis heute so doch nicht durchführen lassen."

Das war im Grundsatz der dauerhafte Einwand der Hungernden gegen den „Luxus" der individuellen Menschenrechte. In Deutschland kam zu diesem Gesichtspunkt die Ablehnung aufgrund der traditionellen und insbesondere der protestantischen Position hinzu: Die Sorge um die von der Obrigkeit gesetzte und geschützte äußere soziale und politische Ordnung ist deren Aufgabe, nicht die der Kirche. Diese nutzt allerdings eine solche Ordnung als Raum für die Pflege und Entfaltung des inneren Menschen!

Allen tiefgreifenden theologischen Unterschieden zum Trotz kam der Berliner systematische Theologe Heinrich Vogel in seinem Korreferat schließlich zu demselben Ergebnis. So positiv er z.B. zunächst die Menschenrechte würdigte: er relativierte sie sogleich wieder, wie auch alles Recht, im Blick auf die Absolutheit Gottes. Das bedeutete dann: „Es ist ein wunderlich Ding mit der Sehnsucht nach der Gerechtigkeit: die dort in Amerika träumen von einem Welteinheitsstaat, damit Gerechtigkeit werde auf Erden, aber nach Gerechtigkeit suchen sie auch dort in Russland. Wir aber haben die Freiheit, den Sehnsuchtsschrei nach der Gerechtigkeit zu hören, wo nur immer er laut wird, ja auch dort noch, wo er so verborgen ist, dass wir menschlich meinten sagen zu müssen, dass er gar nicht vorhanden ist." Dieser christliche Glaube gestaltete nichts mehr. Er wusste sich gewiss allen Menschen nahe und in Liebe verbunden. Aber das war eben nur möglich durch den Verzicht auf jegliche gesellschaftspolitische Konkretion.

Ich kann die weitere Entwicklung dieser drei in der westlichen Ökumene vertretenen Positionen jetzt nicht entfalten. Statt dessen soll, wieder im Sinn der Konzentration auf wesentliche Vorgänge und Veränderungen, von einigen Alternativen die Rede sein, die innerhalb der Ökumene gegen die skizzierten Überzeugungen gesetzt wurden.

3. Alternativen ökumenischen Handelns im Ost-West-Konflikt

Zur Konsequenz des westlichen ökumenischen Denkens gehörte, dass die Christen und Kirchen im Osten eine unterdrückte und leidende Minderheit bildeten, nicht zuletzt, weil sie auf wesentliche Elemente der liberal-demokratischen Menschenrechte sowie der in diesem Sinn weit gefassten Religionsfreiheit verzichten mussten. Sicherlich gab es dort, im Osten, auch Kirchenführer, welche diese Situation nicht nur akzeptierten, sondern lobten. Hier wäre z.B. auf Hromádka zu verweisen. Aber dieser Personenkreis wurde im Westen in der Regel in einer Linie mit den ehemaligen Deutschen Christen gesehen. Auch in dieser Hinsicht dominierten also die im Widerstand gegen den Nationalsozialismus gewonnenen Überzeugungen und Leitbilder. Aber stimmten sie wirklich – oder verstellten sie eher die Realität?

Dass das Letztere der Fall war, bildete die Überzeugung eines zunächst kleinen Kreises von evangelischen Kirchenmännern in Westdeutschland.[14] Sie begriffen den ÖRK und die durch ihn repräsentierte ökumenische Bewegung als eine ebenso problematische wie gefährliche Ideologisierung

des christlichen Glaubens, als eine Vermischung des Evangeliums von Jesus Christus mit westlichen und insbesondere amerikanischen Zielsetzungen und Idealen. Nicht zufällig wurden diese Männer – zu denen vor allem die beiden Präsides der rheinischen und westfälischen Kirche, Heinrich Held und Ernst Wilm, sowie der ehemalige Oldenburger Oberkirchenrat Heinz Kloppenburg gehörten – 1955 aktiv, also auf dem Hintergrund der Teilung Deutschlands und Europas sowie der beginnenden Entspannung im Kalten Krieg. Diese Kirchenführer wollten den politischen und ideologischen Ost-West-Gegensatz durch die geistig-geistliche Annäherung von Christen überwinden, über die realen Grenzen hinweg. Oder – wie es Wilm im Januar 1956 in einem werbenden Schreiben an die Norweger Bonnevie-Svendsen und Hauge formulierte: „dort, wo eine politische Zusammenarbeit nicht möglich ist, [sollen] die Kirchen Brücken zwischen den Kirchen dieser Länder schlagen". Daraus entstand dann die „Konferenz Europäischer Kirchen" (KEK).

Der Weg dorthin war mühsam, aber schließlich doch erfolgreich. Die westdeutschen Theologen, zu denen dann vor allem noch Egbert Emmen stieß, der Generalsekretär der Niederländischen Reformierten Kirche, bemühten sich, über Hromádka in Prag einen tschechisch-deutschen Bruderrat aufzubauen, analog zu den bereits bestehenden Kirchenkonventen mit Skandinaviern und Briten, Niederländern und Franzosen. Die Tschechen gingen jedoch nur indirekt auf diesen Wunsch ein.[15] Sie signalisierten zwar einerseits in gleichzeitigen Schreiben an die KKIA, die VELKD sowie an den Bund der Protestanten in Frankreich (Fédération Protestante de France) ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit. Sie teilten jedoch andererseits den Führern der entstehenden KEK auch zwei Bedingungen mit: Nicht einzelne Persönlichkeiten und kleine Gruppen sollten sich treffen, sondern offizielle kirchliche Delegationen. Und außerdem müssten die östlichen orthodoxen Kirchen – die erst 1961 dem ÖRK beitraten – hinzugezogen werden.

Unverkennbar artikulierten diese Wünsche die Forderungen der kommunistischen Machthaber. Mit deren politischen Absichten sah sich die KEK dauerhaft konfrontiert. Von einer ideologiefreien Kommunikation konnte insofern keine Rede sein. Trotzdem ließen sich die Initiatoren der KEK darauf ein, geleitet vom Interesse an Kontakten, Gesprächen und Begegnungen über die schroffen militärischen, politischen und ideologischen Grenzen hinweg.

Um den Erwartungen der Tschechen zu entsprechen, mussten die Repräsentanten der entstehenden KEK nun aber doch Kontakte mit dem bislang attackierten ÖRK anknüpfen. Dort hatte man dieses Unternehmen zunächst entschieden abgelehnt. Was die Vertreter der KEK geplant und organisiert hatten, sei derart dilettantisch und oberflächlich, erklärte Visser 't Hooft seinem Landsmann Emmen, dass der ÖRK nichts damit zu tun haben wollte.

Doch die eigentlichen Probleme lagen tiefer. Bischof Dibelius warf Kloppenburg und seinen Freunden öffentlich wie privat eine erschreckende Vertrauensseligkeit gegenüber dem Osten vor. Anstatt alle geistigen und geistlichen Kräfte gegen die Bedrohung durch den Kommunismus zu bündeln, weichten sie diese Front jetzt auf. Und Visser 't Hooft fragte, was sich Emmen und seine Freunde denn wohl dabei gedacht hätten, in Liselund in Dänemark im Mai 1957, also nur wenige Monate nach der blutigen Niederwerfung des Volksaufstandes in Ungarn, zusammen mit Hromádka und den ungarischen Kollaborateuren des von den Sowjets eingesetzten Kadar-Regimes eine Konferenz abzuhalten.

Ich übergehe die weitere historische Entwicklung. Festzuhalten bleibt: Die KEK hatte Erfolg. Das kam zum einen in der wachsenden Zahl von Teilnehmern an ihren Tagungen zum Ausdruck. Die vorbereitende erste fand 1957 in Dänemark statt, seit 1959 tagte man meistens in Nyborg Strand, also ebenfalls in Dänemark. Erfolg hatte die KEK aber vor allem deshalb, weil die russische Orthodoxie und andere orthodoxe Kirchen aus dem Ostblock teilnahmen.[16] Einige Monate lang hatte es so ausgesehen, als sollte die im Januar 1958 in Prag versammelte „Christliche Friedenskonferenz" (CFK) als Kristallisationskern für eine östliche Ökumene dienen und zunächst einmal als Gegengründung zur entstehenden KEK dieser das Wasser abgraben. Tatsächlich gehörten der CFK dann sämtliche protestantischen und orthodoxen Kirchen im Ostblock an – mit Ausnahme der damals noch in die EKD eingebundenen evangelischen Landeskirchen in der DDR. Aus dem Westen kamen immer nur Einzelpersonen nach Prag. Zu diesen gehörte allerdings Heinz Kloppenburg mit einigen seiner Freunde. Sie sahen sich nicht in der Lage, die vom Führungskreis der KEK ausgehandelte Kooperation mit dem ÖRK mitzutragen. Worum es ihnen ging, fanden sie in der CFK verwirklicht, nicht in der KEK.

Doch zur 2. Nyborg-Konferenz im Oktober 1960 kamen dann die Vertreter der östlichen Kirchen, angeführt von den russischen Orthodoxen. Insgesamt wurden etwa 200 Teilnehmer aus 19 europäischen Ländern gezählt, die 54 Kirchen repräsentierten. Warum billigten die Politiker im

Osten diese Entwicklung? Möglicherweise sollten hier die Kirchen, die dann in Neu-Delhi 1961 dem ÖRK beitraten, bereits Kontakte knüpfen und Erfahrungen sammeln. Gleichzeitig bestand aber wohl auch die Hoffnung, die KEK zu einem Sprachrohr der östlichen politischen Auffassungen zu machen. In diesem Sinn argumentierte jedenfalls ein Anfang 1967 im Staatssekretariat für Kirchenfragen in Ost-Berlin umlaufendes Papier zur Vorbereitung eines Gesprächs mit den Genossen aus der Tschechoslowakei.[17] In jenem Text hieß es: Die Teilnahme der Kirchen aus den sozialistischen Ländern an den Tagungen der KEK habe man bekanntlich „einzig und allein unter dem Gesichtspunkt befürwortet, dass auch die KEK als Plattform für die Friedensbestrebungen genutzt" würde. Das sei jedoch nicht erreicht worden. Mehr noch: Der ÖRK und mit ihm die EKD nutzten die KEK in ihrem Sinn und bewirkten dadurch die „Paralysierung der Tätigkeit der CFK". Also müsse die KEK verschwinden.

Doch die tschechischen Genossen widersprachen. Sie sahen die Wirkung der CFK offenkundig nicht so bedroht wie die Ostdeutschen. Zudem verwiesen sie auf die Stellungnahme des Leiters des Kirchlichen Außenamtes der Russisch-Orthodoxen Kirche, Erzbischof Nikodim, der erklärt hatte, seine Position im ÖRK müsse „komisch" wirken, wenn seine Kirche ihre Mitgliedschaft in der KEK aufkündige. Ähnliche Bedenken habe Hromádka geäußert. Und sei man überhaupt in der Lage, den Austritt der Kirchen in Jugoslawien und Rumänien zu erzwingen? Diese Einwände ärgerten Seigewasser und seinen Stab. Hier gehe es doch nicht um die Meinung von Kirchenleuten, lautete die barsche Antwort, sondern um die Beurteilung der Lage durch die Verantwortlichen in den Staatsämtern für Kirchenfragen in den sozialistischen Ländern, insbesondere natürlich in der UdSSR. Doch dort war man offenkundig nicht gewillt, die KEK zu boykottieren.

Die Tagungen der KEK waren und blieben ein Ort der freundlichen Begegnung von Christen aus Ost und West. Diese Zielsetzung hatte Egbert Emmen bereits 1957 auf der Vorkonferenz in Liselund genannt. Er erinnerte dort an die reichen geistlichen Erfahrungen, welche Christen und Kirchen in der Zeit ihres Widerstandes gegen den Nationalsozialismus gesammelt hatten und bezeichnete es dann als die Aufgabe der Gegenwart, sich offen und ohne Vorurteile den Menschen und vor allem den Christen jenseits des Eisernen Vorhangs zuzuwenden. Wesentlich erschien ihm dabei die Beantwortung der Frage, „was das *eine* Evangelium im gespaltenen

Europa für uns bedeutet. Wir müssen verstehen, dass vielleicht persönliche Kontakte mehr bedeuten als Resolutionen"[18].

Mit diesen Sätzen war der Grundakkord aller Tagungen der KEK bezeichnet. Die Begegnungen und Gespräche wurden von den Teilnehmern als das Wichtigste erlebt. Sie waren kaum geneigt, Theologie zu treiben oder sich mit wissenschaftlichen Analysen zu befassen. Ebensowenig wünschte man kirchliche oder gar politische Aktionen. Dabei war die politische Realität selbstverständlich stets präsent. Die Delegierten aus dem Westen z.B. suchten gezielt Kontakte mit Gleichgesinnten aus dem Osten. So teilte z.B. Visser 't Hooft in einem streng vertraulichen Bericht seinen Mitarbeitern 1959 mit: „Ich bin aus Nyborg mit der stärkeren Gewissheit als je zuvor zurückgekommen, dass die Frage nicht lautet, ob wir mit den osteuropäischen Kirchen zusammenarbeiten sollen, sondern vielmehr, mit wem wir in Osteuropa zusammenarbeiten. In Nyborg kamen einige der beeindruckendsten christlichen Führergestalten gerade aus Osteuropa, Persönlichkeiten wie Kiivit aus Estland, Varga aus der Slowakei, Noth aus Ostdeutschland. Es ist ganz klar, dass wir diesen Männern beistehen und sie so sehr wie eben möglich stärken müssen."[19] Politische Gesichtspunkte spielten natürlich auch in den Resolutionen der KEK eine wesentliche Rolle – wobei sowohl die östliche als auch die westliche Seite darauf drängte, der eigenen Überzeugung Ausdruck zu verleihen. Daraus ergaben sich dann nicht selten Kompromissformulierungen mit durchaus widersprüchlichem Charakter. So hieß es etwa in der 1967 veröffentlichten Botschaft der KEK: „Der Status quo in Europa muss anerkannt werden. Wir lehnen Drohung und Gewaltanwendung als Möglichkeiten zur Veränderung ab. Ebenso lehnen wir es ab, dass Menschen eines Staates durch Gewalt ihre demokratischen Rechte verweigert werden, und durch daraus entstehendes Leid sind wir betroffen."[20]

Schließlich artikulierten, wie berichtet, Christen aus dem Osten sehr dezidiert die Überzeugung, dass der Sozialismus das in jeder Hinsicht überlegene und bessere System darstelle. Als kennzeichnend für diese Gesinnung kann das Votum des Ungarn Laszlo Pakozdy gelten, welcher der Konferenz im September 1974 zurief: „Sie helfen uns, wenn Sie uns die ‚Freiheit eines Christenmenschen' zugestehen, in dem Gesellschaftssystem als Christ und Kirche zu leben, in dem wir zu Hause sind, das wir für gerechter halten und vor allem: von dem wir für die Zukunft der Menschheit – und das ist unvergleichlich viel wichtiger als das augenblickliche

Maß der individuellen Freiheitsrechte – uns mehr versprechen und das uns verheißungsvoller erscheint, als das System der für uns vergangenen Welt."[21]

In alledem suchte und wagte die KEK eine schwierige und durchaus auch problematische Alternative zu den traditionellen westlichen Traditionen der ökumenischen Bewegung zu verwirklichen. Nichtsdestoweniger waren die dadurch entstehenden Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen fast harmlos zu nennen im Vergleich zu dem, was seit den sechziger Jahren über die meisten westlichen Gesellschaften – und auch über den ÖRK – dann durch die unterschiedlichsten Vertreter, Sprecher und Repräsentanten der Dritten Welt hereinbrach. Dieser Vorgang stand, wie erwähnt, im Kontext des weltpolitischen Bemühens beider Supermächte, ideologischen und politischen Einfluss in den unabhängig gewordenen Staaten Asiens und Afrikas zu gewinnen. Gleichzeitig spielte der sich ausweitende militärische Einsatz der USA gegen Vietnam eine kaum zu überschätzende Rolle auch in den westlichen Ländern, darunter der Bundesrepublik. Ebenso erregend und polarisierend wirkte die Politik der Apartheid in Südafrika. Scharfe Attacken gegen Kolonialismus und Rassismus, gegen Ausbeutung und Unterdrückung und das Elend in den Ländern der Dritten Welt standen nun auch im Westen auf der Tagesordnung. Und gleichzeitig wurden hier soziale Utopien und weit ausgreifende Visionen proklamiert. An die Stelle der bislang dominierenden liberal-integrativen Ideologie traten zunehmend marxistische bzw. neomarxistische Theorien. Sie galten vielen als Mittel zur Erklärung aller Probleme, als der Schlüssel für sämtliche Schlösser.

Was sich hier ereignete, lässt sich mit einem riesigen Erdbeben vergleichen. Danach sah alles anders aus, selbst wenn es sich dem Anschein nach nicht verändert hatte. Das gilt durchaus auch für die Ökumene. Hier hatte vor allem die Integration des Internationalen Missionsrates in den ÖRK auf der 3. Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 die Weichen für die zunehmend intensive Konfrontation mit diesen Problemen gestellt.[22] Mit wachsender Leidenschaft und Überzeugungskraft griffen Christen und Kirchenführer aus Asien und Afrika dann ihre Glaubensgenossen in Westeuropa und den USA an, konfrontierten sie mit dem Elend und den Nöten in ihren Heimatländern. Als Christen, d.h. als Anhänger einer westlichen, angeblich ausbeuterischen und kolonialistischen Religion, saßen sie dort nicht selten selbst auf der Anklagebank. Welchen Sinn, lautete nun auch hier die Frage, konnten angesichts der bestehenden Verhältnisse die individuellen Menschenrechte haben? Was nutzte ein solcher Luxus Verhungernden? Zum

Durchbruch – im Sinn einer breitenwirksamen Einwirkung auf das öffentliche Bewusstsein innerhalb und außerhalb der Kirchen – kam diese Stimmung durch die 1966 in Genf tagende „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft". Nahezu die Hälfte der Delegierten kam aus jenen Ländern der Dritten Welt. Noch nie hatte eine ökumenische Versammlung mit so vielen Fachleuten – im Verhältnis zu den Theologen – stattgefunden.[23] Jetzt griffen sie alle die westliche Welt und deren Wirtschaftssystem mit vornehmlich marxistischen Theorien an, hielten den Weißen das Elend und den Hunger in den jungen Staaten vor Augen, die offene und verdeckte Ausbeutung, den Rassismus mitsamt einem kaum verhüllten Neokolonialismus. Immer wieder war dabei auch von Revolution die Rede – wobei der Begriff eigentümlich schillerte zwischen der Aufforderung zur Bewusstseinsänderung, zum aktiven Engagement für politischen und sozialen Wandel – und schließlich zur Bereitschaft, die Anwendung von Gewalt zu tolerieren oder sogar zu forcieren.

Diese Stimmung prägte auch die 4. Vollversammlung des ÖRK, die 1968 in Uppsala in Schweden zusammentrat.[24] Die Mehrheit der etwa 700 Delegierten aus 235 Kirchen erfüllte das Bewusstsein, am Beginn einer neuen weltgeschichtlichen Epoche zu stehen. Diese Überzeugung brachte auch das Thema der Tagung zum Ausdruck, nämlich das Wort aus der Offenbarung des Johannes: „Siehe, ich mache alles neu." (21,5) Niemand bezweifelte, dass es sich dabei um eine revolutionäre Aussage handelte. Doch darüber gab es erbitterte Auseinandersetzungen, wie, auf welchen Wegen und zu welchem Ziel ein solcher Wandel zu erreichen sei. Argumentierten die einen eher traditionell theologisch, proklamierten andere neue, umfassend revolutionäre Lösungen. Dieser Gegensatz beherrschte auch die Verhandlungen und Diskussionen in der folgenden Zeit. Es war eines der zentralen Probleme, die weiterhin die Ökumene begleiteten: Ging es bei alledem um die Bezeugung des Reiches Gottes – oder um den Aufbau einer möglichst vollkommenen Weltgesellschaft? Und wie verhielt sich das eine zum andern?

Die Auswirkungen dieser neuen Phänomene auf die deutschen Kirchen lassen sich exemplarisch am Beispiel ihrer Reaktionen auf das Antirassismusprogramm des ÖRK verdeutlichen.[25] Ich beschränke mich auf einige Anmerkungen. Um nicht nur zu reden und zu fordern, sondern endlich auch zu handeln, war in Uppsala beschlossen worden, aktiv gegen den Rassismus anzugehen. Nach eingehenden Überlegungen hatte man dafür 1969 einen Sonderfonds in Höhe von einer halben Million Dollar eingerichtet, in

den der ÖRK zweihunderttausend Dollar einzahlte. Den Rest sollten die Mitgliedskirchen aufbringen. Im September 1970 verteilte das Exekutivkomitee schließlich die Summe an 19 Organisationen. Diese hatten versichert, das Geld nicht für militärische Zwecke auszugeben. Der ÖRK verzichtete seinerseits darauf, diese Zusage zu kontrollieren. Dass es sich bei der geforderten Unterscheidung zwischen friedlicher und gewaltbereiter Nutzung ohnehin um fließende Übergänge handelte, war jedem Einsichtigen klar.

Gegen diesen Beschluß erhob sich vor allem in der Bundesrepublik, in Österreich und der Schweiz lauter Widerspruch. Der bayerische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger, seit 1967 Ratsvorsitzender der EKD, verlangte vom ÖRK die klare Distanzierung von jeder Organisation, die Gewalt anwende. Differenzierter argumentierte dann der Rat der EKD: Sicherlich gelte für Christen die „prinzipielle Ablehnung von Gewaltanwendung in politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen". Doch es sei eben zugleich „eine ernste Frage", wie die Christenheit „den Grundsatz der Gewaltlosigkeit in der Wirklichkeit der Welt in jedem einzelnen Falle durchhalten kann".[26]

Was die Gemüter bewegte und erhitzte, war vor allem die Frage, ob es möglich sei, die Anwendung von Gewalt als Christen und Kirchen zu unterstützen. Ökumenische Gesichtspunkte spielten dagegen in der bundesdeutschen Diskussion bald kaum noch eine Rolle. Auf dem Hintergrund radikaler studentischer Parolen, gewalttätiger Demonstrationen und den Anfängen terroristischer Aktionen dominierte in der Bundesrepublik weithin das Verlangen nach Ordnung und Sicherheit – und in den Kirchen vor allem der Wunsch, die Volkskirche zu erhalten und zu stabilisieren. Demgegenüber stellte sich der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR „dankbar" hinter das Antirassismusprogramm des ÖRK und betonte seine „Solidarität mit Menschen, die aus rassischen Gründen unterdrückt sind und sich gegen diese Unterdrückung zur Wehr setzen".[27]

1 Vgl. zur Thematik den Überblick bei David Reynolds (Hg.), The Origins of the Cold War in Europe. International Perspectives. New Haven 1994. Wenn Martin Walker und andere den gesamten Zeitraum unter den Begriff des Kalten Krieges fassen, verzichten sie auf eine historische Differenzierung (M.Walker, The Cold War and the Making of the Modern World. London 1993). Eine großartige Darstellung der problematischen Rolle, welche Intellektuelle aus dem Westen bei der Durchsetzung und Ausbreitung des Kommunismus spielten, bietet jetzt François Furet, Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert. München 1996.

2 Eine gute Zusammenfassung der Forschungspositionen, speziell im Blick auf die USA, bei Anders Stephanson, The United States, in: D. Reynolds, a.a.O., 23–52. Aus neorevisionistischer Sicht: Wilfried Loth, Die Teilung der Welt 1941–1955. München ^{7}1989, 13–22. Dass die sowjetische Forschung im wesentlichen den amerikanischen Vorgaben folgt, zeigen Vladislav Zubok / Constantin Pleshakov: The Soviet Union, in: D. Reynolds, a.a.O., 53–76. Hier findet sich auch der wichtige Hinweis, dass von einer wirklich wissenschaftlichen historischen Forschung in Osteuropa noch kaum die Rede sein kann.

3 Das lässt sich exemplarisch an W. Loths Argumentation verdeutlichen (Teilung, a.a.O., 99.104.120f u.ö.): „Systemnotwendigkeiten der Sicherheitspolitik" der UdSSR sind hier der Maßstab für die Kritik an den USA, weil diese von ihnen missachtet wurden. Anders wird urteilen, wer das Vorgehen der Sowjetunion, z.B. in Osteuropa 1944/45, mit den Maßstäben der Demokratie und der liberalen Menschenrechte misst!

4 Eine gute Charakterisierung der besonderen Kennzeichen des Kalten Krieges – im Unterschied zur Folgezeit (die hier von 1962 an datiert wird) bietet A. Stephanson, a.a.O., 24f.

5 Zitiert bei Wilfried Loth, Helsinki, 1. August 1975. Entspannung und Abrüstung. München 1998, 55.

6 Zum Folgenden: Martin Greschat, Der Protestantismus und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft. In: M. Greschat / W. Loth, Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft. Stuttgart 1994, 25–96, bes. 34ff. Zum theologischen Kontext vgl. jetzt Heather A. Warren, Theologians of a New World Order. Reinhold Niebuhr and the Christian Realists 1020–1948. New York 1997.

7 Zitiert bei Jurjen A. Zeilstra, European Unity in Ecumenical Thinking 1937–1948. Zoetermeer 1995, 237. Vgl. auch ebd., 246–256.

8 Zitiert bei M. Greschat, Entstehung, a.a.O., 39.

9 Vgl. neben der in Anm. 6 genannten Literatur noch Martin Greschat, Verantwortung für den Menschen. Protestantische Aktivitäten für Menschenrechte und Religionsfreiheit in und nach dem Zweiten Weltkrieg. In: B. Jendorff / G. Schmalenberg (Hg.), Politik – Religion – Menschenwürde. Gießen 1993, 103–122.

10 Ausführlich dazu M. Greschat, Entstehung, a.a.O., 40ff.

11 Ebd., 51f.

12 Ebd., 52f.

13 Bethel 1949. Göttingen 1953. Die folgenden Zitate ebd., 96. 147. 152f.

14 Dazu M. Greschat, Entstehung, a.a.O., 68ff.

15 Ebd., 73ff.

16 Ebd., 80f, sowie vor allem J. A. Hebly, The Russians and the World Council of Churches. Belfast 1978.

17 Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv (SAPMO, BA/ ZPA/ IV A 2/ 14/ 16).

18 M. Greschat, Entstehung, a.a.O., 75.

19 Zitiert ebd., 80.

[20] Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen, Bielefeld, 0/ 1–359.

[21] Seid Täter des Worts – Einheit in Christus, Frieden für die Welt. Genf 1974, 121. Vgl. dazu auch Zoltan Balog / Gerhard Sauter (Hg.), Mitarbeiter des Zeitgeistes? Die Auseinandersetzung über die Zeitgemäßheit als Kriterium kirchlichen Handelns und die Kriterien theologischer Entscheidungen in der Reformierten Kirche Ungarns 1967–1992. Frankfurt a.M. 1997.

[22] Herrn Dr. Gerhard Hoffmann möchte ich auch an dieser Stelle für seine wichtigen Informationen danken.

[23] Reinhard Frieling, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Göttingen 1992, 82ff, und Kirchliches Jahrbuch 1968, 327ff.

[24] Ebd.

[25] Klaus-Martin Beckmann (Hg.), Antirassismus-Programm der Ökumene. Dokumentation einer Auseinandersetzung. Witten 1971; Christel Meyers-Herwartz, Die Rezeption des Antirassismus-Programms in der EKD. Stuttgart 1979.

[26] K.-M. Beckmann (Hg.), Antirassismus-Programm, a.a.O., 73.

[27] Ebd., 210f.



Menschenrechte in christlicher Verantwortung

Die Kirchen in der DDR und die Menschenrechte

VON GÜNTER KRUSCHE

Einige biographische Vorbemerkungen

Ich spreche aus der Perspektive eines Theologen aus der ehemaligen DDR, der sich als theologischer Lehrer und ab 1983 als Generalsuperintendent von Berlin im Rahmen der ökumenischen Aktivitäten des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) für das Antirassismusprogramm, die Verwirklichung der Menschenrechte und das Friedensengagement der Kirchen eingesetzt hat. Von 1970 an war ich Vorsitzender des neugebildeten Ausschusses „Kirche und Gesellschaft" des BEK und der Vorsitzende des Theologischen Studienausschusses des Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (LWB) in der DDR, der die Studie *„Sorge um eine menschliche Welt. Normativität und Relativität der Menschenrechte"*[1] ausarbeitete. Ende der siebziger Jahre nahm ich an der Menschenrechtsarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) teil und vertrat den BEK hin und wieder bei Sitzungen der Human Rights Advisory Group. In den Jahren nach 1983 hatte ich vor allem mit den Berliner Friedens- und Menschenrechtsgruppen zu tun, zuletzt auch mit Dissidenten und Ausreisewilligen. Gerade dadurch geriet ich mitten in die Auseinandersetzungen um die Identität kirchlichen Zeugnisses im Bereich der politischen Verantwortung, vor allem auch in Fragen der Menschenrechte. Als Berliner Generalsuperintendent war es meine Aufgabe, in Verhandlungen mit den staatlichen Stellen möglichst viel Spielraum für das Zeugnis der Kirche und damit auch für die Rechte von Minderheiten und Unangepassten zu schaffen, aber das war ohne Zugeständnisse und Kompromisse oft nicht möglich. Ich wollte vermitteln, doch manchmal fühlte ich mich eher als Prell-

bock zwischen den Fronten. Ich werde deshalb sehr hellhörig, wenn von außen und im Nachhinein von „Kumpanei" (Besier[2]) die Rede ist.

1. Im Eintreten für die Menschenrechte waren wir uns der Spannung zwischen dem Auftrag der Kirche und dem Anspruch des Staates wohl bewusst.

Bei einer rückschauenden Bewertung der Aktivitäten des BEK im sozialethischen Bereich einschließlich der Menschenrechte muss m. E. *zwischen der Perspektive von außen und der Perspektive von innen unterschieden werden.*

Von außen, d.h. aus der Perspektive des Staates der DDR und seiner Regierung bestand stets ein großes Interesse an den ökumenischen Beziehungen der evangelischen Kirche, nachdem deutlich wurde, dass diese nicht zu verhindern waren. So dienten sie zunächst einmal dazu, die DDR in der Völkerfamilie präsent zu machen und – vor allem vor der diplomatischen Anerkennung der DDR – diesen Staat als kirchenfreundlich und nicht religionsfeindlich auszuweisen und damit für die Aufnahme in die Vereinten Nationen zu empfehlen. Es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, die Vertreter des BEK in der Ökumene für die diplomatische Anerkennung der DDR und ihre Aufnahme in die UNO einzusetzen.[3] Dazu muss jedoch festgestellt werden, dass für viele Verantwortliche in der evangelischen Kirche[4] der Gedanke einer Anerkennung der DDR in jenen Jahren durchaus vernünftig und akzeptabel erschien, zumal er auf der Linie der „neuen Ostpolitik" lag, die gegen die sog. Hallstein-Doktrin zu Felde zog. Heute mag man das, wie z.B. Besier, als „Sozialdemokratismus"[5] kritisieren; damals lag eine Anerkennung der DDR im Interesse der Friedenssicherung in Europa.

Darüber hinaus fanden bei vielen Gelegenheiten Versuche statt, die Haltung der Kirchenvertreter zu beeinflussen, besonders im Vorfeld großer ökumenischer Versammlungen. Oft bestanden diese Versuche freilich in nichts anderem, als die Sicht der DDR-Regierung zu bestimmten Problemen (diplomatische Anerkennung der DDR, Rassismus, Abrüstung, Helsinki-Prozess, Menschenrechte, Kampf gegen Kapitalismus etc.) vorzustellen oder die Situation in den zu besuchenden Ländern aus DDR-Sicht zu beschreiben. Dazu wurden hin und wieder Broschüren verteilt, die natürlich den „Klassenstandpunkt" wiedergaben. Diese „Belehrungen" wurden in der Regel als Pflichtübungen hingenommen und fanden wenig Beachtung.

Das inzwischen offengelegte Aktenmaterial zeigt freilich, dass von allen mit Kirche befassten Dienststellen – Staatssekretariat für Kirchenfragen, SED-Politbüro und Ministerium für Staatssicherheit (MfS) – umfangreiche „Konzeptionen" oder „Maßnahmepläne" angefertigt wurden. Aber der Kurs des BEK insgesamt ist davon nie beeinflusst worden. Selbst solche gezielten Hinweise wie der von Besier mitgeteilte vom 26. Oktober 1970 an Oberkirchenrat Pabst seitens des Staatssekretariats für Kirchenfragen, „die DDR-Kirchen müssten in dieser Hinsicht aktiver werden"[6], werden nach dem Stand der Dinge als erleichternde Bestätigung, aber nicht als Auftragserteilung verstanden worden sein. Denn mit dem Selbstverständnis des BEK und seiner Gründer wäre es unvereinbar gewesen, von diesem und jedem anderen Staat Weisungen entgegenzunehmen. Außerdem wurde in dieser Zeit ohnehin schon Druck auf die Konferenz der Kirchenleitungen (in der DDR) „von unten"[7] ausgeübt.

Neben den *Blick von außen* muss jedoch der *Blick von innen* treten. Diese Perspektive war und ist die entscheidende für den BEK. *„Es sollte ein methodischer Grundsatz für die zeitgeschichtliche Forschung über die Kirche in der DDR überhaupt sein, dass die beiden Aspekte unterschieden, jedoch in Korrelation zueinander interpretiert werden."*[8]

Sicher gab es verschiedene Zugänge und unterschiedliche Grade der Zustimmung zu den sozialethischen Aktivitäten des Bundes[9] in den Landeskirchen; aber zur Grundüberzeugung der Vertreter des BEK gehörte eben auch die Antithese zur Dritten Barmer These: *„Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen."*[10]

Aus diesem Grunde wäre eine bewusste und willentliche Übernahme der „herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen" nie und nimmer konsensfähig gewesen. Im Unterschied zum ideologischen Anspruch der marxistischen SED herrschte in der evangelischen Kirche ja eine große Meinungsvielfalt. Das betraf auch die Einstellung zu den Menschenrechten. Immerhin gab es, zumindest in den Entscheidungsgremien des BEK, einen Grundkonsens in der Unterstützung und Bejahung des Antirassismusprogramms (ARP) des ÖRK. Für die Generation, welche die antisemitischen Exzesse in NS-Deutschland bewusst miterlebt hatte, war die Bekämpfung des Rassismus eine moralische Selbstverständlichkeit, verstärkt noch durch das Engagement Dietrich Bonhoeffers, dessen Erbe für den BEK überhaupt wichtig wurde. Über den Weg zur Überwindung

des Rassismus gingen aber die Meinungen weit auseinander, vor allem an der Gewaltfrage schieden sich die Geister. Zum Sozialismus und zur „Theologie der Befreiung" gab es wohl unterschiedliche Einstellungen: Für Elisabeth Adler zum Beispiel waren die Berührungsängste in dieser Richtung sicher geringer als für Bischof Fränkel. Aber auch Bischof Schönherr gab nichts auf Befürchtungen, der Gleichklang von Formulierungen zwischen Christen und Marxisten zwinge zum Verschweigen eigener Erkenntnisse und Einsichten.

In einer – allerdings nicht unumstrittenen – Rede zum 30. Jahrestag der Befreiung am 8. Mai 1975 sagte Bischof Schönherr: *„Wenn es um eine gerechtere, friedlichere und freundlichere Welt geht, und wenn wir wissen, dass daran mitzuwirken Gottes Wille ist, dann brauchen wir die Grenzen der Ideologie nicht ernster zu nehmen als die gemeinsamen Aufgaben."*[11]

Für andere wieder war der Gleichklang mit den Kirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) so wichtig, dass sie lieber schweigen wollten als die Gemeinsamkeit mit ihr aufs Spiel setzen.[12] Andere Christen, vor allem in den Evangelischen Studentengemeinden (ESG) und beim Ökumenischen Jugenddienst (ÖJD), standen näher bei der sozialistischen revolutionären Position. Bei aller Polemik kam es jedoch nie zu einem gegenseitigen Absprechen des guten Willens oder gar des rechten Glaubens. Hier wurde etwas von der „gelingenden Pluralität"[13], die der Ausschuss Kirche und Gesellschaft gefordert hatte, erfahrbar. Aber die „gelingende Pluralität" wäre zerbrochen, wenn die Kirche nicht mehr „konkret unterscheidend" (Werner Krusche) gesprochen und gehandelt hätte.

Das Problem von Veröffentlichungen jeder Art war ja immer, dass bei gedruckten Äußerungen ein Ritual der Genehmigungen ablaufen musste.[14] Oft genügte schon ein Begriff, um die Genehmigung zu riskieren, so z.B. der Gebrauch des Wortes „Menschenrechte" bis in die siebziger Jahre. Beim Antirassismusprogramm hatten wir bessere Karten als sonst. Deshalb wurde das ARP zu einem Aufhänger für die Menschenrechtsproblematik.

2. Mit der Beteiligung am Antirassismusprogramm (ARP) gewannen wir eine Argumentationsbasis für unser Menschenrechtsengagement.

Für die Evangelische Kirche in der DDR und ihre Glieder war das ARP ein „Lernfeld" besonderer Art, es war ein Übungsfeld für Weltverantwortung, die aus dem Ernstnehmen des Evangeliums stammte. Für die SED und die Vertreter der DDR-Regierung mit ihrem simplen Schema von Freund-Feind-Denken, „Parteilichkeit" genannt, blieb das ARP ambivalent: Auf der einen Seite ließ es sich tagespolitisch nutzen aufgrund der offenkundigen Übereinstimmung in bezug auf den Befreiungskampf gegen Apartheid und Ungerechtigkeit, auf der anderen Seite blieb die sozialethische Aktivität eine ständige Quelle der Beunruhigung, weil Kirche hier aus der Nische trat und damit den politischen Primat von Partei und Staat infrage stellte.

Besonders schwierig wurde die innerkirchliche Rezeption des ARP, wenn es zu scheinbar wörtlicher Übereinstimmung zwischen offiziellen Äußerungen in Politik und Presse und kirchlichen Aufrufen kam, wie z.B. bei der Ablehnung des Cabora-Bassa-Staudamm-Projektes. An dieser Stelle muss aber die Frage erlaubt sein, ob jede Übereinstimmung dieser Art vermeidbar oder gar kritikwürdig war. Das Staudamm-Projekt wie auch ähnliche Großprojekte wurden ja auch von den Afrikanern selbst und von Umweltschützern in der ganzen Welt abgelehnt, vor allem wegen ihrer verheerenden Folgen für die Umwelt. Und außerdem: Bedeutete jede Übereinstimmung mit Marxisten oder kommunistischen Regierungen einen Sündenfall für die Kirche, den es um jeden Preis zu vermeiden galt? War der Gerechtigkeitsaspekt, den der Sozialismus auf seine Fahnen geschrieben hatte, wirklich dem christlichen Menschenbild unangemessen? Diese Frage bleibt bestehen.

Immer wieder haben wir es erlebt, dass Christen aus der Dritten Welt nach unseren Erfahrungen in einem sozialistischen Land fragten, weil sie den Sozialismus damals als die bessere Alternative für sich sahen im Gegensatz zum herrschenden Zustand der Unterdrückung und Ausbeutung, ganz abgesehen von dem Apartheidsystem. Ist es überhaupt zulässig, die Perspektive von heute an die Verhältnisse von damals anzulegen? Denn wenn man allein aus dieser Perspektive urteilt, tut man den Handelnden von damals Unrecht, und wer bei der Suche nach der historischen Wahrheit allein den Aktenbergen vertraut, die die DDR produziert hat, übernimmt allein deren Perspektive und damit den Blick von außen.

Schon im ersten grundlegenden Beschluss der Konferenz der Kirchenleitungen (in der DDR) zum Antirassismusprogramm und in dem am 9. Januar 1971 formulierten Brief an den Generalsekretär des ÖRK, Dr. Blake, wird der Kampf gegen den Rassismus in den Zusammenhang der Menschenrechte gestellt.[15] Aber die Menschenrechte wurden nicht nur nach außen im Sinne einer Legitimation des eigenen Engagements ins Feld geführt, sondern auch innerkirchlich argumentativ benutzt.[16]

Immer wieder findet sich in den einschlägigen offiziellen Äußerungen des BEK zum ARP der Verweis auf die Menschenrechte. Wie sich zeigen lässt, war dies ein besonderes Anliegen des Görlitzer Bischofs Fränkel. Aber er stand damit keinesfalls allein. Man gewinnt den Eindruck, dass durch die ständige Wiederholung fast gleichlautender Formulierungen auch die Öffentlichkeit, und das hieß damals in erster Linie der Staat, auf diesen Zusammenhang hingewiesen werden sollte.

Dazu muss man sich bewusst machen, dass das Wort „Menschenrechte" zunächst in der DDR tabuisiert war. Es galt als ein „westlicher" Begriff, der im Dienst des „Klassenfeindes" gegen den Aufbau des Sozialismus gerichtet war. Denn nach marxistischer Auffassung besitzt der Mensch keine ihm von Natur oder gar von Gott zugestellten Rechte, sondern diese sind gesellschaftlich determiniert[17] und werden dem Individuum von der jeweiligen Gesellschaft zuerkannt. Konsequent sprach man daher von „sozialistischen Bürgerrechten" bzw. „Grundrechten", um sich von dem „bürgerlichen Verständnis" der Menschenrechte abzugrenzen.

3. Der Helsinki-Prozess ermöglichte den Diskurs über die Menschenrechte in den Kirchen, in den Gemeinden und schließlich auch mit dem Staat.

Dass sich die DDR diesem Terminus auf Dauer nicht verschließen konnte, ist zum einen durch ihr Bemühen um die diplomatische Anerkennung und die Aufnahme in die UNO verursacht, zum andern dem 1972 einsetzenden Helsinki-Prozess für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) zu verdanken. Natürlich wurde die Rezeption der Menschenrechte zu einer Notwendigkeit nach der Unterzeichnung der Helsinki-Schlussakte am 1. August 1975. In den siebziger Jahren dagegen war der Begriff Menschenrechte, vor allem wenn er nicht sozialistisch[18] interpretiert wurde, noch verpönt. Später setzte sich eine differenzierte Sicht der Menschenrechte durch, ohne freilich die marxistische Grundposition[19] aufzugeben.

Doch in den siebziger Jahren galt es noch als inopportun, die Menschenrechte zu propagieren. Da gab das ARP den willkommenen Rahmen für die gezielte Einführung des Begriffs ab. Zumindest in den vier Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes (LWB) in der DDR (Sachsen, Thüringen, Mecklenburg, Greifswald) war in den Berichten über die V. Vollversammlung des LWB in Evian von Menschenrechten die Rede, weil die LWB-Vollversammlung eine vielbeachtete Menschenrechtsresolution[20] beschlossen hatte. Daraufhin hatte die neugebildete Studienkommission des LWB eine Studie über Menschenrechte ausgeschrieben, an der sich der Theologische Studienausschuss des Nationalkomitees des LWB in der DDR beteiligte. Sie wurde in den Jahren von 1971 bis 1973 erarbeitet und stellte den ersten Versuch dar, unter bewusster Aufnahme der Situation in der DDR die Menschenrechtsproblematik aufzuarbeiten und darzustellen – geschichtlich, philosophisch, theologisch, ethisch. Eine wichtige Entdeckung war dabei der Gedanke Luthers, Menschenrechte als „Rechte des anderen" zu verstehen. Die Studie trug den bezeichnenden Titel: *„Sorge für eine menschliche Welt – Normativität und Relativität der Menschenrechte"*[21].

Ein treffendes Beispiel für die Beunruhigung, die das Menschenrechts-Engagement der Christen für den Staat mit sich brachte, bietet Rudolf Mau in seiner Analyse der „Kirche im Sozialismus"[22]. Es geht dabei um die „Einschätzung" der o.g. Menschenrechtsstudie des Theologischen Studienausschusses des Nationalkomitees des LWB in der DDR.

Die Studie wird von der Gutachterin, Frau Dr. Schumann-Pfitzner, als ein Angriff auf die Positionen der SED angesehen. Die Studie bestreite die Führungsrolle der Arbeiterklasse und rede einer „Vermenschlichung des Sozialismus" das Wort.

„Hinzu komme, dass sie auch noch wichtige marxistische Begriffe ‚verfälsche'. Denn sie versehe solche Begriffe mit einer ‚biblisch-theologischen Verbrämung'. Von ‚Parteilichkeit' rede sie im Sinne einer ‚Parteinahme Gottes' für ‚Notleidende und Unterprivilegierte unter konkreten gesellschaftlichen Bedingungen', und ‚Solidarität' verstehe sie als christliche ‚Solidarität im Zeichen des Kreuzes'. Diese müsse ‚aus der Nähe' geschehen; deshalb könne der Kampf für die Menschenrechte in Südafrika nicht vom Kampf um sie in der DDR entbinden."[23]

Bemerkenswert ist, dass die marxistische Gutachterin klarer als innerkirchliche Kritiker auch aus der EKD erkannt hat, dass es sich bei der Übernahme marxistischer Begriffe wie Parteilichkeit und Solidarität um

eine Inanspruchnahme dieser Begriffe, um eine „Einwanderung" in die Sprache der Umwelt, also um Kontextualisierung der Verkündigung handelte, nicht um bloße Adaption oder gar Unterwerfung. In der Sprache der Gutachterin gesagt, handelte es sich um den „Tatbestand der ‚ideologischen Diversion'"[24], *ein Umstand, der den an der Studie Beteiligten damals so nicht bewusst und von ihnen auch nicht beabsichtigt war.*

Diese Reaktionen aus dem Hause des Staatssekretärs für Kirchenfragen waren negativer als erwartet. OKR Fritz Heidler, damals Leiter des Lutherischen Kirchenamts Berlin (Ost), erfuhr bei einem Besuch am 21. März 1974, die Studie sei „gegen die Innen- wie gegen die Außenpolitik der DDR gerichtet"[25]. Es wurde also nicht nur die Inanspruchnahme marxistisch besetzter Begriffe wie „Solidarität" und „Parteilichkeit" moniert[26], sondern auch die inhaltliche Ausrichtung. Hätte die Studie lediglich dem marxistischen Verständnis der „sozialen Rechte" zugearbeitet, wie Besier und andere Kritiker des Menschenrechtsprogramms des BEK der evangelischen Kirche in der DDR immer wieder vorhalten, wäre die Reaktion wohl anders ausgefallen.

4. Die Kirchen des BEK vertraten ein „ganzheitliches" Verständnis der Menschenrechte, in dem der Individual- und der Sozialaspekt der Menschenrechte zusammengehalten wurden. Dadurch wurden sie in der Ökumene zu Gesprächspartnern, vor allem für die Kirchen der Dritten Welt.

Auch in den Gesprächen mit der EKD war nicht die „Alternative soziale versus individuelle Menschenrechte" bestimmend, wie Oberkirchenrat Lingner gegenüber Bischof Schönherr befürchtete[27], sondern der Versuch, die beiden Aspekte (Individual- und Sozialaspekt) zusammenzuhalten. Damit kommen wir zum Kern des in den Kirchen des BEK erarbeiteten Menschenrechtsverständnisses:

„Die klassischen Menschenrechtsverständnisse der sog. ‚Ersten', ‚Zweiten' und ‚Dritten Welt'... verhalten sich ja nicht so ausschließlich zueinander, dass ihre Vermittlung nicht denkbar und erfahrbar wäre. Denn in keinem der – freilich nur formalhaft – gekennzeichneten Verständnisse fehlt ja keiner der daneben genannten Aspekte völlig. Nur wird dies in der jeweils gegebenen Situation oft übersehen und unterdrückt, keineswegs jedoch völlig geleugnet."[28]

Von dieser Sicht gingen wir damals aus und stießen damit auch auf Verständnis bei westdeutschen Menschenrechtsexperten wie Professor Ulrich

Scheuner.[29] Übrigens war das „ganzheitliche" Menschenrechtsverständnis schon nach der Vollversammlung von Evian in der Menschenrechtsarbeit des LWB seit 1970 entwickelt worden[30], an der die Heidelberger Theologen Heinz Eduard Tödt und Wolfgang Huber stark beteiligt waren[31]. Als im BEK eine Arbeitsgruppe Menschenrechte[32] gegründet wurde, griff man u.a. auf Mitarbeiter an dieser Studie[33] zurück.

Aus allen diesen Gründen darf man die ständige Erwähnung der Menschenrechte im Rahmen des ARP nicht nur als eine bloße Wiederholung einer approbierten Formel ansehen, sondern als *die ständige Erinnerung an ein Anliegen. Dass im Zuge der Menschenrechtsarbeit im BEK das westliche Verständnis der Menschenrechte in Richtung auf ein „ganzheitliches Verständnis" transzendiert wurde, war zu einem Teil sicher die Folge der Auseinandersetzung mit dem sozialen Menschenrechtsverständnis der Marxisten; vor allem aber war es auch dem Eingehen auf den Ruf nach Gerechtigkeit in den Ländern der Dritten Welt zu verdanken.*

5. Die ÖRK-Konsultation von St. Pölten war ein Höhepunkt und Impulsgeber für das Menschenrechts-Engagement der Kirchen in der DDR, vor allem durch die Erarbeitung der sog. Basisrechte.

Durch die Beteiligung an der Menschenrechtskonsultation des ÖRK in St. Pölten vom 21. bis 26. Oktober 1974[34] erfuhr das Nachdenken über ein umfassendes Menschenrechtsverständnis noch einmal wichtige Impulse.[35] *„St. Pölten gab uns als Leitfaden einen Katalog von Basisrechten, dessen Unverzichtbarkeit den harten Kern christlicher Menschenrechtsforderung bedeutete."*[36]

Die Formulierungen von St. Pölten über die „Basisrechte", die individuelle und soziale Menschenrechte übergreifen[37], lagen ganz auf der Linie des BEK. Die Bemühungen im ÖRK waren von der Menschenrechtsdiskussion in den beiden konfessionellen Weltbünden, Lutherischer Weltbund (LWB) und Reformierter Weltbund (RWB)[38], begleitet gewesen, die sich ebenfalls dieser Fragen angenommen hatten. Im Vorfeld der VI. Vollversammlung des LWB hatte es neben der Diskussion über „Konfessionelle Integrität"[39] eine Reihe von Konsultationen über die Menschenrechte gegeben[40], die um die Vermittlung von Freiheits- und Gleichheitsrechten rangen: *„Freiheit (Unverfügbarkeit der Person), Gleichheit (Sozialität der Person) und Teilhabe sind keine einander widersprechenden Rechte, son-*

dern bilden zusammengehörende Sachmomente bei der Formulierung und Verwirklichung der Menschenrechte."[41]

Obwohl diese Überlegungen – institutionell gesehen – nur die vier Mitgliedskirchen des LWB in der DDR (Sachsen, Thüringen, Mecklenburg, Greifswald) betrafen, war eine Wechselwirkung zwischen BEK- und LWB-Studien unvermeidlich, schon aufgrund personeller Überschneidungen in den Gremien.[42]

Doch auch aus sachlichen Gründen wurde der Zusammenhang zwischen Antirassismusprogramm und Menschenrechten immer festgehalten. Denn Rassismus in allen seinen Erscheinungsformen verstößt nach allgemeiner Überzeugung gegen fundamentale Menschenrechte, und zwar sowohl gegen die Freiheits- wie gegen die Gleichheitsrechte. Ob man nun die Menschenrechte naturrechtlich oder geschichtlich begründet, in jedem Fall eignet jedem Menschen eine unverlierbare Würde, die durch die Rassentrennung beeinträchtigt wird. Es ist verständlich, dass sich für die Generation der damals Verantwortlichen Erinnerungen an die Auseinandersetzungen mit der „Deutschen Christen"-Theologie in der Hitlerzeit nahelegten.

Das ganzheitliche Verständnis der Menschenrechte eröffnete jedoch auch die Möglichkeit, ins Gespräch mit dem marxistischen Verständnis der Menschenrechte zu kommen. Von dem Begriff der „Annahme des Menschen durch Gott" ausgehend, kann auch das Insistieren des Sozialismus auf dem sozialen Aspekt als Anfrage und Herausforderung gewürdigt werden:

„In seinem Eintreten für die Menschenrechte wird der Marxismus unter den gegebenen ökonomisch-sozialen Verhältnissen im Weltmaßstab zu einer Anfrage und Herausforderung an die Christen, die in ihrem Eintreten für das Recht des Menschen in der Vergangenheit der gegenseitigen Bezogenheit von Individuum und Gesellschaft oft nicht genügend Beachtung geschenkt, vielmehr den Individualaspekt einseitig betont haben."[43]

Gerade im ökumenischen Dialog war die Spannung zwischen Universalität und Partikularität der Menschenrechte zu beachten. Die Menschenrechte sind wohl universal, aber ihre Verwirklichung geschieht empirisch im Partikularen. Das heißt also: Keine Seite kann für sich die volle Verwirklichung der Menschenrechte in allen Aspekten beanspruchen. Dann – so war unsere Meinung – muss auch auf „die Selbstrechtfertigung durch den Hinweis auf die Defizite der jeweils anderen Seite" verzichtet werden.

„Die von Politikern gern geübte Praxis („Haltet den Dieb!") findet ihre Entsprechung auch im ökumenischen Dialog. Nichts aber hindert die Hör-

und Lernbereitschaft der jeweiligen Gesprächspartner so sehr wie die pejorative Komponente in der Kritik. Statt dessen wird es nötig sein, im Wissen um die Partikularität des jeweils zu Verwirklichenden Wege zu ‚mehr Menschlichkeit' im Rahmen und im Namen einer umfassenderen Gemeinschaft aufzuspüren, d.h. im Bereich des Möglichen mehr Möglichkeiten aufzuspüren im vollen Wissen um die Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten schlechthin."[44]

Natürlich spielten bei der Verknüpfung von Antirassismusprogramm und Menschenrechten auch politische Überlegungen eine Rolle. Der Rekurs auf die Menschenrechte war eine Möglichkeit, das Eintreten für das ARP gegenüber der Idee des Klassenkampfes und des „sozialistischen Internationalismus" abzugrenzen. Gerade durch diese Begründung (neben dem Eintreten für Notleidende und Unterdrückte) war es möglich, in Gelassenheit den Vorwurf zu ertragen, hier werde „Staatsnähe" gesucht. Viel wichtiger aber war, dass auf diese Weise dem Staat signalisiert wurde, dass die Kirche nicht bereit war, die Menschenrechte aus ihrem Wortschatz zu streichen, und daß sie sie notfalls auch im eigenen Lande einzuklagen gewillt war. Die „Unteilbarkeit der Menschenrechte"[45] wurde ein wesentlicher Aspekt im Menschenrechtsengagement des BEK nach der Unterzeichnung der Schlussakte von Helsinki am 1. August 1975[46].

6. Die Mitgliedskirchen des BEK beteiligten sich nach der Unterzeichnung der Schlussakte von Helsinki an dem Programm für die Verwirklichung der Menschenrechte im Bereich der Helsinki-Schlussakte und an den KSZE-Nachfolgekonferenzen. Dabei ging es in zunehmendem Maße um die Verwirklichung individueller Menschenrechte (Korb III).

Die Arbeitsgruppe Menschenrechte des BEK, der übrigens auch ein Vertreter der Freikirchen angehörte, begleitete den Helsinki-Prozess bis zur Wende.[47] Sie beriet die Konferenz der Kirchenleitungen (in der DDR) in Menschenrechtsfragen, sie machte Personalvorschläge für die Beteiligung des BEK an den Nachfolgekonferenzen, sie arbeitete Stellungnahmen zu Menschenrechtsfragen vor. Von 1984 an fanden im Auftrag der Konferenz der Kirchenleitungen (in der DDR) die *„Choriner Gespräche"*[48] statt, die, ausgehend von den ökumenischen Impulsen, als Multiplikatorenkonferenzen nicht nur in die Kirchen aus dem BEK hineinwirkten, sondern ökumenische Beteiligung fanden.

Die Mitgliedskirchen des BEK gingen jedoch auch offensiv in Menschenrechtsfragen vor. Bei allen nur möglichen Gelegenheiten, z.B. bei Besuchen offizieller Vertreter ausländischer Kirchen und des ÖRK, z.B. Philip Potter (damals Generalsekretär des ÖRK), oder des LWB, z.B. Carl Mau, wurden regelmäßig humanitäre Anliegen vorgetragen. Nach ökumenischen Menschenrechtskonferenzen wie auch den Helsinki-Nachfolgekonferenzen ging der Bund seinerseits auf den Staatssekretär für Kirchenfragen, Klaus Gysi, zu und übergab die einschlägigen Dokumente der Kirchenvertreter, woran sich regelmäßig offene Diskussionen über anstehende Menschenrechtsfragen in der DDR anschlossen.

Es wurden auch „humanitäre Anliegen", sog. „Einzelfälle", als ständiger Punkt auf die Tagesordnung der Arbeitsgruppe gesetzt: Freilassung und Austausch von Gefangenen, Weiterleitung von Petitionen an ökumenische Gremien, Reisefragen, vor allem Familienzusammenführungen. Dabei war uns die Spannung zwischen Prinzip VI und VII der Helsinki-Schlussakte wohl bewusst: Die Menschenrechtsverletzungen durften nicht verschwiegen werden; aber das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates war zu respektieren. Wir mussten auch entscheiden, ob wir in Einzelfällen Menschen helfen oder Propagandaeffekte hervorrufen wollten. In der Regel entschieden wir uns für das stille, aber zähe Verhandeln.

Im weiteren Verlauf der Entwicklung beschäftigte sich die Arbeitsgruppe auch mit den sozialethisch engagierten Gruppen und versuchte, Richtlinien zu erarbeiten, die jedoch durch den Gang der Ereignisse schnell überholt waren. So wurden auch der Übergang zur „Wende" und die Frage der Besetzung der „Runden Tische" in diesem Gremium erörtert. Wir hielten es auch für nötig, Gruppenvertreter zu den „Chorin"-Tagungen[49] einzuladen, um dort das Gespräch mit ihnen zu führen.

Dabei waren wir uns der Tatsache bewusst, dass unsere Kirchen auch in Menschenrechtsfragen viel mehr Spielraum besaßen als die übrigen Mitgliedskirchen des ÖRK im osteuropäischen Raum. Unvergesslich ist mir der Ausspruch von Vater Borovoi am Abend einer Tagung im Rahmen des Helsinki-Programms der Kirchen in South Croydon im Oktober 1981, wo ich von der Menschenrechtsarbeit der DDR-Kirchen berichtet hatte. Da sagte er im Vorübergehen zu mir: „We envy you!"

Diese relative Freiheit hatte viele, auch politische Gründe, zuletzt sicher auch den, dass Journalisten aus dem Westen nach Berlin freien Zugang hatten, so dass es möglich wurde, mit ihnen zu kommunizieren, aber auch zu

streiten. Denn von ihnen wurden im wesentlichen die individuellen Menschenrechte eingeklagt, also das Eintreten für Dissidenten und Verfolgte. Dieses wollten wir wiederum nicht in den Medien diskutiert sehen. Es war unsere Überzeugung, dass das Engagement für die Menschenrechte alle Aspekte (Individual-, Sozial- und Teilhaberechte) abdecken müsste – und davon möchte ich auch heute noch nicht abgehen, ebenso wie der Zusammenhang von Frieden und Menschenrechten nicht aus den Augen verloren werden sollte. Nicht aus Gründen einer politischen Option für den Sozialismus, sondern vom christlichen Menschenbild her kann nur ein umfassendes Menschenrechtsverständnis unseren „Dienst am ganzen Menschen" bestimmen. Danach gehören Freiheit und Gerechtigkeit zusammen. Deshalb ist die Unterbewertung des Gerechtigkeitsaspekts in der Menschenrechtsdiskussion und die Denunzierung der Verfechter der sozialen Menschenrechte entschieden abzulehnen.

7. Die Existenz des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Vertreter hat für die Kirchen in der DDR und vor allem für die Menschenrechte viel bedeutet. Das sollte vor aller Kritik festgehalten werden.

Man kann dem ÖRK und seinen Vertretern wie auch seinen Mitgliedskirchen im Rückblick viel Versagen vorwerfen: Vorsichtiges Taktieren, hinhaltendes Verhandeln, Zögern im Eintreten für Einzelne (weil man immer noch nicht genügend Informationen hatte), falsche Rücksichtnahme auf einzelne Mitgliedskirchen, fehlendes Augenmaß im Abwägen von Menschenrechtsverletzungen, Mut zu Appellen, wo sie nicht zu viel kosteten, die vorrangige Parteinahme für die Armen, die Kirchen der Dritten Welt. Ich weiß, dass auch ich mich wie viele Verantwortliche meiner Kirche solchen Fragen stellen muss.

Aber dessen ungeachtet muss auch gesagt werden: Die Ökumene im allgemeinen und der ÖRK im besonderen haben viel dazu beigetragen, dass unsere Kirchen zu einem Freiraum der Hoffnung und der Veränderung in einem geschlossenen System wurden; denn die Zugehörigkeit zur Ökumene wurde auch innenpolitisch relevant. Gemäß dem Grundsatz „Global denken – lokal handeln" nahmen die Kirchen, Gemeinden und Gruppen ökumenische Aussagen oder Programme zum Anlass, auch DDR-spezifische Probleme, „heiße Eisen", anzufassen. So haben die Mitgliedskirchen des ÖRK in der DDR in der Vorbereitung auf die Bostoner Weltkonferenz 1979 „Glaube, Wissenschaft und Zukunft" schon in den siebziger Jahren

Fragen der Umwelt und der ökologischen Verantwortung in aller Breite diskutiert[50], als dieses Thema in der DDR noch totgeschwiegen bzw. als ein typisch westliches abgetan wurde. Die kirchlichen Umweltgruppen zitierten aus den Dokumenten der Weltkonferenz, um die Umweltprobleme innerhalb der DDR zur Sprache zu bringen. Dies geschah erst recht nach der Vollversammlung von Vancouver 1983 und im konziliaren Prozess. Durch das ökumenische Engagement der Christen in der DDR wurde die Abgrenzung der DDR nach außen immer stärker problematisiert. Was für die einzelnen Christen ein starker persönlicher Trost war, wurde auch zu einem politischen Faktor, nämlich die Überzeugung, dass auch wir in der DDR zum Ganzen der Welt gehörten. Auch dadurch wurde das ideologische Blockdenken aufgeweicht, wurde die Mauer durchlässiger.

In zahllosen Appellen wurde von Seiten des Staates immer wieder an die Kirche die Forderung herangetragen, den „Klassenstandpunkt" des sozialistischen Staates zu übernehmen. Gerade in den letzten Jahren der DDR spielte dieses Ansinnen in der Abgrenzung zu kritischen Gruppen und Dissidenten, die in der Kirche und ihren Räumen den einzigen staatsfreien Raum fanden, nach meiner eigenen Erfahrung eine große Rolle. Denn sowohl öffentlich als auch in persönlichen Gesprächen haben wir immer wieder darauf hingewiesen, dass die Kirche grundsätzlich ökumenisch, und das bedeutete auch grenzüberschreitend, sein müsse und sich nicht auf die politische Linie eines bestimmten Systems festlegen lassen könne. Und da wir uns keineswegs immer unisono mit unseren westlichen Brüdern und Schwestern äußerten, konnten wir auch glaubhaft machen, dass Systemgrenzen und Kirchengrenzen nicht deckungsgleich seien. Die Kirche als ökumenische Gemeinschaft kann den „Klassenstandpunkt" nicht übernehmen; weil Jesus Christus, „das Leben der Welt" (Thema der VI. Vollversammlung in Vancouver 1983) politisch nicht von einer Partei oder einer Klasse vereinnahmt werden kann. Die Kirche verlöre sonst ihren ökumenischen Charakter. Selbst wenn die Kirchen des BEK im Antirassismusprogramm, in der Forderung nach Abrüstung und Abbau der Mittelstreckenraketen in Europa (Ost und West) oder in ihrer „vorrangigen Option für die Armen" (konziliarer Prozess) politische bzw. soziale Forderungen erhoben, die dem Wortlaut nach mit kommunistischen Aussagen übereinstimmten, haben wir diese Konsonanz nicht gefürchtet, weil unsere Motivation ökumenisch vermittelt und unsere Systemkritik theologisch-biblisch begründet war.

Die Gefahr der Instrumentalisierung des christlichen Friedenszeugnisses durch den Staat bestand natürlich und musste in Kauf genommen werden. Aber weil wir für den Weltfrieden zusammen mit unseren ökumenischen Partnern eintraten, konnten wir bei der Bundessynode von Görlitz 1987 „Frieden als Bekenntnisfrage“[51] erörtern und uns für Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen einsetzen. Indem wir uns für mehr Gerechtigkeit zwischen Arm und Reich weltweit einsetzten, erstritten wir uns auch das Recht, „Mehr Gerechtigkeit in der DDR“[52] einzufordern. Und weil wir die Menschenrechte von einem ökumenischen ganzheitlichen Ansatz aus interpretierten, mussten wir nicht den individuellen gegen den sozialen Aspekt der Menschenrechte ausspielen, sondern konnten von der DDR, die sich so stark für die sozialen Rechte einsetzte, auch die individuellen, die Freiheitsrechte einklagen.[53]

ANMERKUNGEN

1 Hg. vom NK des LWB in der DDR, Oktober 1973. Die Studie konnte in der DDR nie gedruckt werden. Eine Kurzfassung findet sich in KJ 1974. Lediglich ein historischer Beitrag wurde in überarbeiteter Fassung in die einzige Veröffentlichung des BEK zum Thema Menschenrechte aufgenommen: H. Schäfer, H. Wulf-Woesten, F. Zimmermann, Der geschichtliche Hintergrund der Menschenrechte, in: Menschenrechte in christlicher Verantwortung, hg. im Auftrag des Sekretariats des BEK in der DDR von Christa Lewek, Manfred Stolpe und Joachim Garstecki, Berlin 1980, 38–48.

2 G. Besier/S. Wolf (Hg.), Pfarrer, Christen und Katholiken. Das Ministerium für Staatssicherheit und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn 1991.

3 S. Bericht von OKR Pabst über ein Gespräch im Staatssekretariat für Kirchenfragen am 26. Oktober 1970, Evangelisches Zentralarchiv (EZA) Berlin, 101/346.

4 Im BEK und in der VELK/DDR.

5 G. Besier, Der SED-Staat und die Kirche. 1969-1990. Die Vision vom Dritten Weg, 136 ff: Ein gemeinsames Band zwischen Ost und West: der kirchliche „Sozialdemokratismus“.

6 G. Besier, a.a.O., 154; (Quelle: Aktenvermerk Pabst G 641 – 2438/70, LKA Hannover, D 15 XII, K 102/5910/I), 644. – Gemeint war damals die Beteiligung der Kirchen am Antirassismusprogramm.

7 Aus den Gemeinden und Gruppen, vor allem ESG.

8 G. Krusche, Das ökumenische Engagement des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, in: Trutz Rendtorff (Hg.), Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien. Vorträge und Diskussionen eines Kolloquiums in München, 26.–28. März 1992, Göttingen 1993, a.a.O., 145.

9 Also zum ARP, zu den Menschenrechten, zur Friedensfrage etc.

10 Zur Gesamtproblematik der III. Barmer These, vgl. A. Burgsmüller (Hg.), Kirche als „Gemeinde von Brüdern“ (Barmen III), Bd. 1: Vorträge, Bd. 2: Votum des Theologischen Ausschusses der EKU, Gütersloh 1980, dort: G. Krusche, Die institutionelle Wirklichkeit in der DDR, a.a.O., 37–46.

11 Erinnerung und Vermächtnis, hg. vom Nationalrat der Nationalen Front der DDR, Staatsverlag der DDR, Berlin 1975, 19.

[12] Vgl. den Briefwechsel zw. Pfarrer Luckau und OKR Pabst vom Sekretariat des BEK in Berlin, EZA Berlin 101/1094.

[13] Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirche und Christen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR, in: Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des BEK in der DDR. Im Auftrag des Rates der EKD hg. von Christoph Demke, Manfred Falkenau, Helmut Zeddies, Leipzig 1994, 172–192, a.a.O., 189 f.

[14] Dazu ist erschienen: Siegfried Bräuer/Clemens Vollnhals (Hg.), „In der DDR gab es keine Zensur". Die Evangelische Verlagsanstalt und die Praxis der Druckgenehmigung 1954–1989, Leipzig 1995.

[15] Protokoll d. 10. Tagung der KKL v. 7.1.71, TOP 1 Antirassismusprogramm, EZA Berlin, 101/94. Die Beschlüsse wurden auch veröffentlicht in: Informationen zum ARP (1), hg. v. Sekretariat des BEK, 7ff.

[16] S. Informationen zum ARP (1) und (2).

[17] „Deshalb gibt es keine ewigen Menschenrechte, die jedem Menschen von Natur aus zukommen, sondern es handelt sich immer um Klassenforderungen und – wenn sie juristisch normiert sind – um Klassenrechte. Solange es Klassen gibt, können Menschenrechte nur als Klassenrechte existieren und verwirklicht werden" (Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie, Berlin [5]1981, 209). In der 2. Auflage von 1974 sucht man das Stichwort Menschenrechte noch vergeblich. Eine ähnliche Entwicklung war abzulesen an: Georg Klaus/Manfred Buhr (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Berlin 1969, Berlin [11]1975. Während in den früheren Auflagen statt von Menschenrechten von „Grundrechten" die Rede ist, findet sich derselbe Sachverhalt von der 11. Auflage an unter dem Stichwort „Menschenrechte".

[18] E. Poppe, Menschenrechte – eine Klassenfrage, Berlin 1971.

[19] H. Klenner, Marxismus und Menschenrechte, Berlin 1982.

[20] Resolution zur Frage der Menschenrechte, in: Evian 1970. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des LWB, Witten/Frankfurt a.M./Berlin 1970 (epd-Dok Bd. 3), a.a.O., 191ff.

[21] S. Anm. 1.

[22] Rudolf Mau, Eingebunden in den Realsozialismus? Die Evangelische Kirche als Problem der SED, Göttingen 1994, 145 f.

[23] R. Mau, a.a.O., 145. Quelle: BA Potsdam 0–4, 417; Einschätzung des Materials des Nationalkomitees des LWB in der DDR, Sorge usw., 15.3.1973, 14 S.

[24] R. Mau, a.a.O., 146.

[25] Mit diesen Worten referierte er damals die Reaktionen aus dem Hause des Staatssekretärs für Kirchenfragen gegenüber dem Vorsitzenden des Studienausschusses. Inzwischen ist diese Reaktion auch aktenkundig, s. G. Besier, Der SED-Staat und die Kirche, a.a.O., 172 f. Heidlers Niederschrift s. LKA Hannover, D 15/XII, K 102/5910/A 1.

[26] S.o., R. Mau, Eingebunden in den Realsozialismus?, a.a.O., 144–148.

[27] Schreiben Lingners an Schönherr v. 17.3.75, EZA Berlin, 4/92/1.

[28] G. Krusche, Menschenrechte in theologischer Perspektive, in: Menschenrechte in christlicher Verantwortung, a.a.O., 66.

[29] Ulrich Scheuner, Das Problem der Gewalt und der gewaltsamen sozialen Veränderung in der ökumenischen Diskussion, ÖR 20 (1971), 126ff.

[30] Die Ergebnisse sind zusammengefasst in dem Bericht über eine LWB-Konsultation über Menschenrechte in Genf v. 29. Juni–3. Juli 1976: „Theologie der Menschenrechte", Genf 1977.

[31] S. dazu: W. Huber/H.E. Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart/Berlin 1977.

[32] S. Christa Lewek, Aufgaben und Ergebnisse der Arbeitsgruppe Menschenrechte des Bundes der Evangelischen Kirchen, in: epd-Dok 35/91.

[33] Auch hier gab es also wieder personelle Überschneidungen zwischen dem ARP und der Menschenrechtsarbeit im BEK, denn die Personaldecke im BEK war kurz.

[34] S. epd-Dok 5/75 (20.1.75).

[35] S. dazu Christa Lewek, Aufgaben und Ergebnisse der Arbeitsgruppe Menschenrechte des Bundes der Evangelischen Kirchen, epd-Dok 35/91, a.a.O., 10.

[36] M. Stolpe, Anmerkungen zu Kirchenpolitik und Menschenrechtsverantwortung in den Kirchen des Bundes, in: Die Kirchen und die Menschenrechte, epd-Dok 16/93, 11ff, a.a.O., 12.

[37] Recht auf Leben, Recht auf kulturelle Identität, Recht auf Teilhabe (Partizipation), Recht auf persönliche Würde, Recht auf religiöse Freiheit, das die freie Wahl einer Religion und eines Glaubens beinhaltet, einschließlich der Möglichkeit, sich öffentlich oder privat, einzeln oder in Gemeinschaft dazu zu bekennen.

[38] Theologische Basis der Menschenrechte. Reformierter Weltbund. Theologische Konsultation, London, 18.–21. Februar 1976.

[39] Daressalam 1977. 6. Vollversammlung Lutherischer Weltbund. In Christus – eine neue Gemeinschaft, Frankfurt o.J., Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität, a.a.O., 212.

[40] Der Lutherische Weltbund, theologische Perspektiven der Menschenrechte, Bericht einer LWB-Konsultation über Menschenrechte, Genf, 29. Juni – 3. Juli 1976, Genf 1977.

[41] Theologische Perspektiven, a.a.O., 21.

[42] G. Krusche, Chr. Lewek, M. Stolpe, H. Zeddies waren auf beiden Seiten beteiligt.

[43] Zur theologischen Relevanz der Menschenrechte. Beitrag der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ausschusses Kirche und Gesellschaft und des Sekretariats des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR vom Juni 1974 zur Menschenrechtskonsultation des ÖRK in St. Pölten, in: Menschenrechte in christlicher Verantwortung, 49 – 50.

[44] G. Krusche, Menschenrechte in theologischer Perspektive, a.a.O., 66. Diese Sätze wurden aufgrund von Erfahrungen bei Diskussionen mit Vertretern osteuropäischer Kirchen, bes. aus der Sowjetunion und Rumänien formuliert.

[45] M. Stolpe, Universale Menschenrechte, in: Menschenrechte in christlicher Verantwortung, 51 – 62, a.a.O., 54: „Die universalen Menschenrechte sind unteilbar."

[46] Bereits am 1. Oktober 1975 begann eine europäische Konsultation über die Schlussakte von Helsinki in Buckow/Märk. Schweiz, die vom BEK ausgerichtet wurde.

[47] S. Anm. 32.

[48] Chorin I 1984, Chorin II 1985, Chorin III 1987, Chorin IV 1989, Chorin V 1991 (Schlussauswertung), s. epd-Dok 35/91.

[49] So genannt nach dem Tagungsort (mit einer Ausnahme).

[50] S. dazu: Heino Falcke, Unsere Verantwortung für Umwelt und Zukunft des Menschen, Mitteilungsblatt des BEK 1978/3, abgedr. in: Sekretariat des BEK (Hg.), Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente des BEK, Berlin 1981, 250 ff.

[51] Vgl. dazu jetzt: Anke Silomon, Synode und SED-Staat. Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Görlitz vom 18.–22. September 1987. Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, Band 24, Göttingen 1997.

[52] Dies war das Thema einer Arbeitsgruppe der Ökumenischen Versammlung im konziliaren Prozess.

[53] Siehe dazu die Beiträge in: Menschenrechte in christlicher Verantwortung, [2]1981 (s. Anm. 1).



Die Schlussakte von Helsinki und die Diskussion im ÖRK um die Verletzung der Religionsfreiheit in Ost- und Mitteleuropa 1975–1977[1]

VON KATHARINA KUNTER

Im August 1975 wurde nach fast dreijährigen diplomatischen Verhandlungen die Schlussakte von Helsinki von den Staats- und Regierungschefs der 35 Teilnehmerstaaten der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) unterzeichnet, die den Höhepunkt der Entspannungspolitik zwischen Ost und West markierte. Für die kirchliche Diskussion besonders bedeutsam ist das vom Vatikan eingebrachte Prinzip VII der Prinzipienerklärung geworden, das die Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, darunter auch die Religionsfreiheit, postuliert.

Während die westliche Medienöffentlichkeit die Unterzeichnung der Schlussakte zunächst größtenteils reserviert und skeptisch aufnahm, hatten sich die Kirchen schon seit einigen Jahren bemüht, eigene Akzente im gesamteuropäischen Entspannungsprozess zu setzen. Den Auftakt für die weitere Diskussion der Helsinki-Ergebnisse bildete nun die Ende Oktober 1975 einberufene Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zum Thema „Die KSZE und die Kirchen" in Buckow (DDR). Doch während hier – nicht ohne staatliche Einflussnahme – eher die unstrittigen Aspekte der Schlussakte von Helsinki diskutiert und ausgearbeitet wurden und die Tagung insgesamt eher auf entgegenkommende Konsensformulierungen der staatlichen Außenpolitik der sozialistischen Länder hin orientiert war, kam zu Beginn der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Nairobi (23. November–10. Dezember 1975) das enorme Konfliktpotential der Schlussakte von Helsinki deutlich zutage.

1. Der Offene Brief von Gleb Yakunin und Lev Regelson

In Nairobi hatten die beiden Mitglieder der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) Gleb Yakunin und Lev Regelson einen offenen Brief in der Konferenzzeitung Target abdrucken lassen, in dem sie den ÖRK aufforderten, die Einschränkung der Religionsfreiheit in der UdSSR offiziell zu verurteilen.

Damit stand die Vollversammlung vor einer schwierigen Situation: Sollte der ÖRK nun offiziell Stellung zur Verletzung der Religionsfreiheit in Osteuropa beziehen, auch wenn man in Genf annahm, dass sich dadurch die religiöse Situation für die Kirchen und Gläubigen in den betreffenden Ländern eventuell noch verschlechtern würde?

Verschärft wurde dieser Konflikt zusätzlich noch durch die deutlichen Vorwürfe westlicher Medien, daß sich der ÖRK seit seinem Einsatz für das Antirassismusprogramm und seinen Stellungnahmen gegen das Apartheidsregime in Südafrika zunehmend einseitig für kommunistische Positionen gegen den Westen einsetze.

Ohne an dieser Stelle ins Detail der Verfahrensformalia gehen zu wollen[2], lässt sich als Ergebnis von Nairobi festhalten: Weil am Ende der Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, zustimmte, die entsprechenden Passagen der Schlussresolution so zu formulieren, dass sich die Vertreter der ROK nicht angegriffen fühlten, hieß es in der angenommenen ÖRK-Erklärung zur KSZE schließlich lediglich: *„Die Vollversammlung hat auf die Debatte über die angebliche Verweigerung der Religionsfreiheit in der UdSSR beträchtliche Zeit verwandt."**

Und am Ende der Erklärung formulierte der Abschnitt 12 noch einmal abstrakt, dass die Ökumene Christen aus beiden politischen Lagern Europas verbinde und dass sie als Glieder des Leibes Christi nicht schweigen dürften, wenn sich in der Welt Probleme ergäben, – die gegenseitige Beratung müsse jedoch Ausdruck christlicher Liebe sein.

Schließlich erteilte die Vollversammlung im letzten Abschnitt Potter den Auftrag, nach Nairobi ausführlichere Befragungen über die Verletzung der Religionsfreiheit in den Signatarstaaten des Abkommens von Helsinki einzuleiten und einen ersten Bericht bei der Zentralausschusstagung im August 1976 zu erstatten.

---

* *Anmerkung der Redaktion:* Im englischen Text steht „... the *alleged* denials of religious liberty ..." Der Bergriff „alleged" ist neutraler als der deutsche Begriff „angeblich". Während „angeblich" eher den Beiklang einer fälschlichen Behauptung hat, umschreibt „alleged" wertfrei eine Behauptung, über deren Wahrheitsgehalt noch nicht entschieden ist. So kann es auch im Sinne unseres „mutmaßlich" für einen Verdächtigen verwendet werden, der noch nicht gerichtlich verurteilt ist.

2. Die Perspektive der Vertreter für Kirchenfragen in den sozialistischen Ländern

Nairobi hatte einer breiteren Öffentlichkeit verdeutlicht, wie schwierig sich im ÖRK die Thematisierung von Einschränkungen der Religionsfreiheit erwies. Die unterschiedlichen Haltungen, wie sie von den verschiedenen Mitgliedern der Ökumene zum Umgang mit den Kirchen in Mittel- und Osteuropa vertreten wurden, verhinderten daher klare Stellungnahmen oder gar eine einheitliche Strategie.

Sicherlich bedarf diese Handlungsunfähigkeit des ÖRK und seine mangelnde Unterstützung osteuropäischer Menschen- und Bürgerrechtler nach wie vor der kritischen Aufarbeitung. Doch sollte gleichzeitig nicht übersehen werden, dass gerade diese Unberechenbarkeit und Uneindeutigkeit der Ökumene den staatlichen Vertretern für Kirchenfragen in den sozialistischen Ländern auch besondere Probleme bereitete.

Dort wurden nämlich die Diskussionen in Nairobi und das Verhalten der landeseigenen Kirchenvertreter genau registriert und analysiert.[3] Die Staatsvertreter beschrieben die Vorgänge als geplant und vorsätzlich und versuchten immer wieder, eine Taktik ausfindig zu machen. So hieß es beispielsweise: *„Sekretäre des ÖRK und Vorsitzende der Kommissionen reisten in die Sowjetunion in dem Bestreben, Instruktionsreisen in einigen Rayons durchzuführen. Sie erhoben die Forderung nach Gesprächen an der Basis. In einigen Gesprächen haben sie ihre Unzufriedenheit gegen die Bürokratie zum Ausdruck gebracht, die lediglich den Willen ihrer Regierung erfüllen würde. Sie strebten, so haben sie gesagt, Gespräche mit ganz normalen Gläubigen an. Es gab gewisse Signale, daß Angriffe auf die Sowjetunion vorbereitet werden sollten. Es kam eine ganze antikommunistische Welle, die hauptsächlich auf die Problematik der Menschenrechte gerichtet war. Wir haben gespürt, daß der Weltkirchenrat an der antikommunistischen Kampagne mitgewirkt hat…"*

An Zitaten wie diesem wird deutlich, dass die staatlichen Kirchenvertreter die Kontroversen im ÖRK letztlich auf persönliche Rivalitäten zu reduzieren versuchten und nicht vor dem Einsatz von Verleumdungskampagnen zurückschreckten: *„Wir wussten, daß es unter den Führungskräften in Genf keine Einheit gibt. Es kämpfen z.B. Lukas Vischer und Dr. Potter gegeneinander. Unsere Vertreter in Genf hatten den Auftrag, aktive diplomatische Arbeit zu leisten. Sie sprechen gegenwärtig sogar schon von einer Krise in der Leitung. Potter ist der Ansicht, daß das alles gegen ihn persönlich gerichtet worden ist. Damit gibt er seinen amerikanischen Komplex*

zu. Wir haben nicht die Absicht, dass aus einem Potter ein Vischer wird. Uns ist ein dummer Feind lieber als ein kluger. Wir sind auch nicht an einer normalen Lage interessiert. Soll man doch ruhig uneinig sein."

Die sehr viel komplexeren Zusammenhänge erfassten die Staatsvertreter der sozialistischen Staaten mit einer solch reduzierten Wahrnehmung jedoch nicht. Und schon gar nicht konnten sie glauben, dass die offenen Diskussionen im ÖRK schon alles wären und nicht wenigstens noch eine Geheimstrategie im Verborgenen geplant wurde.

3. Die kontroversen Positionen im ÖRK

Und doch zeigen sowohl die veröffentlichten Dokumente zu Nairobi als auch die internen Archivbestände des ÖRK: Das, was die Staatsämter für Kirchenfragen in den sozialistischen Staaten suchten, konnte im ÖRK nicht gefunden werden. Denn im Grunde genommen gab es nichts, was verborgen oder zurückgehalten werden musste. Selbstverständlich schließt dies interne Besprechungen mit der einen oder anderen Differenzierung oder Personalisierung nicht aus. Gerade jedoch im Hinblick auf eine ehrliche und wahrhaftige Aufarbeitung der Ostpolitik des ÖRK ist die zur Zeit gerne geäußerte Argumentation, nämlich dass der ÖRK seine wesentlichen Entscheidungen aus Rücksichtnahme geheim habe fällen müssen, anhand der Quellen entschieden zurückzuweisen (was selbstverständlich die kritische Analyse von Denk- und Handlungsmustern nicht ausschließt).

Vielmehr lag die Problematik um die Verletzung der Religionsfreiheit in den sozialistischen Staaten offen zutage und mit ihr die kontroversen Positionen und ihre Vertreter. Dabei zeichneten sich bei der Frage, wie man sich für die ost- und mitteleuropäischen Kirchen in der ökumenischen Gemeinschaft einsetzen könne, vor allem zwei Richtungen ab:

Auf der einen Seite standen diejenigen, die für eine offene Diskussion des ÖRK über die Verletzung der Religionsfreiheit in der UdSSR, aber auch in den anderen osteuropäischen Staaten plädierten. Hierzu gehörten z.B. der Generalsekretär der Nederlandse Hervormde Kerk, Albert van den Heuvel, der sich besonders für die direkt nach Nairobi ihres Amtes enthobenen russischen Priester Yakunin und Dudko einsetzte, und der Schweizer Lukas Vischer, Direktor der ÖRK-Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung („Faith and Order"). Aber auch die Mitarbeiter des schweizerischen Instituts „Glaube in der 2. Welt" oder das englische „Keston-College" spielten hier eine wichtige Rolle. Sie versuchten, sich durch

Briefe und eine gezielte Öffentlichkeitsarbeit für sowjetische Dissidenten, verfolgte oder inhaftierte Kirchenmitglieder bei den verantwortlichen Politikern einzusetzen und bemühten sich um persönliche Kontakte mit Oppositionellen und Kritikern.

Diesen Ansatz kritisierten Leopoldo Niilus und Dwain Epps von der Commission of the Churches on International Affairs (CCIA). Ihrer Meinung nach war es wichtiger, die offizielle Position der Russisch-Orthodoxen Kirche zu stärken, da sonst schnell die kirchliche Gemeinschaft zerstört werden könne und den Betroffenen eher Schaden als Nutzen zugefügt würde. Zudem wollte man bei der CCIA – in Anlehnung an den Menschenrechtskatalog, den die Konsultation über „Menschenrechte und christliche Verantwortung" in St. Pölten erarbeitet hatte[4] –, die Religionsfreiheit nur im Kontext der gesamten Menschenrechte und in ihren globalen Bezügen betrachten und auf keinen Fall als ein separates oder primäres Anliegen, dem außerdem von Ländern der Dritten Welt der Vorwurf des Eurozentrismus gemacht werden konnte.

4. Die weitere Diskussion im ÖRK

Nach Nairobi war Potter von vielen Seiten angegriffen worden. Auf der einen Seite warfen ihm verschiedene Westeuropäer Kommunismushörigkeit vor, auf der anderen Seite unterstellten ihm Vertreter aus den sozialistischen Staaten eine gezielt antikommunistische Strategie, hinzu kamen subtile Verleumdungen in der sozialistischen Presse.

So stand die CCIA als beratende Organisation für Potter vor einer komplexen Aufgabe, zumal die Zeit bis zur Zentralausschusstagung des ÖRK im August 1976 drängte. Im März 1976 zeichnete sich allmählich die Richtung ab, die künftig Diskussionen zur Religionsfreiheit in Osteuropa bestimmen sollte. Demnach war öffentliche Kritik und Auseinandersetzung mit der ROK und den anderen Kirchen aus sozialistischen Ländern abzulehnen, da dies die bestehenden Fronten weiter verhärten würde. Vielmehr sollte den osteuropäischen Kirchen die Gelegenheit gegeben werden, ihre Dialogfähigkeit in der Ökumene unter Beweis zu stellen. Schließlich stimmte man auch darin überein, die Religionsfreiheit in den größeren Kontext der Sektion 5 von Nairobi einzubinden, deren Thema „Strukturen der Ungerechtigkeit und der Kampf um Befreiung" war. Durch diese formale Beschränkung könne, so meinte man beim ÖRK, z.B. verhindert wer-

den, daß die beiden unterschiedlichen Gesellschaftssysteme in Europa gegeneinander ausgespielt würden.

Nachdem die Konsultation für den 24.–28. Juli 1976 in Montreux festgelegt worden war, verschickte Potter am 19. März 1976 an alle Mitgliedskirchen der 35 Signatarstaaten einen Brief mit fünf Fragen, anhand derer die Kirchen über ihre bislang gemachten Erfahrungen mit der KSZE-Schlussakte berichten sowie über Einschränkungen der Religionsfreiheit Auskunft geben sollten.[5] Schon aus diesen Fragen ging hervor, daß die Gespräche in Montreux von den eigenen Versäumnissen und von der Kritik im eigenen Land ausgehen sollten und dass damit der Frage nach der Religionsfreiheit keine Priorität eingeräumt werden sollte. Auch die Hintergrundmaterialien deuteten an, dass Montreux kein zweites Tribunal gegen die Unterdrückung von Religionsfreiheit werden sollte. Dementsprechend prägten schließlich zwei inhaltliche Aspekte die Diskussionen:[6]

So ging es einerseits um Überlegungen, wie ein gemeinsames Verständnis von Religionsfreiheit erarbeitet werden könnte. Doch sobald die Rede auf konkrete Einschränkungen von religiösen Rechten in Osteuropa kam, protestierten östliche Kirchenvertreter wie beispielsweise der Ungar Bartha oder der Bulgare Pakratti umgehend und betonten, wie unproblematisch sich christliches Gemeindeleben in ihren Ländern vollziehe. Unsachlich, aber stark den Antikommunismus des Westens anklagend und sich selbst rechtfertigend, versuchten sie, die ökumenische Diskussion um die Religionsfreiheit in Osteuropa als Ausdruck propagandistischen Feindbild-Denkens zu interpretieren. Demgegenüber gab es aber auch von Orthodoxen wie Bichkov oder Borovoi erste, vorsichtige Signale für das aufrichtige Bemühen, sich mit konstruktiven Beiträgen für sachliche Verständigungen einzusetzen.

Daneben tauchte aber auch die Frage nach der Urteils- und Kritikfähigkeit gegenüber sich selbst und dem eigenen Kontext auf: Wie sollten negative Äußerungen zu Versäumnissen und Problemen im eigenen Land aufgefaßt werden? Und gehöre kritische Solidarität nicht unmittelbar zum Wesen christlicher Existenz?

5. Der ÖRK in der öffentlichen Wahrnehmung

In der Öffentlichkeit war nur sehr wenig über die Diskussionen von Montreux bekannt geworden. Mit um so größerer Aufmerksamkeit ver-

folgten daher die kirchlichen und nichtkirchlichen Medien die Zentralausschusstagung des ÖRK vom 10.–18. August 1976 in Genf.

Die meisten westlichen Medienvertreter rechneten sogar fest damit, dass in Genf die kontroversen Diskussionen von Nairobi erneut aufgenommen, fortgesetzt und schließlich mit einer deutlichen Stellungnahme des ÖRK gegen Menschenrechtsverletzungen in Osteuropa abgeschlossen würden. Doch diese hohen, letztlich unrealistischen Erwartungen führten dazu, dass der Verlauf und die Ergebnisse der Genfer Tagung am Ende von allen Beobachtern als Enttäuschung gewertet wurde.[7]

Denn im Grunde genommen war die wesentliche Entscheidung für die weitere Osteuropapolitik eben doch schon in Nairobi gefallen: Zu einer universellen Anmahnung der Menschenrechte konnten sich die Delegierten nicht durchringen, so dass als einigendes Band nur die Erkenntnis blieb, dass es den Christen doch wohl eher schade als nütze, wenn der ÖRK die Einschränkungen der Religionsfreiheit in den sozialistischen Ländern zu lautstark und offen thematisiere. Folgerichtig könne man den dortigen Glaubensfreunden lediglich Hilfestellungen zum eigenen Fragen und Nachdenken über die Menschenrechte geben, ohne sich direkt aus Genf an diesem Prozess zu beteiligen.

Gleichwohl trafen die Medienvorwürfe, die von Potters angeblich einseitiger politischer Wahrnehmung und dem außenpolitischen Parteigängertum der Orthodoxen Kirchen schrieben, nur einen Teilausschnitt der wesentlich komplexeren Situation in der Ökumene. Denn zum einen entschieden sich in Genf auch die Kritiker der bisherigen Menschenrechtspolitik des ÖRK für den Weg der „stillen Diplomatie", wie er im übrigen auch von zahlreichen westeuropäischen Politikern praktiziert wurde. Zum anderen waren die nichtrussischen Kirchenvertreter Osteuropas nicht unzufrieden mit den Ergebnissen von Montreux und Genf, denn für sie schien es bereits ein wichtiges Resultat zu sein, dass das Thema Menschenrechte nicht mehr so schnell von der ökumenischen Tagesordnung verschwinden würde und sich damit möglicherweise für die Heimatkirchen Spielräume gewinnen ließen, um die Menschenrechtsdiskussion in den eigenen Ländern gegenüber den politischen Autoritäten legitimieren zu können – wie das der Kommentator der Süddeutschen Zeitung zusammenfasste.

6. Das Menschenrechtsprogramm zur Verwirklichung der KSZE-Schlussakte

Mit den Empfehlungen der Genfer Zentralausschusstagung 1976 entschied sich der ÖRK dafür, die eigene Beschäftigung mit den auf Europa bezogenen Menschenrechtsfragen im Kontext der Schlussakte von Helsinki aufzugeben.[8] Als Alternative sprach man nun in Genf davon, wie notwendig die „Globalisierung" des ökumenischen Menschenrechtsengagements sei und begann im April 1977 mit ersten Gesprächen zur Einrichtung einer Beratergruppe für Menschenrechtsfragen. Diese sollte international ausgerichtet sein, aus zwei bis drei Vertretern verschieden aufgeschlüsselter Regionen bestehen und weder Europa noch den Ost-West-Gegensatz hervorheben.[9]

Das zweite Montreuxkolloquium (12.–15. Juli 1977) erarbeitete schließlich Empfehlungen für ein Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Verwirklichung der Schlussakte von Helsinki. Trotz berechtigter Einwände und gegen den teilweise massiven Widerstand der skandinavischen, aber auch der niederländischen Kirchenvertreter, wurde dieses Programm dann der KEK übergeben.

7. Fazit

Ich kehre noch einmal zur Diskussion in Nairobi 1975 um die Verletzung der Religionsfreiheit in der UdSSR zurück. Vor dem Hintergrund der sich daran anschließenden Aktivitäten in Genf und Montreux lässt sich Nairobi nicht als Kompromiss bezeichnen. Vielmehr stellte die Auseinandersetzung wichtige Weichen für die weitere Osteuropapolitik des ÖRK: Mit der Übergabe des Menschenrechtsprogramms an die kirchlichen Regionalorganisationen – in diesem Fall an die KEK – kam deutlich zum Ausdruck, dass spätestens zu diesem Zeitpunkt das Thema Menschenrechte und KSZE in Europa keine zentrale Stellung mehr im ÖRK besaß.

Nairobi war aber auch eine Entscheidung für einen aus heutiger Sicht problematischen Weg der globalen Betrachtungsweise von Menschenrechten, mit der streckenweise das im Grunde genommen unpolitische Konzept einer Interdependenz von individuellen und sozialen Menschenrechten einherging. Diese globale und abstrakte Betrachtungsweise negierte aber die Eingebundenheit der Kirchen in die politische Bipolarität, nivellierte so die politischen Differenzen zwischen Ost und West und führte damit auch zur Verharmlosung des Ost-West-Konfliktes. Zudem verhinderte sie das

bewusste Sicheinlassen auf die konkreten Schwierigkeiten der Ost-West-Beziehungen und vergab sich dadurch die Chance, den Menschen in Ost- und Mitteleuropa eine vertrauenswürdige Alternative der Politikgestaltung anzubieten.

ANMERKUNGEN

1 Die folgenden Ausführungen wurden am 29. Mai 1999 auf der Tagung „Der ÖRK in den Konflikten des Kalten Krieges" der Evangelischen Akademie Mülheim an der Ruhr in der AG 1 (Der ÖRK herausgefordert durch politische Krisensituationen) in der vorliegenden Form mündlich vorgetragen. Sie stellen eine Zusammenfassung dar von K. Kunter, Die Kirchen im KSZE-Prozeß 1968–1978, Stuttgart 1999. Hier auch weitere Nachweise.

2 Vgl. hierzu und im folgenden H. Krüger / W. Müller-Römheld (Hg.), Bericht aus Nairobi. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi, 23. November – 10. Dezember 1975, Frankfurt am Main 1976.

3 SAPMO (Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv) IV B2/14/73, 18.

4 Der Katalog von sechs Basisrechten umfasste: 1) Recht auf Leben und Arbeit, 2) Recht auf kulturelle Identität, 3) Recht auf Teilhabe an der Entscheidungsfindung innerhalb der Gesellschaft, 4) Recht, anderer Meinung zu sein, 5) Recht auf persönliche Würde, 6) Recht auf religiöse Freiheit.

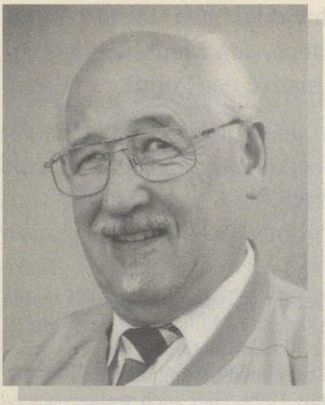
5 Vgl. den Brief Potters vom 19.3.1976 in: *The Churches in International Affairs* 1974–1978, 163–166. Vgl. auch EPS Nr. 9, 29.3.1976 sowie EPD Nr. 13, 31.3.1976, 7 f.

6 Vgl. hierzu und im folgenden den Bericht der CCIA über das Kolloquium in Montreux „Perspectives on CSCE and the Churches", in: Archiv der CCIA, Helsinki Colloquium, Montreux, July 24–28.

7 Vgl. etwa SZ, 14. August 1976, FAZ, 19. August 1976.

8 Siehe auch E. Krüger, „Kirchen, KSZE und Menschenrechte", in: ÖR 36 (1987), 289–302.

9 Vgl. Arbeitspapier „Terms of Reference: Advisory Group on Human Rights" in: Archiv der CCIA/Montreux 1977/Church Replies.



„Mit einer Hand kann man nicht klatschen."
(Karibisches Sprichwort)

Die „Budapest-Treffen" zwischen 1975 und 1982 – ein Kapitel „Ost-Politik" des Ökumenischen Rates der Kirchen

VON JOHANNES ALTHAUSEN

Im Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver 1983 ist protokolliert: „In der Zeit von 1977 bis 1983 ließen sich bedeutsame Verbesserungen in den Beziehungen zu Mitgliedskirchen in Osteuropa und anderen Regionen feststellen. Die Erfahrung in Osteuropa hat sich als wertvoll für die geistliche Bereicherung und die größere Bewusstheit von Leben und Handeln der Kirche sowie im Hinblick auf gegenseitige Unterstützung erwiesen. Angesichts dieser Erfolge erkennen wir, wie wichtig es ist, regelmäßig Regionalkonsultationen durchzuführen und auch Gelegenheit zum Erfahrungsaustausch unter Mitgliedskirchen in verschiedenen Lebensumständen zu schaffen."[1]

35 Jahre nach Gründung des ÖRK und 22 Jahre nach Aufnahme der osteuropäischen Orthodoxie in den Rat muss ausdrücklich von der Vollversammlung festgestellt werden, was eigentlich selbstverständlich ist. Die hier genannten Beziehungen waren und sind immer auffallend sensibel. In der Zeit der Ost-West-Konfrontation werden sie besonderen Spannungen ausgesetzt. Die Begegnungen, die als „Budapest-Treffen" bezeichnet werden, stellen ein Kapitel ökumenischer „Ostpolitik" dar, das weithin nicht genügend bekannt ist. Im folgenden soll versucht werden, diese Begegnungen osteuropäischer Kirchenführer im Zusammenhang darzustellen. Viele Einzelheiten und Hintergrundinformationen lassen sich heute nicht mehr aus Dokumenten belegen. Um so wichtiger könnten Zusammenhänge und Erklärungsversuche sein, die sich aus den an den Konferenzen direkt oder indirekt beteiligten Zeitzeugen erschließen.

1. Mitte Oktober 1975, sechs Wochen vor Beginn der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi, fahren einige der von den DDR-Kirchen benann-

ten Teilnehmer der Vollversammlung zu einer Vorbesprechung nach Budapest. Sie sind dazu vom Vorsitzenden des ÖRK in Ungarn, Bischof Dr. Bartha, eingeladen. Die Gesprächspartner aus der DDR sind: Oberlandeskirchenrat Ulrich von Brück, Generalsuperintendent Dr. Gottfried Forck, Frau Christa Grengel und Oberkirchenrat H. Mitzenheim.[2] Die Reise nach Budapest scheint zu diesem Zeitpunkt für die leitenden Instanzen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) wichtig gewesen zu sein. Das zeigt die relativ „hochrangige" Besetzung der Reisegruppe.

Von Brück war Bevollmächtigter der Aktion „Brot für die Welt" und so auch insbesondere an der Verwirklichung des Antirassismus-Programms in der DDR beteiligt. In seiner Person würde ein wesentlicher Beitrag der DDR-Kirchen für die ökumenische Bewegung präsent sein. Forcks Beitrag würde sicher die theologische Vorarbeit der Vollversammlung vertiefen helfen, hatte er sich doch in der DDR ausführlich zu dem Gesamtthema „Jesus Christus befreit und eint" in einer Auseinandersetzung mit einem gewagten Referat von Dr. Michael Knoch hervorgetan. Frau Grengel war Referentin im Bundes-Sekretariat und dort für die Kommission „Zeugnis und Gestalt der Gemeinde" zuständig. Die hatte sich um das Programm der Gemeindeseminare zum Thema „Heil heute" (Thema der Weltmissionskonferenz von Bangkok, 1972/73) seit 1971 besonders bemüht und von daher mitteilenswerte Erfahrungen bei der Einbeziehung der Gemeinden in die ökumenische Arbeit gemacht. Außerdem hatte der ÖRK Frau Grengel in einen Vorbereitungsausschuss für die 5. Vollversammlung berufen. Das Bundessekretariat hatte darum entschieden, dass sie auch innerhalb des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) neben OKR Pabst für diese Vorbereitung zuständig sein sollte. Oberkirchenrat Mitzenheim war Leiter des Landeskirchenrates in Eisenach und setzte die Thüringer Tradition der Beziehungen nach Ungarn fort.

Dennoch – so wichtig es gewesen sein mag, die Gespräche aufzunehmen oder fortzusetzen – selbstverständlich waren sie nicht. Nachdem die Einladung aus Ungarn vorlag, hatten Verhandlungen eingesetzt, die vor allem sicherstellen sollten, dass solche multilateralen Kontakte der Kirchen aus den sozialistischen Ländern im Sinne des Ökumenischen Rates lägen und nicht als antagonistische Gruppenbildung missverstanden werden könnten. Die Leitung des BEK war außerdem nicht daran interessiert, dass die Christliche Friedenskonferenz (CFK) einlud. Da im Nachgang zur Weltmissionskonferenz in Bangkok an der Jahreswende 1972/73 von evangelikaler Seite besonders in Amerika und der Bundesrepublik Deutschland

ohnehin separierende Tendenzen in der ökumenischen Bewegung auftraten, sollte jeder Verdacht vermieden werden, als würde etwas Ähnliches in Osteuropa versucht.[3] Den Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, erreichte daher die Bitte, die Einladung zu dem Treffen in Budapest auszusprechen.[4] Er entsprach ihr, und auch der Ökumenische Rat der Kirchen in Ungarn war damit einverstanden. Dieser hatte soeben „offizielle" Beziehungen zum Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR aufgenommen. Anfang Oktober 1975 weilte eine Delegation des Bundes unter Leitung des Präses des Bundes, Bischof Braecklein, in Ungarn. Bei ihrem Empfang klangen die Probleme noch deutlich an. Aber sie waren gelöst, und so kam es zu der gemeinsamen Nairobi-Vorbereitung drei Wochen später, wenn auch nun wegen der knappen Zeit nur mit einigen der vorgesehenen Delegierten. Ergebnisse werden in den einschlägigen Protokollen nicht erwähnt. Den Aufzeichnungen von Frau Oberkirchenrätin Dr. Grengel aber, die mir diese freundlicherweise zur Einsichtnahme zur Verfügung gestellt hat, ist zu entnehmen, dass in Anwesenheit von Dr. Konrad Raiser eine intensive Arbeit geleistet worden ist, bei der auch ausführlich über die Situation in Afrika gesprochen wurde. Interessant ist auch, dass der Vorsitzende des ÖRK in Ungarn, Bischof D. Tibor Bartha, die Tagung doch in Zusammenhang stellt mit den Kirchenführertreffen in Moskau, die im Zusammenhang mit der dortigen Tagung der Friedenskräfte 1974 stattgefunden hatten. Die Ökumenische Kommission des BEK hatte ihre nächste Sitzung erst nach Nairobi. Da haben sich neue Probleme ergeben.

2. Auch die gemeinsame Nachbereitung der 5. Vollversammlung des ÖRK durch die Delegierten aus den sozialistischen Ländern, die im März 1976 wiederum in Budapest stattfindet, kann nicht ohne Spannungen durchgeführt werden. Wieder geht die Initiative von dem Vorsitzenden des ÖRK in Ungarn, Bischof Bartha, nicht von Genf aus. Diesmal scheint die Einladung von vornherein nicht an den Bund selbst gegangen zu sein. Oberkirchenrat Mitzenheim berichtet im Juni bei einem Treffen der DDR-Teilnehmer der Vollversammlung darüber und betont, dass er privat eingeladen war.[5] Es seien ca. 20 Personen anwesend gewesen und Referate aus der UdSSR, der CSSR, Polen, Ungarn und von ihm selbst gehalten worden. Wichtigstes Ergebnis sei ein Brief an den Zentralausschuss-Vorsitzenden des ÖRK und an den Generalsekretär, in dem intensivere personelle Berücksichtigung der Kirchen aus sozialistischen Ländern in der Arbeit des ÖRK gefordert wurden.[6] Der Brief korrespondiert mit einem Brief der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) an den ÖRK vom Frühjahr 1976.

Beide Schreiben nehmen Bezug auf die Debatten der Vollversammlung in Nairobi, die sich mit den Menschenrechten in der UdSSR beschäftigt haben.[7]

Die Unterzeichnung der KSZE-Akte von Helsinki war erst wenige Monate vorher geschehen. Von ihr ging auch für die Delegierten der 5. Vollversammlung in Nairobi ein hoffnungsvolles Zeichen aus, das zu Entspannung führen und helfen könnte, den Antagonismus zwischen Ost und West zu überwinden. Eine öffentliche Unterstützung war um so wichtiger, als „die Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Glaubensfreiheit" in dem Punkt VII der Grundsätze des Vertragswerkes ausdrücklich erwähnt werden. Der „Weisungsausschuss für Grundsatzfragen III", in dessen Zuständigkeit die Texte fielen, mit denen sich der ÖRK zu politischen Fragen äußern sollte, legte daher am 8. Dezember 1975 dem Plenum ein Dokument vor, das auf der Basis des entsprechenden Sektionsberichtes konkrete Maßnahmen vorschlägt. Ein Abänderungsantrag zweier Westeuropäer wollte einen besonderen Appell an die Regierung der UdSSR einfügen, in dem diese ausdrücklich aufgefordert wird, Grundsatz 7 der Helsinki-Schlussakte zu verwirklichen. Das löste eine öffentliche Debatte aus, die offensichtlich wesentlich mehr Emotionen enthielt, als es das nüchterne zusammenfassende Protokoll des offiziellen Berichtsbandes wiedergeben konnte. Hintergrund waren die von der Tagungs-Zeitung „Target" veröffentlichten Briefe und Appelle zweier Angehöriger der Russischen Orthodoxen Kirche, die gegenüber der Regierung und gegenüber den Kirchen in der UdSSR eine Reihe von Vorwürfen, die die Verletzung der Menschenrechte und die Glaubensfreiheit betrafen, erhoben.[8] Sowohl der Leiter der Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) als auch vier Vertreter der Evangeliumschristen-Baptisten der UdSSR hatten dazu in „Target" Stellung genommen. Metropolit Juvenali, der Leiter der ROK-Delegation, hat sogar eingeräumt, dass hier wirkliche Probleme zur Sprache gebracht wurden, obwohl er die Absender der Briefe auch kritisch sah. Von ihnen gäbe es auch Vorwürfe gegen die Beteiligung der ROK an der ökumenischen Bewegung überhaupt, die lange zurückreichen und ein Teil einer internen Auseinandersetzung seit 1917 sind. Das Schreiben Juvenalis[9] zeigt deutlich, dass die von den Anklägern ausgelöste Debatte ein Problem ist, das durch Interventionen von außen eher verkompliziert als gelöst werden könnte. Es hat freilich dennoch nicht verhindern können, dass die Diskussion im Plenum aufgegriffen wurde, wenn auch nur anhand eines sehr formalen Zusatzantrages, der aber eben auch als eine direkte Anschuldi-

gung der Regierung wie der Kirche in der UdSSR verstanden werden konnte.

Der geschickten Verhandlungsführung der Vollversammlung war es gelungen, am Ende die Zustimmung für einen Text zu erwirken, der von den Antragstellern der ersten Abänderung akzeptiert und fast auch von den Delegierten der ROK angenommen werden konnte. Jedenfalls wird in dem am Ende verabschiedeten Text zur Helsinki-Erklärung über Menschenrechtsverletzungen in der UdSSR in einer Länge gesprochen wie zu keiner anderen Situation. Und wer die genannten Passagen des Sektionsberichtes V daneben liest, wird auch feststellen müssen, dass Vorwürfe, wie sie in den Schreiben aus Moskau in „Target" erhoben wurden, fast wörtlich aufgenommen worden sind, selbst wenn Straße und Hausnummer nicht noch einmal hinzugefügt worden sind. Die konkrete Weiterarbeit wird dann freilich dem Vorsitzenden des Zentralausschusses und dem Generalsekretär aufgetragen. Sie hätten vor allem zur Vermeidung einer erneuten Anheizung des Kalten Krieges geeignete Maßnahmen zu ergreifen. Im Grunde ist aber in Nairobi mehr als eine formale Erledigung der Angelegenheit geschehen. Für den aufmerksamen Leser wird das sogar aus dem nüchternen Protokoll erkennbar.

Es enthält z. B. zwei Voten der abschließenden Plenumsdebatte im Wortlaut. Albert van den Heuvel, leitender Mitarbeiter der Hervormde Kerk in den Niederlanden, hatte vorher zu denjenigen gehört, die ein offenes Wort über die Zustände in der UdSSR für nötig hielten. Die inoffizielle und nicht protokollierte Aussprache bei einem zwischengeschobenen Hearing hat bei ihm einen Lernprozess ausgelöst, den er wie folgt beschreibt: „Ich erfuhr, dass wir unseren russischen Brüdern und uns selbst helfen, wenn wir zwischen allgemeinen und besonderen Problemen unterscheiden. Zweitens habe ich erneut gehört, dass wir über Menschenrechte in Osteuropa nicht sprechen können, sofern wir das nicht unmittelbar mit unserem Kampf um Entspannung und unseren gemeinsamen Friedensbemühungen verbinden; dass wir nicht für Menschenrechte in Osteuropa arbeiten können, wenn wir das nicht in einen Kontext brüderlicher Beziehungen stellen und wenn wir nicht eine Sprache des Respekts und der Sympathie mit all den Kirchen wählen, die in einem anderen Sozialsystem Zeugnis ablegen. Ich habe auch erfahren, dass wir nicht über Einzelfälle sprechen können, ohne besser über Untersuchungen informiert zu sein, die in westlichen und östlichen Ländern wenig bekannt sind. Endlich habe ich erfahren, dass wir keine brüderliche Debatte zusammen führen können, wenn wir nicht unsere

Schwachheit beherrschen. In diesem Dokument werden vier Punkte betont: die Unterschiede in der Situation in den verschiedenen Ländern, die Bestätigung, dass die Kirchen nicht schweigen wollen, der Nachdruck auf Beratung und die Anweisung an den Generalsekretär, dass wir an die Arbeit gehen können."[10] Ein Zeugnis für die Lernvorgänge ist auch das Votum des Vertreters der ROK, Vitali Borovoi, der bereits seit etlichen Jahren im Stab des ÖRK mitgearbeitet hatte. Mit einem deutlichen Unterton der Selbstkritik beklagt er vor allem die Atmosphäre, in der die Debatten geführt wurden. Er bezeichnet sie als eine „Mischung aus Hass, Nervosität, Emotion und Uneinigkeit". Sie sei der eigentliche Grund für die Enthaltung der russischen Delegation bei der Abstimmung. „In einer Atmosphäre der Gleichheit und Brüderlichkeit" werde die ROK immer wieder in Sachen Menschenrechte mitarbeiten.[11]

Das Ereignis ist nun aber freilich auch auf dem Hintergrund der Ost-West-Spannung zu sehen, und das auch nicht nur im Blick auf die siebziger Jahre, sondern auch im Kontext der Entwicklungen in den Beziehungen der östlichen Orthodoxie zum ÖRK seit den vierziger Jahren. Visser 't Hooft hat in seinen Memoiren berichtet, wie es zu der Absage der ROK und anderer östlicher orthodoxer Kirchen für die 1. Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 kam. Dem Absageschreiben aus Moskau sei deutlich zu entnehmen, dass man zu der Absage gezwungen worden sei.[12] Dennoch wird auch der politische Verdacht erhoben, man suche eigentlich so etwas wie eine „imperiale Vormachtstellung des Westens" zu begründen. So sei auch das Ziel der kirchlichen Einheit, das für die Orthodoxie seit 1920 ein gemeinsames Motiv zur Teilnahme an der ökumenischen Bewegung gewesen sei, nicht mehr wirklich im Visier des ÖRK.[13] Die Memoiren zitieren ausführlich das Dokument, mit dem die Vollversammlung in Amsterdam die Vorwürfe aus Moskau beantwortet. Der ÖRK verfolge rein kirchliche Absichten. Er wolle sich auf keinen Fall politisch betätigen. Solche Abwehrhaltung war dem Generalsekretär vor allem wichtig, weil er die rein kirchliche Zielstellung des ÖRK auch gegenüber einem Abgesandten des amerikanischen Präsidenten habe verteidigen müssen, von dem er im Vorfeld von Amsterdam Besuch bekommen hatte, um so etwas wie eine anti-kommunistische Front der Kirchen im ÖRK unter Einschluss der römisch-katholischen Kirche zu schmieden. Das Buch des ersten Generalsekretärs ist ein Jahr vor Nairobi erschienen. Inzwischen war die ROK seit 14 Jahren Mitglied des ÖRK. Für sie und damit auch für die anderen im ÖRK zusammengeschlossenen Kirchen musste sich die Frage

jetzt schärfer stellen. Die ROK hätte mit dem vorgeschlagenen Abänderungsantrag vor allem ihrer eigenen Regierung gegenüber eine Resolution gutgeheißen, die von dieser als Maßnahme des Klassenfeindes verstanden werden musste.[14] Aber auch die anderen haben prüfen müssen, wie sie angesichts des ideologischen Antagonismus zwischen Ost und West in öffentlichen Erklärungen des ÖRK optimal für die Menschenrechte wirksam sein können.

Eigentlich ist nicht einmal der Vorwurf, der ÖRK spiele das gegen den Osten gerichtete politische Spiel des Westens, entscheidend für die Haltung der ROK. Vielmehr scheint es für deren Delegierte in Nairobi wieder einmal vor allem um die Auseinandersetzung mit der internen, wohl halb illegal lebenden Minderheit innerhalb der Kirche zu gehen. Seit 1917 hat sie der Hierarchie vorgeworfen, durch Kollaboration mit dem Staat die Kirche und die Wahrheit verraten zu haben. Möglicherweise hat diese auch bei der Entscheidung 1948 wesentlich zur Verschärfung des Problems beigetragen. 1961 scheint sie jedenfalls beim Eintritt der ROK in den ÖRK auch wieder heftig aufgetreten zu sein, um die Mitgliedschaft zu verhindern. Die Lage war also in Nairobi offensichtlich viel komplizierter, als sie sich den meisten westlichen Delegierten darstellte. Es wäre – so gesehen – auch für die Sache selbst kontraproduktiv gewesen, die Mitgliedskirche in der UdSSR direkt oder indirekt anzuklagen. Mit ähnlichen Auseinandersetzungen scheint es die ROK auch wieder im Jahre 1998 zu tun zu haben. Der ÖRK, d.h. die Mitgliedskirchen, die mit der Schwesterkirche auf einer Vollversammlung zusammenarbeiten, werden in einer solchen Situation sehr viel Sensibilität aufbringen müssen, um ihre Solidarität mit den orthodoxen Mitgliedskirchen aus Osteuropa angemessen beweisen zu können.

3. Die ersten beiden Treffen in Budapest sind nicht mehr als eine mehr oder weniger verbindliche Verständigung zwischen den Delegierten der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi. Zumindest bei den Kirchen in der DDR haben sie nicht dazu geholfen, eine intensivere Fortsetzung der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen in den sozialistischen Ländern Osteuropas künftig für dringend zu halten. Die konfessionellen und historischen Unterschiede wollte man zunächst durch bilaterale Beziehungen besser verstehen und nutzen lernen. Sie wurden mitunter als das wichtigere ökumenische Problem empfunden gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen und den sich hier ergebenden Gemeinsamkeiten. So wird auch bei der erneuten Einladung Bischof Barthas zu einem offiziellen Kirchenführertreffen der Mitgliedskirchen aus den sozialistischen Ländern Ost-

europas anlässlich der Zentralausschusssitzung des ÖRK im Februar 1977 zunächst mehr Zurückhaltung als Zustimmung erkennbar. Sie wird vor allem von Bischof Hempel geübt. Er ist seit Nairobi Mitglied des Zentralausschusses und trifft Bartha bei der genannten Sitzung. Die Einladung hat dieser aber mit Generalsekretär Potter abgesprochen. Und so kann Hempel in einem Brief an den Vorsitzenden der Konferenz der Kirchenleitungen des BEK (KKL), Bischof Schönherr, doch zu einer Teilnahme raten, wenn auch mit deutlicher eigener Reserviertheit.[15] Mitte März liegt dann auch das offizielle Einladungsschreiben von Potter vor. Man wolle etwas tun, um die Beziehungen zwischen den Mitgliedskirchen in den sozialistischen Ländern und dem ÖRK aktiver und effektiver zu gestalten. „Ich bin sicher, dass wir in unseren Gesprächen auch bedenken werden, wie der ÖRK ein besseres Instrument für die Zusammenarbeit der Kirchen aus sozialistischen Staaten mit solchen aus den anderen Teilen der Welt werden kann."[16] Für den ÖRK kann es nicht – wie aus dem Schreiben deutlich hervorgeht – um Repräsentanz gehen, sondern nur darum, den Reichtum und die Erfahrungen aller Kirchen für alle nützlich zu machen.

Vom 29. bis 31. März 1977 treffen die ca. 40 leitenden Persönlichkeiten aus den Mitgliedskirchen in den sozialistischen Ländern in Osteuropa mit dem Vorsitzenden des ÖRK-Zentralausschusses, Erzbischof Scott (Kanada), dem Generalsekretär Potter und seinem Stellvertreter Konrad Raiser in Budapest zusammen. Aus der DDR nehmen Bischof Schönherr, der Vorsitzende des BEK, Bischof Krusche/Magdeburg, Oberlandeskirchenrat von Brück/Dresden und Oberkirchenrätin Lewek vom Sekretariat des Bundes teil. Dass diese Vertretung nun doch sehr repräsentativ ist, wird vermutlich dem Umstand zu danken sein, dass nicht nur andere Kirchen, sondern auch der ÖRK selbst von seinen wichtigsten leitenden Persönlichkeiten vertreten ist.

Die Begegnung wird später als „Budapest I" bezeichnet. Man wird nicht umhin können, sie im Zusammenhang mit den vorhergehenden Treffen der Nairobi-Delegierten zu sehen. Alle Quellen bestätigen, dass die Intentionen der Gastgeber dabei die gleichen waren. Dennoch war deutlich, dass 1977 ein neuer Anfang gemacht werden sollte. Dementsprechend ist auch das Aide Memoire zu lesen, das auf Vorschlag Potters am Ende der Konferenz veröffentlicht wurde. Es ist eine gemeinsame Sache. Die Mitgliedskirchen stehen nicht als die Fordernden den Partnern in Genf gegenüber. Es ist aber auch nicht nur ein Protokoll, sondern führt die Beteiligten in gemeinsamen Überlegungen zusammen und verpflichtet sie so, die gewon-

nenen Erkenntnisse umzusetzen und an ihnen weiter zu arbeiten. In dem dreiteiligen Dokument[17] wird zunächst der Versuch gemacht, eine gemeinsame Standortbestimmung der Kirchen in den sozialistischen Ländern Osteuropas zu formulieren. Man versteht dies als „kontextuelle theologische Reflexion" und fügt sich damit in den ökumenischen Diskurs der siebziger Jahre gut ein. Selbstverständlich müssen konfessionelle Unterschiede und historische Entwicklungen besonders berücksichtigt werden. Was die Kirchen aber verbindet, ist die Tatsache, dass sie die Aufgaben in der gesellschaftlichen jeweiligen Umgebung positiv gestalten wollen. „Die Kirche hat einzig und allein die Aufgabe, allen Menschen das Evangelium zu verkündigen und sie näher zu Gott zu führen, der Ursprung und Ziel ihres Daseins ist." Zumindest in drei Leitmotiven erkennen die teilnehmenden Kirchen dabei einander auf einem gleichen Wege: In einer bußfertigen Grundhaltung der Geschichte und den Menschen gegenüber, in der Bereitschaft zum Dienst und in der Erkenntnis, „auf die Macht des Evangeliums von Jesus Christus zurückgeworfen" zu sein. Dass es zu solchen gemeinsamen Formulierungen gekommen ist, darf sicher nicht überschätzt werden. Dennoch sollte im Nachhinein auch darauf hingewiesen werden, dass mit dem Dokument auch ein ökumenischer Schritt nach vorn gelungen war. Dass dabei gerade auch die Vertreter aus der DDR mit geholfen haben, ist einer mündlichen Bemerkung von Oberkirchenrätin Lewek zu entnehmen.

Im zweiten Teil des Dokuments werden die Punkte genannt, an denen die beteiligten Kirchen besondere Aufmerksamkeit für die Programme des ÖRK zum Ausdruck bringen wollen. Dadurch soll erreicht werden, dass die Stimme Osteuropas deutlicher zu hören ist. Im Vordergrund stehen vor allem die theologischen Programme der Abteilung Faith and Order, aber interessanterweise auch das Programm für den Dialog mit Religionen und Weltanschauungen und alle Probleme, die Fragen der christlichen Spiritualität behandeln. Ein anderer Schwerpunkt nimmt die politischen Fragestellungen auf und nennt die Rolle der transnationalen Konzerne, die Weltwirtschaftsordnung, die Militarismus-Studien des ÖRK und die Diskussion über die Menschenrechte. Dass das Thema Bildung oder die Studie des ÖRK über die Gemeinschaft von Frauen und Männern dann auch noch genannt werden, sollte nicht übersehen werden.

Zu diesem Abschnitt des Dokuments ist im Genfer Stab während des Sommers 1977 eine Stellungnahme ausgearbeitet worden.[18] Sie kann eine Reihe von Aktivitäten aufzählen, die zeigen, dass die Bereitschaft zu entsprechender Zusammenarbeit durchaus vorhanden ist. Sie geht aber nicht

auf die politischen Prioritäten des Aide Memoire ein und nimmt auch das Problem der Spiritualität nicht ausdrücklich auf.

Im dritten Teil des Budapester Dokumentes werden dann die Repräsentations- und Kommunikationsfragen benannt. Außer dem Wunsch nach mehr Berücksichtigung osteuropäischer Vertreter bei Berufungen in den Stab und die Arbeitsausschüsse wird hier vor allem auch die Art der Berichterstattung über die Kirchen in Osteuropa beleuchtet. Der ÖRK sollte mehr darauf achten, dass solche Berichterstattung von den Betroffenen selbst kommen oder zumindest gutgeheißen werden kann. So selbstverständlich ein solcher Wunsch heute nach 25 Jahren klingen mag, – es gab gute Gründe, diese Dinge auszusprechen. In der Mitte der siebziger Jahre sind weite Teile Nordamerikas oder Afrikas über das kirchliche Leben in Osteuropa fast ausschließlich durch Berichte sog. „verfolgter Kirchen"[19] informiert worden. Das Genfer Büro für Kommunikation hat dies offensichtlich besonders aufmerksam gelesen. Die Zusammenstellung vom Sommer 1977 stellt ein Seminar für osteuropäische kirchliche Kommunikationsmitarbeiter für 1978 in Aussicht. Trotzdem wird das nächste Budapest-Treffen 1980 dieses Defizit erneut benennen.[20]

Ökumenische Tagungen kann man nie nur auf Grund von Dokumenten beurteilen. Festzustellen aber ist für Budapest I, dass der ÖRK in Genf das Gesetz des Handelns eindeutig in der Hand behielt. Eine „Ost-Ökumene" konnte sich so nicht bilden. Ob und wie seine Bemühungen um mehr ökumenische Gemeinschaft, die von der Tagung ausgingen, nun allerdings in den Kirchen und Staaten Osteuropas aufgenommen und zum Tragen gekommen sind, lässt sich auch nicht leicht nachweisen. Die Sorge oder Kritik aber mancher westlichen Stimme der siebziger Jahre, der ÖRK wäre zu „ostlastig", war auch mehr vom Standpunkt des Betrachters her begründet als von den Genfer Aktivitäten selbst.

4. Als im letzten Quartal des Jahres 1979 zur nächsten Zusammenkunft der leitenden kirchlichen Persönlichkeiten aus den sozialistischen Ländern nach Budapest eingeladen wird, scheint es über Sinn und Aufgabe eines weiteren Budapest-Treffens keine Frage mehr zu geben. Nicht nur, dass diese Begegnung im Unterschied zu der ersten in den Akten des BEK vollständig dokumentiert ist.[21] Offensichtlich unproblematisch ist diesmal auch die Teilnahme von Landesbischof Hempel/Dresden, der noch in seinem Schreiben vom Februar 1977[22] gefragt hatte, ob Schönherr teilnehmen wolle und dies für sich offensichtlich gänzlich ausgeschlossen wissen wollte, sich im Januar 1980 aber von der KKL zusammen mit Landesbi-

schof Radtke/Schwerin und Frau OKRätin Lewek vom Sekretariat des BEK delegieren ließ. Ein Stück „Normalität" mag sich auch in der Tatsache widerspiegeln, dass Potter bei dieser Begegnung nach dem Bericht von Lewek mit Nachdruck immer wieder dazu aufgerufen hat, die Spezifik zu formulieren, die von den Kirchen im sozialistischen Osteuropa in das Gespräch des ÖRK eingebracht werden solle. Nachdem beim ersten Treffen der Kontakt hergestellt worden war und die Zwischenzeit eine positive Weiterentwicklung der dabei getroffenen Vereinbarungen gebracht hatte, würde, so meinte der Generalsekretär offensichtlich, der nächste Schritt darin bestehen müsse, dass die Besonderheit der Beziehungen noch klarer erkennbar wird.

Die Herausforderung ist nach dem Urteil der Berichterstatterin nur ansatzweise aufgenommen worden.[23] Dennoch sind in den Dokumenten Akzente erkennbar, die „Budapest II" als einen Beitrag aus den Kirchen in den sozialistischen Ländern deutlich werden lassen. Inhaltliche Schwerpunkte sind die Rolle der teilnehmenden Kirchen in der ökumenischen Bewegung, nachgeprüft vor allem an ihrer Beteiligung in den Programmen des ÖRK, und eine erneute Standortbestimmung. Letztere ist 1977 vor allem theologisch reflektiert worden. Jetzt nimmt die Konferenz die „Erklärung zur gegenwärtigen weltpolitischen Situation" auf, die wenige Wochen vor dem Treffen von der KKL in Berlin verabschiedet worden und von den Vertretern aus der DDR ausführlich in die Konferenz eingebracht worden war.[24] Sie war entstanden unter dem Eindruck, dass die durch die beiderseitige Aufrüstung verursachten Spannungen (Einmarsch der Sowjetischen Armee in Afghanistan, Nato-Doppelbeschluss u.a.) auf einen neuen Höhepunkt zuzulaufen drohen, und stellt dem die Überzeugung entgegen, dass es zur Entspannung, wie sie seit Helsinki 1975 eingeleitet worden war, keine Alternative gibt. Sie fragt sodann nach dem Beitrag der Christen und sieht diesen in der Aufgabe, zur Versöhnung beizutragen und im Suchen nach Einheit und ökumenischer Gemeinschaft die eigene Friedensfähigkeit zu leben und zu entwickeln. Das Aide Memoire von „Budapest II" nimmt diese Gedanken auf und unterstreicht ihre Dringlichkeit im Blick auf die Armut in der Welt (wenige Monate später, im Mai 1980, nimmt der ÖRK in Melbourne auf seiner Weltmissionskonferenz dazu Stellung). Es betont auch noch einmal den Gedanken, dass Gewalt nie ein geeignetes Mittel zur Lösung der Weltprobleme sein kann, und geht dann den praktischen Aufgaben der Christen im Dienst an der Versöhnung nach. Mit der Erklärung aus der DDR ruft es zur Mitarbeit an der vorgesehenen

KSZE-Folgekonferenz in Madrid auf und bekennt sich dankbar zu den Möglichkeiten, die der ÖRK den Kirchen zur Betätigung und zur Gemeinsamkeit bei ihren Aktionen gibt.

Hier ordnen sich die anderen Teile des Dokuments deutlich zu, wenn sie die erheblichen Fortschritte in der Zusammenarbeit der Kirchen aus sozialistischen Ländern mit dem ÖRK in verschiedenen Programmen und bei vielen Aktivitäten beschreiben und wenn dann festgestellt wird, dass der ÖRK einen „offenen Raum" (open space) für die Kirchen zur Aussprache über Leben und Dienst für Versöhnung und Entspannung bereitgestellt hat.[25] Dabei wird der Team-Visit des ÖRK in der DDR als ein besonders gutes Beispiel vertrauensvoller Zusammenarbeit herausgestellt und bei der Betrachtung der Programmschwerpunkte dem Thema „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" erneut besondere Beachtung geschenkt, weil es Gelegenheit gibt, Auftrag und Rolle der Kirchen in der gegenwärtigen Welt zu reflektieren. Das Dokument bleibt aber auch die Kritik nicht schuldig. Am deutlichsten wird die bleibende Unzufriedenheit hinsichtlich der Informationsvermittlung über die Kirchen in den sozialistischen Ländern, eine Aufgabe, der sich der ÖRK wohl bewusst war, die zu lösen aber sicher auch durch den Stab in Genf allein kaum gelingen konnte.

Zu einer insgesamt positiven Bewertung des Treffens kommt auch der Bericht von OKRn Lewek. Er hebt besonders hervor, dass es eine erstaunlich gute und offene Gesprächsatmosphäre gegeben habe, die es möglich gemacht habe, auch „heiße Eisen" anzusprechen. Als Beispiele werden dafür das Thema „Proselytismus" ebenso genannt wie Menschenrechtsfragen oder Afghanistan. Natürlich habe zum Beispiel zu dem letztgenannten Problem die russische Delegation eine Erklärung abgegeben. Die Berichterstatterin habe aber deutlich vernommen, dass sich die ROK darin nicht mit der Position der Regierung der UdSSR identifiziere. Schließlich war es aber wohl auch nicht nur die Atmosphäre, die zu dem guten Ergebnis geführt hat, sondern ebenso die Tatsache, dass man in dem von der DDR-Delegation unterbreiteten Text eine gute Grundlage zu gemeinsamen Aussagen fand. Das wurde dann übrigens auch in dem für die Öffentlichkeit bestimmten Kommuniqué deutlich, das den Schlussteil der Erklärung des BEK übernimmt, und der, wie der Leiter der ROK-Delegation vor der Presse betont, einstimmig beschlossen worden sei: *„Unser Beitrag wird konkret darin bestehen, dass wir die Wege sichtbar machen, die das Evangelium eröffnet und die im politischen Handeln oft aus dem Blick geraten.*

Wir denken

- *an die Vergebung, die eigenes Handeln und eigene erste Schritte auch dann ermöglicht, wenn sie mit einem Risiko verbunden sind;*
- *an das Privileg, ohne Sorge um sich selbst zu Vorurteilslosigkeit, Offenheit, Vertrauen und Nüchternheit in Verhandlungen und Gesprächen zu ermutigen;*
- *an die mit Gottes Wort gegebene Mahnung, uns selbst, die Kirche und auch unser eigenes Land kritisch zu sehen. Wir wissen, dass niemand allein vollkommen oder allein schuldig werden kann;*
- *an das Gebet, das neben und mitten in aller Aktivität die letzte Entscheidung Gott überlässt."*

„Budapest II" kann vor dem Hintergrund der allgemeinen Lage auch noch nach zwanzig Jahren als ein gutes ökumenisches Ereignis angesehen werden. Dabei ist die Bereitschaft der Beteiligten, näher zueinander zu kommen und sich vorhandener Gemeinsamkeiten bewusst zu werden, besonders auffällig. Freilich hatte Philip Potter in seinem eröffnenden Beitrag dazu offensichtlich auch insbesondere herausgefordert, überzeugt von der Wichtigkeit, die Stimmen Osteuropas für die Gemeinschaft der Kirchen auf der „gesamten bewohnten Erde" zum Tragen zu bringen. Es war nicht nur formal gemeint, wenn er gemäß dem Bericht Lewek sein Referat mit der Erinnerung an ein Sprichwort seiner karibischen Heimat einleitete: „Mit einer Hand kann man nicht klatschen." Hier war ökumenische Ostpolitik vor allem „Brückenbau", wie es das Aide Memoire ausdrückt.[26] Von daher wäre es sicher nicht angemessen, dem Treffen den Trend unterstellen zu wollen, es habe eigentlich auf eine sogenannte „Ost-Ökumene" abgezielt. Vielmehr war ein echtes dialogisches Verhältnis zwischen den Partnern aus Genf einerseits, zu denen auch Prof. Sabev aus Bulgarien gehörte, und den Vertretern aus den sozialistischen Ländern andererseits entstanden. Die Texte und der Bericht spiegeln vielmehr eine Zusammenkunft wider, bei der mehr die Gemeinsamkeit als die Distanz betont wird.

5. Vom 7. –12. Juni 1982 treffen sich erneut Delegierte aus den Kirchen in den osteuropäischen sozialistischen Ländern in Budapest mit einer vierköpfigen Abordnung des ÖRK-Zentrums in Genf. Die Einladung geht erneut vom ÖRK aus. Den Abschluss bilden wieder die üblichen Dokumente, ein Kommuniqué und ein Aide Memoire. Dennoch ist die Frage berechtigt, ob und wie diese Begegnung als einfache Fortsetzung von „Budapest II" (1980) angesehen werden kann. Aber auch nicht nur das.

Klopft man die vorliegenden Dokumente[27] sorgfältig ab, so lassen sie sogar auf mehreren Ebenen Widersprüche oder zumindest Spannungen erkennen.

Die von Potter unterschriebenen Einladungsschreiben gehen davon aus, dass bei der Sitzung des Zentralausschusses im August 1981 in Dresden beschlossen wurde, einen Konsultations- und Besuchsprozess unter den Mitgliedskirchen anzuregen, mit dem die Vollversammlung in Vancouver 1983 vorbereitet werden soll. Im Rahmen dieses Prozesses würde auch wieder eine für die osteuropäischen Mitglieder organisierte Konferenz durchgeführt. Thematisch wird sie sowohl von der Bearbeitung des Gesamtthemas der Vollversammlung als auch von den thematischen Programmschwerpunkten dieser Versammlung her gestaltet werden, sowie die spezifischen Beiträge der jeweiligen Teilnehmer aufnehmen und für die Vollversammlung aufbereiten können. Zu erwarten sind deshalb auch die Delegierten, die 1983 nach Vancouver fahren werden. Trotz dieser eigentlich sehr klaren und offensichtlich vom Zentralausschuss beschlossenen Grundvorstellungen schieben sich von Anfang an andere Interessen in das Geschehen hinein. Im ersten vorbereitenden Schreiben des Generalsekretärs vom Dezember 1981[28] wird erwähnt, dass der Ökumenische Rat der Kirchen in Ungarn wieder als Gastgeber auftreten wird. Es scheint dies bereits in Dresden so verabredet worden zu sein. Der Brief erwähnt allerdings nicht, dass nicht nur Delegierte nach Budapest fahren werden, wie aus einer Bemerkung am Rande eines der Einladungsschreiben ersichtlich ist, sondern wiederum Kirchenführer auftreten werden, die nicht unbedingt auch nach Vancouver fahren sollen. Und auch in der thematischen Zuspitzung spielt zumindest in dem Beitrag aus der ROK die strukturelle Frage der Beziehungen der Kirchen in sozialistischen Ländern zum ÖRK eine wesentlich größere Rolle als die inhaltliche Bearbeitung eines der Vancouver-Themen. Das wird wiederum von den DDR-Vertretern (Herrbruck-Protokoll) als unangenehme Überraschung empfunden. Hier ist auch die Beobachtung hinzuzufügen, dass gemäß dem Kommuniqué der Tagung nicht der Leiter des Außenamtes der ROK wie sonst üblich als der ranghöchste Vertreter der ROK aus der UdSSR angereist ist, sondern Metropolit Filaret aus Kiew, der bekanntlich die zentrale Figur der CFK war und dessen sehr intensive Beziehungen zum KGB nach der Wende bekannt wurden. Entsprechend dazu ist zu beobachten, dass auch der Arbeitsstil der Konferenz in Budapest 1982 viel näher an den bei politischen Konferenzen in sozialistischen Ländern üblichen Methoden ist, als dies ohnehin bei den Treffen der Fall war. Die Sachdiskussionen werden auf ein Minimum her-

untergefahren. Und das Aide Memoire wird ganz offensichtlich von dem Schema Strategie und Taktik bestimmt. Das darf sicher nicht überbewertet oder als Zeichen für geheimdienstliche Vorgaben gewertet werden. Stilfragen sind mitunter viel mehr verinnerlicht, als es den Betroffenen bewusst ist. Aber es ist möglicherweise ein Anzeichen für ein neues Selbstbewusstsein bei den Teilnehmern, vielleicht vor allem aus der UdSSR und aus Ungarn, das nicht zuletzt auch der Vor-Perestroika-Periode zu danken ist.

Auffällig ist zum Beispiel, dass das Aide Memoire ganz offen über die Notwendigkeit spricht, das christliche Zeugnis gegenüber den ideologisch marxistisch gebundenen Menschen zu formulieren, ein Akzent, der bisher viel versteckter eingebracht werden musste. Umgekehrt wird im gleichen Dokument die Tatsache erwähnt, dass westliche Besucher vor allem aus der Dritten Welt die sozialistische Gesellschaft viel öfter auf ihre positiven Seiten hin betrachten, ein Beweis neuen Selbstbewusstseins der berichtenden Kirchen. Andererseits werden in dem Aide Memoire kaum noch inhaltliche Ausführungen gemacht, sondern eigentlich nur dargestellt, dass und auf Grund welcher Spezifik die teilnehmenden Kirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung stärker beachtet werden müssten. Wenn irgend etwas, dann vermitteln diese Passagen dem Leser am ehesten den Eindruck, dass sich hier eine fordernde Phalanx gegenüber dem ÖRK bildet.[29] In den Gremien des ÖRK und in der Vollversammlung in Vancouver ist dies aber nicht aufgenommen worden, was sicher nicht heißt, dass es unbeachtet geblieben sei. Sicher war für den ÖRK dabei wichtig, dass dieses Budapest-Treffen nicht die Nummer III der offiziellen Kirchenführer-Begegnungen war, sondern eben „nur" in der Vorbereitung für Vancouver eine Rolle spielen sollte.

Im Lichte der Diskussionen, die vor der 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare mit der Orthodoxie, insbesondere der ROK, über die Vorrangstellung protestantischer Theologie in der Ökumene geführt werden mussten, erscheint nun aber auch noch ein ganz anderer Konflikt des Budapester Treffens von 1982 erwähnenswert, nämlich die Diskussionen, die sich im Anschluss an den DDR-Beitrag ergeben haben.[30] Einer Bitte des ÖRK entsprechend hatten sich die Delegierten aus der DDR einem der Themen im Programm der Vancouver-Vollversammlung zugewandt und als einzige einen Vortrag vorbereitet, der nicht ausdrücklich zum Gesamtthema der Achten Vollversammlung Stellung nahm. Was lag näher, als sich gerade der Friedensfrage anzunehmen, war diese doch das derzeit am breitesten und intensivsten diskutierte Thema der kirchlichen Öffentlichkeit zu Hause.

Vor allem auch die Jugend war daran beteiligt. Die Vorgänge um den Aufnäher „Schwerter zu Pflugscharen", der seit der Friedensdekade im Herbst 1981 gebräuchlich geworden war, waren noch lebendige Gegenwart. Unter dem Thema „Friedensverantwortung in den Evangelischen Kirchen in der DDR seit Nairobi" berichtete Propst Jaeger aus Nordhausen über innerkirchliche Diskussionen, die Diskussionen zwischen Staat und Kirche, die nach dem Spitzengespräch von 1978 eine neue Qualität bekommen hatten, und über grenzüberschreitende Gespräche.[31] Selbst in dem Protokoll der Mitarbeiterin des Bundes, Herrbruck, klingt an, dass der Redner offensichtlich von dem Engagement der Jugend besonders betroffen war. So ist wohl vor allem zu erklären, dass die nachfolgende Diskussion gerade das Thema des Pazifismus aufnahm. Wenn der Vertreter der Evangeliumschristen-Baptisten aus der UdSSR sich in diesem Zusammenhang gegen Bevormundung wehrte, so war dies sicher ein Missverständnis, zeigt aber auch, wie brisant gerade diese Thematik war, und wie weit die Standpunkte und Erfahrungen der beteiligten Gesprächspartner voneinander entfernt waren. Das galt wohl auch für das Thema Staat – Kirche, das entsprechend der Beobachtung der Protokollantin eben dazu geführt haben muss, dass Jaegers Beitrag mehr oder weniger mit Schweigen aufgenommen worden sei. In den Dokumenten der Tagung wird dieser Vorgang nicht erwähnt. Über Frieden äußert man sich dort nur in der gewohnten Weise und mehrfach mit dem Hinweis auf die wenige Wochen vorher durchgeführte große Tagung von Religionsführern in Moskau zur „Bewahrung der Gabe des Heiligen Lebens vor einer atomaren Katastrophe". Bewegt waren offensichtlich alle gleichermaßen von der Frage, wie es Christen wohl gelingen könnte, einen angemessenen Beitrag zum Frieden zu leisten. Die Wege und Weisen dafür aber waren in verschiedenen Situationen und vor verschiedenen konfessionellen Hintergründen nicht schnell zu synchronisieren. So hinterließ dieses Treffen bei allen wohl eher ein Gefühl des Unwohlseins.[32] Es ist nicht auszuschließen, dass diese Erfahrung unter den Delegierten aus der DDR zu einer weiteren Intensivierung ihrer Beschäftigung mit der Friedensfrage beigetragen hat. Der Antrag, den sie ein Jahr später in der Vollversammlung in Vancouver vorgelegt haben[33], hat bekanntlich einen wichtigen Anstoß zu dem Beschluss gegeben, den „konziliaren Prozess über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" durchzuführen. Sechs zusammenfassende Beobachtungen sollen den vorsichtigen Versuch machen, die dargestellten Begegnungen im Zusammenhang als ein Stück ökumenischer Geschichte zu bewerten. Die jeweils nationalen

Hintergründe oder die allgemeinen globalen Entwicklungen des behandelten Zeitraums sind nicht dargestellt worden und würden möglicherweise hier oder da die Akzente verschieben, wenn auch vielleicht nur geringfügig. Aber auch eine so erstellte Zusammenschau dieser einmaligen Serie von Zusammenkünften der osteuropäischen und mittelosteuropäischen Kirchen aus sozialistischen Ländern zwischen 1975 und 1982 lässt Schlussfolgerungen zu.

1. Die seit 1958 bestehende Christliche Friedenskonferenz (CFK), die vor allem sehr stark von der Russischen Orthodoxen Kirche gefördert worden war, konnte in der Mitte der siebziger Jahre nicht die Plattform für eine Begegnung aller betroffenen Mitgliedskirchen des ÖRK sein. Indem der ÖRK der an ihn herangetragenen Bitte entsprach und als Einladender für die Budapest-Treffen aktiv wurde, konnte er die Diskussionen selbst beeinflussen und unnötige Konfrontationen verhindern.

2. Der ÖRK hat die gemeinsam formulierten Wünsche der Teilnehmerkirchen ernsthaft gehört und sorgfältig darauf reagiert. Aber er hat auch die Spielregeln beim Ausgleich der Interessen seiner Mitgliedskirchen im Rahmen der seit Jahrzehnten geübten demokratischen Umgangsformen strikt eingehalten.

3. Der ÖRK ist darum bemüht gewesen, sich nicht in „innere Angelegenheiten" der Mitgliedskirchen einzumischen. Er konnte aber nicht verhindern, dass es zwischen den Kirchen Rückfragen und kritische Anwürfe gab. Er selbst begriff die verschiedenen Erfahrungen und Spiritualitäten als Reichtum, der in die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen eingebracht werden und darin zum Tragen kommen sollte.

4. Man wird damit rechnen können, dass in der Gestaltung von zwischenkirchlichen Beziehungen Temperamente und Charaktere von Personen eine Rolle spielen. Gelegentlich entsteht in den Dokumenten der Eindruck, als sei Haltung und Interesse des ÖRK-Generalsekretärs Philip Potter für das Gelingen der Budapest-Treffen von Bedeutung gewesen.

5. In der Weltsituation zwischen 1975 und 1982 war das gemeinsame Friedenszeugnis der Kirchen an der Systemgrenze zwischen Ost und West besonders gefragt. Das Zusammentreffen der lokalen und nationalen Hintergründe mit den global orientierten ökumenischen Bestrebungen hat vor allem 1980 zu einer besonders gelungenen Begegnung geführt.

6. Auch wenn gerade im Blick auf das Friedenszeugnis u.U. staatliche Interessen oder wenigstens Duldung in den jeweiligen Ländern eingewirkt haben, ist die Eigenständigkeit kirchlichen Zeugnisses nicht grundsätzlich

zu bezweifeln. In dieser Hinsicht hat sich mit der Wende bzw. Perestroika nach 1989 vieles verändert. Historische und konfessionelle Verschiedenheiten sind jetzt noch härter zu spüren. Sie sind aber auch in dem beschriebenen Zeitraum sehr deutlich erkennbar.

ANMERKUNGEN

1 Bericht aus Vancouver 1983, Frankfurt/M. 1983; 141.

2 Das geht aus einem Vermerk hervor, den OKR Pabst nach einem Besuch im Staatssekretariat für Kirchenfragen vom 25. September 1975 angefertigt hat (ZA 101/347).

3 Im Herbst 1974 hatte das Exekutiv-Komitee des ÖRK in der DDR getagt, im gleichen Jahr der Zentralausschuss in Westberlin. Etwa zur gleichen Zeit hatte den BEK eine Einladung Moskauer Patriarchats zu einer Kirchenführerkonferenz aus sozialistischen Ländern erreicht. Sie hatte ihrerseits mit den Bemühungen der Russischen Orthodoxen Kirche zu tun, die 1973 erfolgreiche Versammlung von „religiösen Friedenskräften" auf eine internationale Ebene zu heben. Der BEK nahm die Einladung nicht an und verwies in seinem Absageschreiben auf die ökumenische Lage, die nach der Weltmissionskonferenz von Bangkok entstanden war. Das entnehme ich dem entsprechenden Schreiben von D. Dr. Schönherr.

4 Vgl. das von Besier in diesem Zusammenhang erwähnte Schreiben Hickels an Potter vom 6. August 1975. In: KZG 9. Jhg. 1996, 290/291, Anm. 202.

5 Pabst fügt in seinem Protokoll vom 26. Juni 1976 hinzu, dass es ungenaue Informationen und Missverständnisse gegeben habe (ZA 101/1165).

6 In Auszügen abgedruckt bei G. Besier, a.a.O., 291.

7 Vgl. diesen Vorgang in: Krüger/Müller-Römheld (Hg.), Bericht aus Nairobi 75. Frankfurt/M. 1976, 178ff. Die Texte hat der epd in einer Dok. 2/76 vom 12.1. 1976 veröffentlicht. Interessant ist, dass Besier, a.a.O., diesen Zusammenhang nicht herstellt.

8 Alle einschlägigen Dokumente sind enthalten in der epd-Dok. 2/76 vom 12.1. 1976.

9 A.a.O., 20f.

10 Bericht aus Nairobi 1975, 179/180.

11 A.a.O., 181.

12 Das wird neuerdings auch klar belegt bei V. Borovoi, Die Russische Orthodoxe Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen. In: Hans Vorster (Hg.), Ökumene lohnt sich. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 68, Frankfurt/M. 1998, 276-301.

13 Vgl. Willem A. Visser 't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie. München 1974, 247ff.

14 Das Institut für vergleichende Staat-Kirche-Beziehungen hat mir Einsicht in die Dokumente der Begegnung der Staatskirchenämter der sozialistischen Länder vom 21.–25. Oktober 1975 gewährt, die eine solche ideologische Einschätzung der Haltung westlicher Kirchenmänner in Sachen Menschenrechte nach dem Helsinki-Abkommen bestätigt. Interessant ist dabei auch, dass die Leiter dieser Ämter bei dem Treffen, das in Budapest stattfand, entsprechende Diskussionen für die Vollversammlung in Nairobi auch schon vorhersehen.

15 Vgl. den Brief Hempels an Schönherr vom 24. Februar 1977, in dem er auf die Verhandlungen beim Zentralausschuss eingeht: „Das Budapest-Treffen geht letztlich auf ein ungarisches Petitum in Nairobi zurück. Praktisch war der Inhalt des Petitums: ‚Wir wol-

len mehr Einfluss.' Potter lädt dazu ein in seiner gewohnten Fairness. Ich habe in Genf nicht hinter dem Berge gehalten, dass ich die evangelischen Kirchen in den sozialistischen Ländern in den Arbeitsgremien des ÖRK zur Zeit nicht für unterrepräsentiert halte, dass mir demzufolge der Vorstoß der Ungarn ziemlich durchsichtig erscheint ... Kurzum: Die Genfer haben keine große Lust zu der Budapestergeschichte. Ich konnte sie ihnen auch nicht größer machen. ... Wenn ich mir einen Rat erlauben darf: Wenn Sie hinfahren, wäre es nicht gut; ansonsten würde ich es nicht zu hoch anbinden" (ZA 101/1142).

16 Das Rundschreiben vom 11. März 1977 ist in Englisch geschrieben und enthält auch einen vorläufigen Ablaufplan für die Tagung. Vgl. ZA 101/1142. Die Übersetzung ist von Johannes Althausen.

17 Die folgenden Zitate sind dem im ZA 101/1142 vorhandenen Exemplar, einer deutschen Übersetzung des ÖRK-Sprachendienstes entnommen.

18 Sie ist dem Dokument (vgl. Anm. 17) beigelegt.

19 So habe ich es 1974 bei einer „Goodwill-Tour" in den USA und 1977 anlässlich einer Konferenz in Sierra Leone feststellen müssen.

20 Vgl. das entsprechende Aide Memoire vom Januar 1980 unter Punkt 3.

21 Es sind außer der Einladungskorrespondenz mit Schreiben von Potter und Raiser auch die als Vorbereitungsmaterial gedachten Dokumente des ÖRK ebenso vorhanden wie das Aide Memoire in der vom ÖRK verschickten engl. Fassung, als auch in der deutschen, im BEK angefertigten Rohübersetzung, dazu das Kommuniqué, das der epd veröffentlicht hat, ebenfalls in Deutsch und in Englisch, und ein ausführl. vervielfältigter Bericht von OKRn Lewek, der eine Menge Einzelinformationen enthält (EZA 101/1182).

22 Vgl. Anm. 15.

23 A.a.O., S. 5.

24 Der Wortlaut der Erklärung ist zu finden in „Kirche als Lerngemeinschaft", Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Berlin 1981, 262–265.

25 In dem Aide Memoire, 5.

26 Auf Seite 2 wird der ÖRK eine „Brücke" genannt.

27 Außer den genannnten gehört dazu auch ein ausführliches Protokoll der Sekretärin der Ökumenischen Kommission des BEK, Pfrin. Maria Herrbruck, die zusammen mit sechs anderen Delegierten für die 6. Vollversammlung des ÖRK an dem Treffen teilnahm. Vgl. ZA 101/1146.

28 Auch die Einladungen finden sich in der genannten Akte (ZA 101/1146).

29 Das gilt vor allem für Abschnitt II,6 des Aide Memoire, der „die Zeit für gekommen" hält, dass nun die Vertreter aus den sozialistischen Ländern an den Leitungsgremien des ÖRK wirklich beteiligt werden, und zwar auf der Basis der Gleichberechtigung, d.h. wohl vor allem zahlenmäßig. Man kann vermuten, dass dahinter die Erwartung stand, in Vancouver im Präsidium des ÖRK Platz nehmen zu können.

30 Die Vorgänge werden ausführlich und durchaus selbstkritisch von Herrbruck in ihrem Protokoll a.a.O. berichtet.

31 A.a.O., 4.

32 Maria Herrbruck notiert in ihrem internen Protokoll dabei durchaus auch selbstkritische Reflexionen, mit denen sie vor allem fragt, ob von DDR-Seite her die ökumenische Lage in Osteuropa richtig eingeschätzt worden sei. A.a.O., 5.

33 Der Antrag ist abgedruckt in „Vancouver 1983. Zeugnisse, Predigten, Ansprachen, Vorträge, Initiativen". Beiheft zur ÖR 48. Frankfurt/M. 1984, 203–206.

Die orthodoxen Kirchen im nachkommunistischen Osteuropa

Ion Bria, rumänischer orthodoxer Theologe, langjähriger Mitarbeiter im Stab des Ökumenischen Rates der Kirchen während der Zeit des sog. Kalten Krieges, hat in der ÖRK-Zeitschrift the ecumenical review 2/1998, S. 157–163, die Schwierigkeiten der osteuropäischen orthodoxen Kirchen in der nachkommunistischen Ära geschildert. Wir dachten, das passt zum Thema dieser Ökumenischen Rundschau und haben deshalb den Beitrag übersetzt und bieten ihn leicht gekürzt hier an.

„Kehrt um zu Gott, seid fröhlich in Hoffnung" hieß bekanntlich das Thema der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK); für die orthodoxen Kirchen in Osteuropa ist es schwer, dieser Aufforderung zu folgen, weil sie den nachkommunistischen Kontext, in dem sie leben, noch gar nicht richtig oder jedenfalls nicht tief genug verstanden haben. Historiker und Politiker umschreiben die neue Situation nur mit *negativen* Begriffen: der *Zusammenbruch* des Sowjet-Kommunismus, das *Ende* des Kalten Krieges, das *Versagen* des Staatssozialismus... Während sich Mitteleuropa anschickt, eine neue Identität als eigenständige politische Kraft zu gewinnen, indem sich die Deutschland benachbarten ehemals kommunistischen Staaten neu gruppieren, sehen sich die Länder Osteuropas immer noch gewaltigen Problemen gegenüber, wenn sie versuchen, mit ihrer Existenz als Nationalstaaten und dem Übergang zu einer neoliberalen Marktwirtschaft klarzukommen.

Die Kirchen suchen zwar nach Antworten auf die Herausforderungen der Zeit nach 1989, aber dieses Bemühen wird noch nicht durch eine ekklesiologische Reflexion unterstützt, die von einer ernsthaften pastoralen und kulturellen Analyse ausgeht. Indessen versuchen konservative und nationalistische Gruppierungen in diesen Kirchen, die kommunistische Ära als eine historische Parenthese zu behandeln, und sie rufen nach der Restauration der traditionellen Werte der „wahren Kirche", d.h. der Kirche, wie sie vor der kommunistischen Revolution existierte.

Das hindert sie daran, die tiefgreifenden institutionellen und kulturellen Konsequenzen aus der kommunistischen Erfahrung wahrzunehmen. Die politische Ordnung, Kultur und Zivilisation der nachkommunistischen Welt kann nicht definiert werden, solange man die Faktoren ignoriert, die das orthodoxe Profil der Kirchen am Ende der kommunistischen Periode bestimmten. Die kirchliche Geographie der orthodoxen Kirche in Osteuropa hat sich z.B. völlig verändert durch die Entstehung neuer unabhängiger Staaten (in der früheren Sowjetunion und Jugoslawien) und durch neue Ansprüche von Kirchen nach Autonomie und Autokephalität, z.B. in der Ukraine, in Moldawien, in Estland und Albanien. Jede örtliche Kirche hat ihre eigene Sprache, Tradition, Synode, Erfahrung und Geschichte als eine „natio-

nale Kirche". Der Wunsch nach Wiedergewinnung gesamtorthodoxer Einheit und Gemeinschaft, die auf die „Polyphonie" von örtlichen Kirchen gegründet ist, muss alle diese Situationen, Verschiedenheiten und Stile des Zeugnisses in Betracht ziehen. In dieser konziliaren Gemeinschaft von interdependenten Schwesterkirchen kann keine örtliche Kirche beanspruchen, das Zentrum der Orthodoxie oder erste unter gleichen zu sein. Die Musik der nächsten orthodoxen Synode wird polyphon sein.

In jeder Kirche sind die kirchlichen Autoritäten, besonders der Heilige Synod, aus ihren eigenen Reihen öffentlich kritisiert worden, weil sie den kritischen Problemen ausgewichen sind, die während des kommunistischen Regimes von ihren eigenen Leuten vorgebracht wurden. In vielen Fällen war den Kirchen die Gefahr durchaus bewusst, dass sie klerikale Institutionen ohne Kontakt mit ihren Mitgliedern werden könnten, aber sie hatten Angst, sich dieser Krise zu stellen. Nach 1989 haben die Kirchenleitungen weiterhin den Eindruck gegeben, dass sie unfähig waren, die positiven und negativen Entwicklungen in der jüngsten Geschichte ihrer Kirchen zu unterscheiden, – die Kontinuitäten und Diskontinuitäten, persönlichen Widerstand und kollektiven Verfehlungen, die alle die konventionellen Klischees in Frage stellten. Heute wird es den Kirchen bewusst, dass sie einen ehrlichen Dialog und die Versöhnung mit Volk und Gesellschaft nicht weiter aufschieben können, sondern dass sie ihre Leute vorbereiten und zurüsten müssen, in dieser nachkommunistischen Welt zu leben.

Die Resultate von 50 bis 60 Jahren der Restriktionen in Evangelisation und Unterricht sowie manchmal Verfolgungen sind offensichtlich: die Säkularisation von vormals „christlichen" Gesellschaften, das mangelnde religiöse Wissen und das Wachsen einer säkularen und fremden Kultur. Jedoch: das gegenwärtige Suchen nach Gott und Spiritualität – die sogenannte „Rückkehr zur Religion" – bedeutet nicht eine Rückkehr unter die Disziplin der Kirche.

Es wäre anmaßend, von einem orthodoxen Lebensstil und von einer orthodoxen Soziallehre zu sprechen, während die Kirchen noch erst versuchen, ihre Identität unter den Bedingungen der Postmoderne zu finden. Das Suchen nach Identität und die Sehnsucht nach Treue gegenüber der Tradition darf die Kirchen aber nicht blind machen für ihre Verantwortung, durch alle Störungen und Uneinigkeiten hindurch pastorale Verbindung mit den Menschen zu halten.

Es gibt eine Explosion von Antiökumenismus in verschiedenen Kirchen, in denen konservative Gruppen die Kirchenleitungen erpresst haben, sich aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen zurückzuziehen. Der Besuch des Generalsekretärs des ÖRK, Konrad Raiser, in der Russischen Orthodoxen Kirche im Januar 1998 offenbarte nicht nur einen Mangel an Information, sondern sogar grobe Desinformation beim Kirchenvolk, die eine wachsende Feindschaft gegenüber dem ÖRK genährt haben. Das Defizit besteht nicht nur im mangelnden Verständnis für die ökumenische Bewegung als solche, sondern auch in der theologischen Sprachfähigkeit für Kommunikation mit anderen ...

In den orthodoxen Kirchen gibt es verschiedene Ebenen der theologischen Ausbildung und der ökumenischen Information. Einige orthodoxe Kirchen haben verschiedene externe ökumenische Prioritäten und örtliche Erfahrungen. In anderen Ländern ist die Mission der örtlichen Kirche weniger von der ökumenischen Bewe-

gung beeinflusst. In einigen Situationen wird Ökumene als ein Widerspruch zu den spezifischen konfessionellen Eigeninteressen empfunden. Es kann da Widersprüche geben zwischen den allgemeinen Erklärungen über gemeinsames christliches Zeugnis und den konkreten und spezifischen Aktionen der verschiedenen örtlichen Kirchen.

Die Diaspora der osteuropäischen orthodoxen Kirchen ist aus sehr spezifischen geschichtlichen und geographischen Kontexten entstanden; und die jeweiligen Gemeinschaften wurden im allgemeinen zusammengehalten durch ihren ethnischen, linguistischen oder sozialen Hintergrund. Wegen der akuten Spannungen zwischen der Loyalität zu den Mutterkirchen einerseits und der politischen Distanz zu den sog. Exilkirchen andererseits schien die Diaspora absorbiert zu sein in ihrem eigenen inneren und oft archaischen Leben. Deshalb scheint die Erfahrung der Diaspora für die gegenwärtige Entwicklung der Heimatkirchen in Osteuropa nicht viel Hilfe zu bieten.

Identität und Geschichte in einer sich verändernden Welt

Das Thema „Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung" kann jedoch für die Kirchen in der nachkommunistischen Welt von größter Bedeutung sein. Es ist nicht nur ein Appell an die kirchliche Identität und die Treue zu der Verantwortung, die die Kirche trägt. Es ist darüber hinaus ein Gebet, daß die Kirche ihre Verpflichtung im Dienst Gottes hier und jetzt erfüllen möge: das Reich Gottes anzusagen, Gottes Geschichte der Liebe für die Welt zu entfalten, die Geschichte der Erlösung in heutiger Begrifflichkeit zu erzählen und Gottes Volk zu trösten und herauszufordern. Gott kennt die Schwachheit und Sünde der kirchlichen Autoritäten während der vergangenen Periode der Versuchung und wird sie richten. „Kehrt um zu Gott" ist ein Appell, die Menschlichkeit der Kirche, ihr Versagen und ihre Stärken zu erkennen und damit umzugehen – und zugleich Gott zu erlauben, diese Kirche umzuwandeln und zu gebrauchen. Die Kirche ist ein Leib, der gerade gründlich untersucht wird – unter den Augen der ihr Getreuen und den Augen der Welt. Ohne innere Integrität wird ihr Dienst unglaubwürdig und unwirksam sein. „Kehrt um zu Gott" ist ein Aufruf an die Kirche, Leiden und Schwierigkeiten im Geiste des Herrn zu akzeptieren – in einem Geist der Demut, der aus dem Bewußtsein ihrer eigenen Menschlichkeit, Fehlbarkeit und Gebrechlichkeit entspringt...

Die zeitgenössische Erfahrung mit Jesus Christus weist darauf hin, dass die Balance zwischen der unfehlbaren Autorität der Kirche und ihrer Menschlichkeit, zwischen ihrer ewigen Identität und ihrer wechselnden menschlichen Geschichte oft schwierig und heikel ist. Lassen Sie mich das mit einigen Beispielen illustrieren:

Sensibilität für die Diskontinuität der Tradition

Unter dem kommunistischen Regime gab es legale Restriktionen und moralischen Druck innerhalb und außerhalb der Kirche, der die Stabilität und Kontinuität der orthodoxen Tradition zerbrach. Die Kirchen hatten mit diesen Spannungen zu

kämpfen, blieben aber innerhalb ihrer gläubigen Gemeinschaft verwurzelt und wurden von ihr unterstützt, manchmal durch prophetische Worte und Aktionen, manchmal sogar durch politische Einmischung. Aus einer Vielzahl von politischen und pastoralen Gründen gab es eine Abneigung gegenüber der Duldung von offen dissidenten Gruppen und Bewegungen. Aber diese pastorale Anpassung war mehr als ein Automatismus. Sie beinhaltete ein Eingehen auf die Menschen und ihre Beziehung zur Gesellschaft, indem sie einige einschränkte und andere ermutigte. Ein besonderes Segment der kirchlichen Gemeinschaft, das besondere Zuwendung erfordert hätte, ist vergessen worden: die Opfer der staatlichen Verletzung von Religionsfreiheit. Es gab einen Konflikt zwischen den verschiedenen Anforderungen an die Berufung der Kirche, und die Ausgewogenheit zwischen ihrer ontologischen Existenz und ihrer realen Natur, zwischen ihrer funktionalen und ihrer missionarischen Verantwortung wurde ignoriert.

Jetzt, wo diese Periode vorbei ist, besteht das Problem nicht nur darin, Mission im umfassenden Sinn wieder zu entdecken, sondern auch neue Formen für die Weitergabe des Evangeliums und neue Wege für den Glauben im Licht der Notwendigkeiten einer weiteren menschlichen Gemeinschaft und der Welt zu finden. Engagement für die Evangelisation der Gesellschaft und Sorge für die Opfer von Ausschluss und Gewalt sollten in die Strukturen der Kirche eingebaut werden. Auf diese Weise könnten die Kirchen zu einem neuen Verständnis von Tradition kommen, – einer offenen und dynamischen Tradition, die fähig ist zur Reformation, wenn neue Möglichkeiten und Gelegenheiten auftreten.

Aber wie gesagt: viele Gruppen weigern sich, die historische Entwicklung zu akzeptieren, die eine neue Situation für das Verstehen von Gottes Gegenwart in der Geschichte geschaffen hat. In ihren Augen bedeuten die Verwerfung der alten christlichen Gesellschaft und der Krieg gegen christliche Werte, dass die „kommunistische Erfahrung" weder einen theologischen noch einen Erfahrungswert hat. Für sie ist der einzige Weg, mit diesem geschichtlichen Verlust umzugehen, die alten Paradigmen und Glorifikationen in die theologische Diskussion und kirchliche Praxis zurückzuholen: Heiliges Rußland, heiliges Serbien, „das dritte Rom", die nationale Kirche. Das Schlüsselproblem ist jedoch, wie man die Identität der Kirche in Beziehung zur aktuellen Geschichte der Gemeinschaft des Volkes bewahren kann. Identität und Geschichte können nicht getrennt und in Isolation voneinander betrachtet werden: nur beide zusammen ergeben das Bild der Kirche. Zu oft wird jedoch die Identität der Kirche als eine festgelegte größere gesehen, womit jede Diskussion abgeschnitten und die Kirche zu einem Stein des Anstoßes für die Erwartungen der jungen Generation wird. Die Aufgabe der Kirche ist es, den Menschen zuzuhören und von ihnen zu lernen; zu erkennen, wann Veränderung notwendig ist und, wenn es möglich ist, den Gläubigen zu helfen, mit der neuen Situation fertig zu werden.

„Die triumphierende Kirche"

Das gesamte Konzept einer triumphierenden Kirche, das sowieso ein mehr kultureller und politischer, aber kein theologischer Titel war, ist überholt. Der Akzent

hat sich verlagert: von der Kirche als einer hierarchischen Institution auf eine Institution, deren Dienst über sich selbst hinausweist auf Christus, der an Pfingsten seinen Geist auf die Gemeinde in Jerusalem herabsandte, damit sie im Namen des Herrn der Welt dienen sollte. Wie Nikos Nissiotis einmal schrieb: „Ekklesiologie ist ein Kommentar zum Wirken des Heiligen Geistes. Kirchenstruktur, apostolisches Amt und Sukzession müssen mit Hilfe einer charismatischen Pneumatologie interpretiert werden. Kirchenordnungen sind nicht de jure von göttlicher Macht oder einer pyramidalen Hierarchie abgeleitet, sondern sie sind ein kommunales Ereignis, eine Gnadengabe an die Kirche, die ihre Authentizität garantiert.

Wir brauchen eine gründlichere Erforschung der verschiedenen ekklesiologischen Korrekturen und Akzente, die in jüngster Vergangenheit aufgetreten sind. Ein Beispiel ist das Aufkommen neuer Bewegungen, Gruppen und Vereine innerhalb der Kirche selbst, die ihre besonderen Berufungen in verschiedenen Bereichen des gemeindlichen Lebens auszuüben versuchen, besonders durch soziale Aktivitäten in der bürgerlichen Gesellschaft, um Problemen wie Armut, Krankheit, Hunger, Gewalt und Menschenrechtsverletzungen zu begegnen. Einige dieser neuen Gemeinschaften gehören zum Hauptstrom der Kirche, andere behaupten sich als separate Gruppen. Die Polarisierung zwischen Bewegung und Institution ist real, aber hier ist eine Gelegenheit, den konziliaren Weg in einer neuen Form zu praktizieren, indem man alle und nicht nur die kirchlichen Autoritäten einbezieht. Das wirft das Problem der inneren Organisation der Kirche auf: wie kann man in die kirchlichen Strukturen das Interesse für die neuen Gemeinschaften und Bewegungen einbauen?

Die Kirche ist nicht mehr im Zentrum der Gesellschaft. Das mag ein kulturelles Problem sein oder ein theologisches oder beides. Seit die Kirche die offizielle Anerkennung als „Nationalkirche" verloren hat, sind die Bürger nicht mehr automatisch ihre Mitglieder. Sie sind nicht mehr gezwungen, der Kirche anzugehören, nur weil der Kaiser oder der Präsident ihr angehören. In einem modernen säkularen demokratischen Staat hat die Zivilgesellschaft per se ihre christliche Identität verloren, weil sie Gruppen mit ganz verschiedenen Normen und Werten einschließt. Das hat ernsthafte Konsequenzen für das Verständnis des Dienstes einer Mehrheitskirche im Verhältnis zu Minoritäten.

Die Geschichte der Kirche als Pilgerschaft

Während der Dekaden religiöser Restriktionen akzeptierten die Kirchen eine ausschließliche Konzentration auf liturgische Zeiten und Räume, und dies als eine Maßnahme pastoraler Oikonomia, um die Möglichkeit zu haben, überhaupt noch ein Zeugnis zu geben. Aber das hatte seine eigenen Grenzen. Denn ein liturgischer Rahmen (Gottesdienst, Musik, Architektur) hängt zusammen mit einer bestimmten Kultur, Tradition, Ethos und so mit einer bestimmten soziologischen Struktur. Die Sprache wurde esoterisch, nur noch für Insider verständlich. Das Interesse für *die draußen*, die Sensibilität für eine kirchliche Solidarität mit *denen draußen* ging verloren. Hier braucht es eine ekklesiologische Korrektur: die Loslösung der Liturgie von einem alten imperialen Verständnis des Christentums (korrespondierend dem

imperialen Hofritual) und ein neues Verständnis von Liturgie als einem Sprungbrett für das Volk, den Laos auf seiner Pilgerschaft. Es ist ein Paradox, dass viele Menschen die orthodoxe Kirche nicht als eine demokratisch strukturierte Gemeinschaft von Gläubigen und als einen aktiven Faktor in der Evangelisation der neuen Kulturen sehen können.

Heute ist es die Laienschaft, die der Kirche den Sinn für Pilgerschaft, für Gemeinschaft, für Solidarität aller zurückgibt, gemäß der apostolischen Botschaft, daß die getaufte Gemeinschaft ein königliches Priestertum darstellt (1 Petr 2,9; Offb 5,10).

Die Rolle der Frauen im Gemeindeleben ist fundamental wichtig. Der Gottesdienst jedenfalls ist ihr Gottesdienst, und die Gläubigen sind weniger besorgt um die inneren und äußeren Grenzen der Kirche. „Ihr seid das Salz der Erde ..., ihr seid das Licht der Welt" (Mt 5,13f). Die quasifundamentalistische Fixierung auf die „Grenzen" der Kirche in ökumenischen Debatten und die strikte Interpretation von Cyprians Meinung, dass es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, kommen aus einer mangelnden tieferen Einsicht in die liturgische und missionarische Erfahrung der Gläubigen. Es sollte keine Konflikte geben zwischen Laienakademien und offizieller theologischer Ausbildung, die allzu oft identifiziert wird mit dem Lehrplan von Seminaren und theologischen Schulen für die, die ordiniert werden sollen.

Politische Einmischung

Während einige Kirchen zunehmend über politisches Engagement debattieren, sehen es andere als eine ekklesiologische Unmöglichkeit. Wir leben in einer Zeit, in der alte Einstellungen in Frage gestellt werden angesichts der intensiven Herausforderungen durch Säkularismus, Pluralismus und Materialismus. Junge Leute in der Kirche fragen heute, inwiefern die Formen und Traditionen der Vergangenheit bestimmend sein müssen für Gegenwart und Zukunft. Einigen von ihnen fehlt eine Soziallehre der orthodoxen Kirche. Die politische Botschaft der Kirche ist nicht etwas Selbstverständliches, und die geistlichen Werte kennt man nicht mehr, oder sie werden nicht mehr regelmäßig praktiziert. Furcht, Zynismus, Gewalt, Verzweiflung und Gleichgültigkeit gegenüber Menschen am Rand der Gesellschaft sind alles Zeichen der nachkommunistischen Entwicklung. Parallel zu den vielen diakonischen und Bildungsprogrammen, die dem sozialen Engagement dienen sollen (Sonntagsschulen, Dienste in Krankenhäusern und für Behinderte, humanitäre Hilfe, Verteidigung der Menschenrechte), gibt es eine wachsende pastorale Entfremdung von den Menschen, deren Bestreben etwas zu tun hat mit sozialem Status, Ehrgeiz, Finanzen, Sex, Vergnügen. Es ist gut zu erkennen, dass alle Christen unter diesem moralischen Druck leiden und auch, dass nicht alle sich täuschen lassen zu glauben, dass die postkommunistische Welt alle Antworten bereithält.

Die Gefahr besteht, dass die Kirchen in dem Bestreben, ihre institutionelle Sichtbarkeit und ihre nationalen Privilegien wieder zu gewinnen, antikommunistische Gruppen unterstützen, ohne die neoliberalen ökonomischen Strukturen in Frage zu stellen. Der Zusammenbruch der kommunistischen Staatswirtschaft hat den westlichen liberalen Kapitalismus als einzigen Bewerber für globale Führerschaft hin-

terlassen. Ein Gespür für Sinn, Zielrichtung und Nachfolge ist nötig, wenn die Kirchen einen klaren Sinn für moralische Autorität und Authentizität wiedergewinnen sollen.

Der ökumenische Druck

Wie schon erwähnt haben viele orthodoxe Stimmen in letzter Zeit die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung in Frage gestellt, und zwar vor dem Hintergrund wachsender traditionalistischer und fundamentalistischer Bewegungen und religiöser Intoleranz. Die Ökologie der „ungeteilten Kirche" der sieben ökumenischen Konzile, Treue gegenüber dem „apostolischen Glauben" und Verantwortung für die ganze Kirche – alle diese Qualitäten des orthodoxen Zeugnisses scheinen Stolpersteine auf dem Weg zur sichtbaren Einheit aller Christen zu werden. Aber die Mehrheit der orthodoxen Kirchen fühlt sich verpflichtet, ihr ökumenisches Zeugnis auf der Basis von Wahrheit und Liebe zu geben, offen zu sein, ihre Gaben mit anderen zu teilen und deren Gaben zu empfangen. Das wird nicht immer leicht und annehmbar sein, weil es die Vision einer exklusiven und geschlossenen Ekklesiologie stört, die nicht offen ist gegenüber der Einsicht anderer.

Manchmal fehlt solchen selbstbewussten Gruppen das Verständnis oder die Ausbildung für Ökumenismus und Kircheneinheit. Aber es ist auch klar in der postkommunistischen Welt, dass orthodoxe Ekklesiologie von den Orthodoxen selbst missverstanden und missinterpretiert werden kann. Sie konzentrieren sich möglicherweise derart auf eine stereotype Ekklesiologie, dass sie die ökumenische Diskussion verhindern. Die Kirchen müssen jedoch beides sein: treu gegenüber dem „Dialekt", zu dem sie gehören und offen gegenüber der Einheit der ganzen Kirche, aufgeschlossen zu ökumenischem Engagement mit und gegenüber ihren nationalen, konfessionellen und kulturellen Identitäten. Sie werden sich der ökumenischen Vision von Neu-Delhi bewusst sein müssen „alle an jedem Ort", und sie werden gemäß dem Grundsatz von Lund handeln müssen, nämlich alles gemeinsam zu tun, außer was das Gewissen verbietet. Sie könnten mehr Möglichkeiten zum gemeinsamen Feiern suchen, zum Beispiel im Advent, zu Weihnachten, während der Passionszeit und zu Pfingsten.

Geistliche und strukturelle Erneuerung

Im Gebet der Ordination erbittet der Bischof für den Kandidaten „die göttliche Gnade, die alle Schwachheit heilt und ergänzt, was fehlt". Es gibt also keine Rechtfertigung für eine Ekklesiologie, die die Möglichkeit von Veränderung und Erneuerung ausschließt. „Kehrt um zu Gott" ist ein Appell, die Kirche als Kirche auf dem Weg zu sehen, die das Reich Gottes mit sich trägt inmitten einer widersprüchlichen menschlichen Geschichte ... Weit entfernt davon, fest etabliert und selbstzufrieden zu sein, ist die Identität der Kirche eine dynamische Realität, die immer unter dem Gericht Gottes und unter dem Ruf des Evangeliums zur Buße steht. Inmitten der menschlichen Geschichte bleibt das christliche Leben eine dauernde Anrufung des Heiligen Geistes (epiklesis), der die Gebrochenheit des menschlichen Lebens heilt und die Leere des menschlichen Geistes füllt.

In den letzten Jahren war Erneuerung in einem gewissen Maße immer verbunden mit Volk, Gruppen und Bewegungen, deren Gaben und Bewegungen aus einer besonderen Erfahrung der Kraft des Heiligen Geistes herauswuchsen. Viele haben den Beitrag der charismatischen Bewegungen anerkannt, die die Geschichte der Kirche als Manifestationen des Heiligen Geistes sehen. Erneuerung ist gegründet auf und hängt ab von individuellem Charisma ...

Erneuerung baut auf der Idee, daß die gegenwärtige Krise alternative Strukturen und Gemeinschaften fordert, die mehr dem Evangelium gemäß sind.

Erneuerung wird auch gesehen als die Aktion sensibler Christen, die Bequemlichkeit und Konformismus nicht dulden können und die der Qualität des Lebens als Jünger Christi größere Bedeutung zumessen. Erneuerung bedeutet Wiederaneignung der Energie, die Menschen erhalten haben, als sie Glieder des Leibes Christi wurden, deshalb die Betonung auf der Erneuerung von Taufgelübden und auf der Erneuerung eucharistischer Frömmigkeit. Die örtliche Kirche muss deshalb nach einer Erneuerung ihrer kirchlichen Identität in der Praxis ihres Glaubens trachten und muss das in ihrem Zeugnis klarer ausdrücken.

Neue Verpflichtung zur eucharistischen Vision

„Kehrt um zu Gott" umschreibt mehr als die Kontinuität und Treue zu unserer „ökumenischen Erinnerung". Es drückt auch die Aufgabe der Versöhnung aus, nämlich das Volk der Kirchen in einem Leib zusammenzuhalten, gegründet auf die biblische Offenbarung, dass da „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" ist (Eph 4,5). Es beleuchtet die wesentliche Nachfolge und Gemeinschaft, wie sie in der Eucharistie erfahren wird. In den Worten der ÖRK-Vollversammlung von Vancouver 1983 heißt es: „Die Koinonia, wie sie in der Eucharistie gefeiert wird, ist der Brennpunkt der Einheit für alle Glieder des Leibes Christi. Obwohl volle eucharistische Gemeinschaft noch nicht möglich ist, haben doch alle nichtsdestoweniger teil an der eucharistischen Vision." Diese Vision ruft alle Christen auf, in der Kraft des Heiligen Geistes schließlich ihre Unterschiede und Begrenzungen zu transzendieren und sich um dieses Zentrum ihres Lebens zu sammeln.

Wenn wir in das neue Jahrtausend gehen, muss sich die ökumenische Bewegung auf die Neuverpflichtung der orthodoxen Kirchen verlassen können. „Kehrt um zu Gott" erfordert von ihnen primär die Entfaltung ihrer durch die Gnade Gottes befreiten Energien und den Eintritt in einen tieferen Ausdruck der ökumenischen Kommunion. Wir sollten dankbar sein für den Stimulus und die Herausforderung durch die ökumenische Bewegung und den Ökumenischen Rat der Kirchen und sollten anerkennen, daß ebenso, wie sie uns Fragen stellen, wir ihnen Fragen stellen dürfen.

Ion Bria

(Übersetzung aus dem Englischen und Auswahl von Gerhard Hoffmann)

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft?

Perspektivische Anmerkungen zur neuen Präambel der VEF

Fast unbemerkt und kaum wahrgenommen von der ökumenischen Öffentlichkeit haben die Mitgliedskirchen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)[1] im November 1998 einen Text verabschiedet und ratifiziert, der demnächst als Präambel der Ordnung und Satzung der VEF[2] vorangestellt werden soll. Dabei hat der nun vorliegende, bisher noch unveröffentlichte Präambeltext durchaus Beachtung und Interesse verdient, markiert er doch einen erheblichen Schritt zu einer stärkeren Profilierung und Identitätsschärfung der VEF.

Obwohl die VEF für sich in Anspruch nehmen kann, der *älteste interdenominationelle Zusammenschluss in Deutschland* zu sein, ist sie in ihrem ökumenischen Gewicht relativ beschränkt und in ihrem theologischen Profil eher blass geblieben.[3] Bereits 1916 hatten vier Freikirchen bzw. freikirchliche Gemeindebünde, und zwar die Bischöfliche Methodistenkirche, die Evangelische Gemeinschaft, der Bund Freier evangelischer Gemeinden und der Bund der Baptistengemeinden einen „Hauptausschuss Evangelischer Freikirchen" gebildet. Daraus ging 1926 die „Vereinigung der Evangelischen Freikirchen in Deutschland" hervor.

Die VEF als ein freikirchliches Zweck- und Aktionsbündnis

Die VEF war dabei vornehmlich als ein *Zweck- und Aktionsbündnis zur besseren Wahrnehmung gemeinsamer freikirchlicher Belange und Interessen* gedacht. Das galt sowohl für die Entstehungsphase selbst, als die Freikirchen nicht nur gegen demagogische und stigmatisierende Sektenvorwürfe sowie gegen gesellschaftliche Diskriminierungen zu kämpfen hatten, sondern auch wegen ihrer z.T. angloamerikanischen Wurzeln und internationalen Verflechtungen mit dem Verdacht einer „undeutschen" und unpatriotischen Gesinnung konfrontiert wurden und sich gemeinsam dagegen zur Wehr setzten.[4] Auch später nach dem Ersten Weltkrieg, während der Weimarer Republik, standen die Wahrung und Vertretung gemeinsamer Interessen im Vordergrund. Damals war man bestrebt, im Zuge der neuen republikanischen Verfassungsbildung als Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsrechten anerkannt zu werden, um so eine rechtliche Gleichstellung und Gleichbehandlung mit den in der Monarchie privilegierten Staatskirchen zu erreichen. Während der NS-Zeit bemühten sich die Freikirchen in der VEF vereint um die Sicherung ihrer organisatorischen Unabhängigkeit angesichts innerkirchlicher und staatlicher Bestrebungen zur Bildung einer Deutschen Reichskirche.

Hinzu kam, dass die VEF für die *ökumenische Einbeziehung und Beachtung der Freikirchen* eine wichtige Rolle spielte. Durch die VEF wurden die Vertreter der Freikirchen für die deutschen Delegationen bei den internationalen Konferenzen nominiert. Dies betraf insbesondere die Konferenzen von Stockholm 1925, Lau-

sanne 1927 und Oxford 1937 mit ihren Vorbereitungs- und Fortsetzungstagungen bzw. -ausschüssen.[5]

Nach 1948, als unter Beteiligung der VEF-Kirchen die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)* gegründet wurde, waren es dann andere Themen und Fragen, mit denen sich die VEF schwerpunktmäßig befasste: Vokationsvereinbarungen für freikirchliche Religionslehrer/innen, freikirchliche Sendeanteile im Rundfunk und Fernsehen, Anstellungsregelungen für freikirchliche Mitarbeiter/innen in diakonischen Einrichtungen anderer Kirchen (sogenannte „ACK-Klausel") sowie aktuelle Fragen im Verhältnis zum Staat und zu den großen Kirchen.[6]

Dabei sind im Laufe der Zeit mit dem Ausbau und der Fortentwicklung einzelner schon früh etablierter VEF-Gremien sowie der Festigung zwischenkirchlicher Gesprächs- und Beratungsstrukturen einige *Arbeitsinstrumente* entwickelt worden, die sich für die Förderung und Vertretung gemeinsamer freikirchlicher Anliegen als nützlich und hilfreich erwiesen haben.[7]

War und ist die VEF also ein reiner Interessenverband, der aus Nützlichkeitserwägungen gegründet wurde und ausschließlich kirchenpolitische Ziele und Absichten verfolgt?

An teilweise pointierten und korrigierenden Verweisen auf die *geistliche Dimension der freikirchlichen Gemeinschaft* hat es nie gefehlt.[8] Schon in den Anfängen der VEF war von der „Pflege des brüderlichen Verhältnisses" die Rede. So hieß es bereits bei der Konstituierung des „Hauptausschusses" von 1916, dass die freikirchliche Vereinigung neben der Interessenvertretung nach außen auch dazu helfen sollte, die ihr angeschlossenen Freikirchen „als Glieder des Leibes Christi einander näherzubringen, einander besser zu verstehen und kennenzulernen, gegenseitig einander mehr zu achten und zu lieben"[9].

Damit wurde die Realität einer tieferen, geistlichen Zusammengehörigkeit der VEF-Kirchen zwar deutlich benannt, aber eine genauere Antwort auf die Frage nach dem Selbstverständnis der VEF-Gemeinschaft wurde damit nicht gegeben. Sie blieb weitgehend offen und letztlich ungeklärt.[10]

Was war und ist die theologische Identität der VEF? Worin liegt sie begründet und worin äußert sie sich? Hat sie auch Relevanz für die Verhältnisbestimmung der Freikirchen zueinander?

Zugespitzter gefragt: Worin besteht bei aller Verschiedenheit der *gemeinsame und verbindende theologische und ekklesiologische Grundkonsens* zwischen den der VEF angehörenden Freikirchen? Wie weit reicht er, und was bedeutet er für die vorhandenen Verschiedenheiten?

Ein Schritt zur theologischen Profilierung

Unter dem Stichwort „Was uns verbindet" werden in einer offiziellen Selbstdarstellung der VEF gerade die theologischen Faktoren, die geistlichen Gemeinsamkeiten und lehrmäßigen Übereinstimmungen, herausgestellt und betont: der eine Herr (Christusbekenntnis), das eine Wort (Bibel als Lehrautorität), der persönliche Glaube, die Gemeinde der Glaubenden, der Auftrag zur Mission und die Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn.[11] Ähnliche Kennzeichen und Gemeinsamkeiten

werden in der bestehenden VEF-Ordnung als grundlegende Voraussetzungen für die Mitgliedschaft benannt.[12]

In der neuen Präambel der VEF-Ordnung wird nun unverkennbar an diese *inhaltlichen Qualifizierungen* angeknüpft. Damit werden die theologischen und geistlichen Ansätze deutlich verstärkt und als grundlegend und vorrangig gewichtet. An manchen Stellen werden sie in bemerkenswerter Weise ergänzt und präzisiert.[13]

Schon der eröffnende Satz hebt hervor, dass sich die Vereinigung Evangelischer Freikirchen als „Gemeinschaft evangelischer Gemeindebünde und Kirchen" versteht, die „durch den Herrn Jesus Christus untereinander verbunden sind".[14]

Das ist im Vergleich zu manchen, eher pragmatisch und funktional ausgerichteten Selbstdefinitionen eine deutliche und markante Profilierung.

Basis und Quelle der in der VEF sichtbar werdenden und erkennbar werdenden Gemeinschaft sind also nicht analoge Interessen oder ähnliche Problemlagen und Schwierigkeiten aufgrund eines gemeinsamen kirchlichen Minderheitsstatus. Vielmehr geht es um eine tiefere und substantiellere Verbundenheit, nämlich um die durch Christus begründete Glaubensgemeinschaft und die wesenhafte *Zusammengehörigkeit in der gemeinsamen Gliedschaft am einen, unteilbaren Leib Christi.*

Beschreibung verbindender Gemeinsamkeiten

Unter dem Vorzeichen der in Christus bestehenden koinonia und einer durch ihn bedingten und konstituierten Einheit werden anschließend sieben Kennzeichen genannt, die diese geistliche Gemeinschaft und Verbundenheit näher charakterisieren und in ihrer inhaltlich-lehrmäßigen Seite konkreter füllen und entfalten.

Als erstes wird die singuläre und normative Autorität der Heiligen Schrift angeführt: Die Freikirchen und Gemeindebünde in der VEF „erkennen in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments Gottes Wort als Grundlage und alleinige Richtschnur ihrer Verkündigung, ihrer Lehre und ihres Lebens".

Klingt schon hier eine *Bekräftigung des reformatorischen Schriftprinzips* an, so wird die Einordnung der Freikirchen in die evangelisch-reformatorische Kirchenfamilie im folgenden noch verstärkt und ausdrücklich unterstrichen. Nach dem *Bekenntnis zu Jesus Christus* „als Haupt der Gemeinde sowie als Herrn und Heil der Welt" heißt es von den Freikirchen: „Mit allen Kirchen der Reformation bezeugen sie die *Errettung der Sünder um Jesu Christi willen aus Gottes freier Gnade allein durch den Glauben.*"

Das Adjektiv „evangelisch" hat also für die Freikirchen keinen dekorativ-beliebigen, sondern einen unverzichtbaren und qualifizierenden Wert. Es bringt eine grundlegende theologische Verortung und Verwurzelung zum Ausdruck. Die reformatorischen Grundüberzeugungen sind auch für die Freikirchen konstitutiv und verpflichtend. In Übereinstimmung mit der reformatorischen Tradition bestätigen die Kirchen der VEF die grundlegende und für ihre Gemeinschaft tragende *Gültigkeit der evangelischen „Soli" bzw. „Solae" (sola scriptura, solus Christus, sola gratia, sola fide).*

Doch dabei bleibt es nicht. Die folgenden Kennzeichen lassen im Rahmen dieses evangelischen Grundkonsenses zugleich auch die *spezifischen freikirchlichen Akzentsetzungen und Propria* erkennen.

Die Freikirchen in der VEF „verstehen die Kirche bzw. Gemeinde Jesu Christi als Gemeinschaft der Gläubigen, geschaffen durch das Wort Gottes und gestaltet als Lebens- und Dienstgemeinschaft im Sinne des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen". Und ergänzend lautet das vierte Kennzeichen für die in der VEF zusammengeschlossenen Kirchen: „Sie erwarten von den Gliedern ihrer Gemeinden ein Bekenntnis des persönlichen Glaubens an Jesus Christus sowie die ernsthafte Bereitschaft, ihr Leben dem Willen Gottes entsprechend zu führen."

Das verbindende Profil freikirchlicher Ekklesiologie wird mit diesen Sätzen deutlich markiert. Es ist gekennzeichnet durch eine bewusste Betonung und dezidierte Aufnahme der bei den reformatorischen Großkirchen vernachlässigten Wesensbestimmung der Kirche als „congregatio et communio fidelium". Kirche, als die durch das Wort geschaffene Gemeinde, ist die aus der schöpferischen Wirkung und Zielbestimmung dieses Wortes hervorgehende „Gemeinschaft der Glaubenden", die eine „Lebens- und Dienstgemeinschaft" intendiert.

Der Begriff „Freikirche" wird von den in der VEF zusammengeschlossenen Kirchen weniger als äußere, kirchensoziologische Kategorie oder als strukturelles Organisationsmodell verstanden, sondern betontermaßen als inneres theologisches Kirchenprinzip. Zum freikirchlichen Verständnis von Kirche gehört der *Grundsatz der auf dem persönlichen Christusbekenntnis basierenden Gemeindemitgliedschaft und die bewusste und verbindliche Gemeinschaft in der Nachfolge Christi.*

Ein Grundsatz, der im Bereich des Kirchengliedschaftsverständnisses einen deutlichen und signifikanten Kontrast zu anderen, eher kollektivisch und territorial strukturierten oder auch sakramental orientierten Kirchen darstellt. Die Zugehörigkeit zu Kirche und Gemeinde hat eine bewusste, personal verankerte und verantwortete Qualität und Basis. Sie hat Entscheidungscharakter. Kirchengliedschaft impliziert die individuell vollzogene, durch das Wirken des Heiligen Geistes ermöglichte Antwort des Glaubens.

Verbunden damit ist das *gemeindegestaltende Prinzip des allgemeinen Priestertums*. Nicht vom Amt und einer ihm beigemessenen Zentral- und Sonderstellung her, sondern von der Herrschaft Christi und der in ihr begründeten und ihr gemäßen Gaben- und Dienstvielfalt in der Einheit des Geistes wird das Kirchesein verstanden. Freikirchen verstehen sich weniger als Amtskirchen und ihre Gemeinden damit als pastorale Betreuungsobjekte, sondern als „Lebens- und Dienstgemeinschaft", d.h. als inklusive Gemeinschaft der gemeinsam Berufenen und vielfältig Begabten, als partizipatorische Gemeindekirche.

Das nächste der angeführten Kennzeichen erinnert an den historischen und aktuell gültigen Kontrast zu den ehemaligen Staatskirchen. Für die VEF-Kirchen gilt: „Sie halten an der rechtlichen und organisatorischen Unabhängigkeit vom Staat fest und finanzieren ihre Arbeit durch freiwillige Beiträge der Mitglieder."

Eine *konsequente Trennung von Staat und Kirche* ist für die Freikirchen wesensnotwendig und unerlässlich. Die Betonung der kirchlichen Eigenständigkeit geschieht dabei in einer unverkennbaren Aufnahme der „Zwei-Regimenten-Lehre"

und ihrer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem Rechts- und Machtbereich des Staates und der geistlichen Wesensordnung der christlichen Gemeinde. Jede Vermengung und Vermischung führt zu Unklarheiten und Unfreiheiten. Kirchesein steht für die freikirchliche Tradition im Widerspruch zu einer Verquickung mit politischer Machtausübung und staatlichem Zwangshandeln. Dieses Erbe mit seinen grundlegenden Unterscheidungsmerkmalen gilt es auch heute zu bewahren und zu leben. Das Prinzip der Selbstfinanzierung wird dabei als ein Signum freikirchlicher Unabhängigkeit verstanden.

Ob das alternative Modell der Kirchenfinanzierung das einzige Merkmal für die geistliche Freiheit und Unabhängigkeit einer Freikirche ist oder ob dies nicht noch mehr einschließt, bleibt allerdings zu fragen. Es wäre zudem zu prüfen, ob Vereinbarungen und Verträge mit staatlichen Institutionen für Freikirchen damit von vornherein obsolet und prinzipiell ausgeschlossen sind.[15] Diese Fragen bedürfen sicher noch einer differenzierten und sachbezogenen Klärung. Sie stellen sich um so mehr, als bei den Freikirchen die institutionelle Trennung vom Staat oft genug mit gesellschaftlichem Rückzug und (un)politischer Abstinenz verknüpft war.[16]

Diesem naheliegenden Missverständnis will offensichtlich das sechste der angeführten Kennzeichen der VEF-Kirchen begegnen und entgegenwirken.

Die Freikirchen „treten ein für die Menschenrechte, insbesondere für Glaubens- und Gewissensfreiheit, und übernehmen ein ihren Möglichkeiten entsprechendes Maß an Verantwortung für alle Menschen".

Mit der Anführung der Glaubens- und Gewissensfreiheit erinnern die Freikirchen an eine elementare Seite ihrer eigenen Geschichte. Als religiöse Minderheiten, die zeitweise selbst Verfolgung und Diskriminierung durch autokratische und staatskirchlich verfasste Gemeinwesen ausgesetzt waren, wissen sie um den fundamentalen Stellenwert der Religionsfreiheit. Teile der freikirchlichen Bewegung gehörten mit ihrer Opposition gegenüber staatskirchlicher Intoleranz zu den Vorkämpfern der Gewissens- und Glaubensfreiheit.[17] Doch dieses freikirchliche Spezifikum wird hier nicht isoliert und beziehungslos erwähnt, sondern ausdrücklich verknüpft mit einem umfassenderen Zusammenhang, nämlich dem einer grundlegenden Weltverantwortung. Ein genereller *Einsatz für die Menschenrechte* und die gemeinsam wahrgenommene Verantwortung für die Menschen wird zum expliziten Mandat und zur ausdrücklichen Dimension freikirchlicher Existenz erklärt. Eine Aussage, die als gemeinsame Kennzeichen aller VEF-Kirchen vor einigen Jahren vermutlich in dieser Deutlichkeit noch nicht denkbar gewesen wäre.

Worin diese Hinwendung zur Welt und der Auftrag an der Gesellschaft ihren tiefsten Grund und ihre eigentliche Quelle haben, macht die siebte und letzte der freikirchlichen notae deutlich: „Ihre Hauptaufgabe sehen sie (= die Freikirchen) darin, das Evangelium von der Liebe Gottes zu allen Menschen in Wort und Tat zu verkünden."

Die *missionarische Sendung* ist die eigentliche und zentrale Berufung und Bestimmung der Kirche Jesu Christi. In der Teilhabe an dem Sendungsauftrag Christi sehen die Freikirchen darum auch den Kern und die Mitte ihrer Berufung und Bestimmung. Als solche, die überwiegend aus den Erweckungsbewegungen hervorgegangen sind, waren die Freikirchen schon immer und teilweise primär

missionarische Bewegungen.[18] Die evangelistische Verkündigung, der Ruf zum Glauben, verbunden mit dem diakonischen Engagement waren von Beginn an elementare und unverwechselbare Merkmale freikirchlicher Existenz und freikirchlichen Wirkens. Auch heute behält dieses pointierte und zugleich ganzheitliche missionarische Verständnis in der Beschreibung und Vergewisserung freikirchlicher Identität seine bleibende und verpflichtende Gültigkeit.

Bekundung gegenseitiger kirchlicher Anerkennung

Die Reihe der angeführten gemeinsamen Kennzeichen bietet eine knappe und prägnante Darlegung freikirchlicher Fundamentalartikel. Im Zusammenhang des neuen Grundlagentextes dient sie dazu, die Gemeinschaft und die Verbundenheit in Christus, der die VEF Ausdruck verleihen möchte, als gemeinsamen Lehrkonsens näher und genauer zu beschreiben. Die Schlusssätze greifen noch einmal dezidiert auf diesen Ansatz der Präambel zurück und ziehen daraus Schlussfolgerungen für das Verhältnis der Kirchen zueinander.

„Die Mitglieder der Vereinigung Evangelischer Freikirchen erkennen sich gegenseitig als Teil der einen Kirche Jesu Christi an und wollen der wesenhaften Einheit dieser Kirche durch ihre Gemeinschaft sichtbar Ausdruck verleihen", heißt es da.

Damit wird die geistliche Dimension der freikirchlichen Gemeinschaft noch einmal ausdrücklich unterstrichen und zugespitzt. Die Kirchen der VEF wollen der übergreifenden und wesenhaften Einheit der Kirche Jesu Christi Ausdruck und Gestalt verleihen. Die VEF will als ein Stück Sichtbarmachung der Einheit des Leibes Christi verstanden werden. Das heißt, sie will mehr sein als ein pures Zweck- und Aktionsbündnis. Ausdrücklich und in dieser Weise ungewöhnlich wird mit der bekundeten Gemeinschaft sogar eine *gegenseitige Anerkennung als Teil der Kirche Jesu Christi* verbunden und darin eingeschlossen.

Angesichts dieser Aussagen stellt sich aber um so mehr die Frage, was diese Bezeugung einer gegenseitigen Anerkennung als „Teil der Kirche Jesu Christi" beinhaltet. Welche Implikationen und Konsequenzen sind damit verbunden? Was schließt die kirchliche Anerkennung ein und was umfasst sie im einzelnen?

Wenn damit mehr als eine praktische Zusammenarbeit gemeint ist, dann müsste es doch auch das unmittelbare *„ekklesiale" Verhältnis der Freikirchen zueinander* betreffen, also die Fragen nach der gottesdienstlichen und eucharistischen Gemeinschaft, der Anerkennung von Taufen, Ämtern und Mitgliedschaften.

Ist die VEF auf einem solchem Weg zu mehr Verbindlichkeit und formeller Kirchengemeinschaft?

Die Notwendigkeit von Klärungen und Konsequenzen

In der Vergangenheit hat es immer wieder vereinzelte Rufe nach einem stärkeren „Zusammenrücken der Freikirchen" gegeben, ja, es gab gezielte, allerdings mehr durch äußere Umstände veranlasste Bestrebungen und Versuche einer korporativen Vereinigung.[19] Heute ist man sicher weit von solchen fusionistischen Unionsvor-

stellungen entfernt. Dies wäre aufgrund der bestehenden Unterschiede sicher auch kaum denkbar und realisierbar. Sie betreffen ja nicht nur die strukturellen Unterschiede zwischen presbyterial-kongregationalistischen Gemeindebünden [z.B. Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG), Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) und Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG)] und mehr synodal bzw. episkopal verfassten [Evangelisch-methodistische Kirche (EmK)] und weltweit eingebundenen [Siebenten-Tags-Adventisten (STA), Kirche des Nazareners(KdN)] Freikirchen. Auch divergierende Formen der Tauf- und Abendmahlspraxis[20] sowie andere Unterschiede in geistlicher Prägung und bei ökumenischen Positionen und Einbindungen sind hier zu nennen. Ganz abgesehen von einem in freikirchlichen Kreisen sehr ausgeprägten, mit diesen Verschiedenheiten verknüpften Eigenbewusstsein.

Und doch kann und darf die *Bekundung einer gegenseitigen kirchlichen Anerkennung nicht einfach folgenlos bleiben, wenn sie nicht belanglos werden will.* Sie erfordert weitere Präzisierungen und vertiefende Klärungen. Sie braucht theologische Gespräche, die sie weiter füllen und konkretisieren und damit glaubhaft und verbindlicher machen.

Doch genau hier scheint ein Problem und eine Schwierigkeit der VEF zu liegen. Während einzelne Freikirchen mit anderen Kirchen durchaus *Lehrgespräche* und daraus resultierend Verständigungen und Vereinbarungen suchen, die im Einzelfall bis zur Erklärung dezidierter Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft reichen[21], sind solche kirchlichen Dialoge von anderen noch gar nicht betrieben worden. Ob sie mangels Gelegenheit bisher nicht durchgeführt wurden oder aber überhaupt angestrebt bzw. als nötig und hilfreich erachtet werden, bleibt dabei offen. Unter Hinweis auf ein fehlendes kirchenleitendes Gesamtorgan und einen daraus resultierenden Mangel an kirchenrechtlich verbindlicher Verankerung werden solche kirchlichen Vereinbarungen jedenfalls von stark kongregationalistischen Gemeindebünden nur sehr zurückhaltend angegangen und nur in Grenzen überhaupt als praktikabel angesehen.[22]

So ist es nicht verwunderlich, dass auch der *innerfreikirchliche Dialog kaum über Ansätze hinausgekommen* ist.[23] Man begnügt sich eher, so scheint es, mit einem generellen Einverständnis im Wesentlichen, ohne dabei einzelne Konvergenzen und Divergenzen konkreter in den Blick zu nehmen.

So bleibt es bei manchen *Unklarheiten und Widersprüchlichkeiten.* Von einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit", die freikirchlichen Einheitsvorstellungen am ehesten entsprechen würde, ist bei genauerem Hinsehen auch in der VEF nur bedingt und ansatzweise zu sprechen.

So ist es schon paradox, dass angesichts der Betonung grundlegender ekklesiologischer Gemeinsamkeiten beim *Kirchengliedschaftsprinzip* („Gemeinschaft der Glaubenden") gerade in diesem Bereich bestehende Unterschiede bis heute weiterhin trennend wirken. Trotz der Vorordnung der gemeinsamen Gliedschaft am Leib Christi ist bei einem Wechsel von einer Freikirche in eine andere eine Übernahme und Anerkennung von Mitgliedschaft und Kirchenzugehörigkeit nur beschränkt möglich. Unterschiedliche und in Spannung zueinander stehende Taufverständnisse, die den Rang von konfessionellen Identitäten haben, lassen dies

auch weiterhin nicht zu.[24] Sie führen nicht zu einheitlichen, sondern zu differierenden Aufnahmeprinzipien.

Dies steht in auffälligem Kontrast zu einer praktizierten *Abendmahlsgemeinschaft*, die für die Freikirchen – ganz im Gegensatz zu anderen kirchlichen Traditionen – letztlich kein Problem darstellt.[25] Und auch eine prinzipielle *Anerkennung der Ämter und Dienste*, die einen wechselseitigen Kanzeltausch und andere Formen des Zusammenwirkens ermöglicht, ist für die Freikirchen kein Hindernis.[26]

Ansätze für ein innerfreikirchliches Lehrgespräch

Ein Gespräch über diese hier sichtbar werdenden *Disparitäten und Unausgeglichenheiten* wäre angebracht und seine Notwendigkeit läge auf der Hand. Doch manchmal hat man den Eindruck, dass ein Gespräch über diese Fragen eher tunlichst vermieden als dass es gewagt wird, vielleicht aus der Sorge, aufbrechende theologische Kontroversen und Differenzen nicht verkraften zu können.

Dabei gäbe es durchaus richtungweisende Gesprächsmodelle, auf die zurückzugreifen wäre. Vor allem die *Vereinbarung über die Kirchengemeinschaft zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten in Italien von 1990* könnte dafür anregende und hilfreiche Impulse bieten.[27] Solche und ähnliche theologische Verständigungen in ihrer Übertragbarkeit auf die deutschen innerfreikirchlichen Verhältnisse zu prüfen und dafür fruchtbar zu machen, wäre der Sache dienlich und der Mühe wert.[28]

Dabei kann es nicht um eilfertige Nivellierungen gehen. Jede Freikirche hat ein Recht, mit ihrer Tradition ernst genommen zu werden. Jede hat in dieses Gespräch etwas Eigenes einzubringen.[29]

Auch soll der *Stellenwert eines dogmatischen Lehrkonsenses* nicht überbewertet werden. Für Freikirchen haben Dogmen und Bekenntnisse nie im Zentrum ihres Lebens gestanden. Sie hatten immer nur einen funktionalen und untergeordneten Stellenwert, zumal die Berufung auf sie und der Umgang mit ihnen vielfach im Gegensatz zu einer lebendigen christozentrischen Spiritualität stand und gelegentlich mit sophistischer Spitzfindigkeit und doktrinärer Sterilität verbunden war.

Hinzu kommt, dass nach freikirchlicher Sichtweise die *Einheitsfrage nie Selbstzweck* sein kann und zur Beschäftigung der Kirchen mit sich selbst führen darf, sondern letztlich auf eine glaubwürdigere gemeinsame Wahrnehmung des einen gemeinsamen Auftrags an der Welt zielt. Diese Perspektive war und bleibt für Freikirchen im ökumenischen Gespräch immer leitend und bestimmend.

Aber damit sind theologische Klärungen und Differenzierungen nicht überflüssig und unerheblich geworden. Auf sie kann und darf nicht leichtfertig und vorschnell verzichtet werden. Sie tragen vielmehr dazu bei, die *Substanz und das Gewicht öffentlich deklarierter und erfahrener Einheit und Gemeinschaft in seiner geistlichen Trag- und Reichweite* deutlicher zu erfassen und zu begründen und damit auch ein Stück zu bewahrheiten. Nicht zuletzt in dem Bemühen um theologische Verständigung zeigt sich die Glaubwürdigkeit gegenseitiger geschwisterlicher Achtung. Auch das innerfreikirchliche Lehrgespräch bietet, vielleicht noch mehr als andere ökumenische Gespräche, die Chance, Verschiedenheiten in einem

neuen und vertieften Licht zu sehen und daraus für alle Seiten hilfreiche Klärungen und Einsichten zu gewinnen.[30]

Erwartungen und Herausforderungen einer wachsenden ökumenischen Bedeutung

Ein solcher theologischer Klärungsprozess entspräche jedenfalls durchaus einer gewachsenen Rolle und Erwartung, die der VEF von außen verstärkt zukommt. Im Bereich der innerdeutschen Ökumene hat die VEF in den letzten Jahren an Beachtung und Gewicht gewonnen. Angesichts eines unübersichtlichen Anwachsens einer Vielzahl kleiner, autonomer, meist charismatischer Gruppierungen, hat die *Zugehörigkeit zur VEF* geradezu indikatorische Funktion und dient immer mehr als *Zeichen kirchlicher Seriosität* („Gütesiegel"). Faktisch jedenfalls erweist sie sich als aussagekräftiges Abgrenzungskriterium in der Sektendiskussion.[31]

Auch wenn dieses Bewertungsverfahren im Stil eines „sortierenden Patentierungsprinzips" durchaus sehr ambivalente und ausgrenzende Züge annehmen kann und insofern keineswegs unproblematisch ist, wird daran trotzdem deutlich und ablesbar, dass die VEF im zwischenkirchlichen Bereich als eine bedeutsame Referenzgröße betrachtet wird.[32]

Darum ist es auch nur zu begrüßen, wenn in der neuen VEF-Präambel die *ökumenische Verpflichtung* zur internen engen Zusammenarbeit ausdrücklich durch ein darüber hinausgehendes „aufrichtiges Bemühen, die Gemeinsamkeiten mit anders geprägten Kirchen besser zu erkennen und zu stärken", ergänzt wird.[33]

Damit wird jeder elitären Exklusivität, die den Freikirchen ja manchmal angehängt und nachgesagt wurde, unmissverständlich der Boden entzogen. Vielmehr wird unterstrichen, was schon an anderer Stelle von Seiten der VEF betont wurde: „Freikirchen verstehen sich nicht als die allein wahre Gestalt von Kirche. Sie bemühen sich, durch intensive Mitarbeit in zwischenkirchlichen Einrichtungen zur Einheit der Christen und zum glaubwürdigen Zeugnis der Kirchen beizutragen."[34]

Schon aufgrund ihrer geringen Größe werden die Freikirchen gemeinsam viel eher und stärker wahrgenommen und gehört als jede einzelne Freikirche für sich. Die VEF trägt insofern als *gesamtfreikirchliches Sprach- und Handlungsorgan* dazu bei, die unverzichtbare und manchmal heilsam störende freikirchliche Stimme im Miteinander der Kirchen zu verstärken und gewichtiger zu machen.

Damit aber steigt auch die Notwendigkeit der Profilierung und internen Selbstklärung. Die neue Präambel könnte eine Basis dazu sein. Sie bietet ein solides Fundament, auf dem weitere Schritte der Vertiefung und Verständigung angegangen werden können.

Klaus Peter Voß

Anhang: Präambel zur Ordnung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen versteht sich als eine Gemeinschaft evangelischer Gemeindebünde und Kirchen, die durch den Herrn Jesus Christus untereinander verbunden sind. Ihre Verbundenheit zeigt sich insbesondere durch folgende gemeinsame Kennzeichen:

- Sie erkennen in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments Gottes Wort als Grundlage und alleinige Richtschnur ihrer Verkündigung, ihrer Lehre und ihres Lebens.
- Sie bekennen Jesus Christus als Haupt der Gemeinde sowie als Herrn und Heil der Welt. Mit allen Kirchen der Reformation bezeugen sie die Errettung der Sünder um Jesu Christi willen aus Gottes freier Gnade allein durch den Glauben.
- Sie verstehen die Kirche bzw. Gemeinde Jesu Christi als Gemeinschaft der Gläubigen, geschaffen durch das Wort Gottes und gestaltet als Lebens- und Dienstgemeinschaft im Sinne des Priestertums aller Gläubigen.
- Sie erwarten von den Gliedern ihrer Gemeinden ein Bekenntnis des persönlichen Glaubens an Jesus Christus sowie die ernsthafte Bereitschaft, ihr Leben dem Willen Gottes entsprechend zu führen.
- Sie halten an der rechtlichen und organisatorischen Unabhängigkeit vom Staat fest und finanzieren ihre Arbeit durch freiwillige Beiträge der Mitglieder.
- Sie treten ein für Menschenrechte, insbesondere für Glaubens- und Gewissensfreiheit, und übernehmen ein ihren Möglichkeiten entsprechendes Maß an Verantwortung für alle Menschen.
- Ihre Hauptaufgabe sehen sie darin, das Evangelium von der Liebe Gottes zu allen Menschen in Wort und Tat zu verkündigen.

Die Mitglieder der Vereinigung Evangelischer Freikirchen erkennen sich gegenseitig als Teil der einen Kirche Jesu Christi an und wollen der wesenhaften Einheit dieser Kirche durch ihre Gemeinschaft sichtbar Ausdruck verleihen. Sie verpflichten sich, diese Gemeinschaft durch enge Zusammenarbeit zu vertiefen. Zugleich bemühen sie sich aufrichtig, die Gemeinsamkeiten mit anders geprägten Kirchen besser zu erkennen und zu stärken.

ANMERKUNGEN

[1] Zur VEF gehören derzeit als Mitglieder die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG), der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG), die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK), die Heilsarmee (HA), die Kirche des Nazareners (KdN) und der Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden (MVFEG). Gastmitglieder sind der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), die Evangelische Brüderunität – Herrnhuter Brüdergemeine (BU), die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten (GdSTA) und seit kurzem der Freikirchliche Bund der Gemeinde Gottes. Vgl. die Informationsbroschüre: VEF – Vereinigung Evangelischer Freikirchen. Stuttgart 1997.

[2] Ordnung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen von 1991, die nach der Wiedervereinigung die Ordnungen der VEF in der alten Bundesrepublik und der VEF in der DDR aus dem Jahr 1979 ablöste. Text abgedruckt in: VEF (Hrsg.), Berichte aus der Arbeit 1988–1991. Stuttgart 1992, S. 12ff.

[3] Zur Geschichte der VEF vgl. bes. K.H. Voigt, Freikirchen und ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927), demnächst in Freikirchenforschung 1999; s.a. E. Geldbach, Freikirchen, Erbe, Gestalt und Wirkung. Göttingen 1989, S. 248f.

[4] So wird ausdrücklich als Begründung und Veranlassung für die Gründung des Hauptausschusses im Jahre 1916 darauf verwiesen, dass „es Leute gibt, die sich nicht scheuen, uns Freikirchliche an unserer nationalen Gesinnung und Ehre anzutasten und in krassen Verleumdungen gegen uns zu kämpfen". Auf diesem Hintergrund stand die Gründung der freikirchlichen Assoziation nicht gerade unter einem günstigen Vorzeichen, ging es doch darum, die eigene patriotische Gesinnung mit dem Ziel der gesellschaftlichen Anerkennung „beweisen" zu müssen. Dies führte zu teilweise fatalen und kompromittierenden Verlautbarungen und Erscheinungen im Bereich der Freikirchen. Voigt ebd.; wie auch A. Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinde im „Dritten Reich". Neukirchen 1991, S. 108ff.

[5] Auf diese weithin unbekannte ökumenische Anwalts- und Vorreiterrolle der VEF weist insbesondere Voigt hin. Er zeigt dabei zugleich auf, auf welche Ignoranz und Unwilligkeit diese freikirchlichen Vorstöße bei dem Evangelischen Kirchenbund stießen, der sich und die ihm angehörenden Landeskirchen als authentische und alleinige Vertretung des deutschen Protestantismus in der Ökumene verstand. Voigt, ebd.

[6] Aus jüngerer Zeit ist die verstärkte, bald flächendeckende Erhebung des besonderen Kirchgelds durch die evangelischen Landeskirchen in sogenannten „glaubensverschiedenen Ehen" zu erwähnen. Unter diese Rubrik fallen nach bestehender Gesetzeslage groteskerweise auch Angehörige der evangelischen (!) Freikirchen, weil die Freikirchen nicht zu den kirchensteuererhebenden Kirchen gehören. Ein Recht, das ihnen im übrigen als KdöR prinzipiell zusteht, worauf sie aber bewusst verzichten.

[7] Zu erwähnen sind hier neben dem Präsidium der VEF die verschiedenen VEF-Arbeitsgruppen (u.a. die AG Rundfunk und Fernsehen), die kontinuierliche Delegierung von VEF-Vertreter/innen in zwischenkirchliche Arbeitsgremien und insbesondere die Einrichtung der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen, in der sich die Diakonischen Werke der evangelischen Landeskirchen, einiger VEF-Kirchen mit denen der SELK und der Alt-Katholischen Kirche zusammengeschlossen haben. Hinzu kam die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen als ständiges ökumenisches Gesprächsforum mit den anderen christlichen Kirchen und seit Anfang der neunziger Jahre regelmäßige Kontaktgespräche des VEF-Präsidiums mit dem Rat der EKD.

[8] So betonte u.a. der frühere Präsident der VEF, Präses K.H. Knöppel (BFeG), in seinem Tätigkeitsbericht für das VEF-Präsidium unter Hinweis auf die theologischen Voraussetzungen der Zusammenarbeit, dass die VEF „mehr als eine Interessengemeinschaft für freikirchliche Anliegen" sei. VEF (Hrsg.), Berichte aus der Arbeit 1984 bis 1987. Stuttgart 1988, S. 4.

[9] Zitiert nach „Der Evangelist", Sonntagsblatt der methodistischen Kirche, 67. Jg. (1917), S. 12f; vgl. Voigt, ebd.

[10] Diese Unklarheit spiegelt sich auch in der aktuellen Selbstdarstellung der VEF wider, wenn es dort heißt, dass die VEF ihren Mitgliedskirchen und Gastkirchen eine „Plattform für das Gespräch über gemeinsame Anliegen und zur Zusammenarbeit auf wesentlichen Gebieten kirchlicher Lebensäußerung" biete, und dann eher nachklappend angefügt

wird: „Damit trägt sie dazu bei, die Einheit im Glauben sichtbar auszudrücken." VEF-Vereinigung Evangelischer Freikirchen, ebd., S. 7.

11 VEF-Vereinigung Evangelischer Freikirchen, ebd., S. 6.

12 „Mitglied in der Vereinigung können Freikirchen werden, die die Bibel als verbindliche Grundlage für Lehre und Leben anerkennen, die den persönlichen Glauben an Jesus Christus als Heiland und Herrn von ihren Gemeindegliedern erwarten und die Jesus Christus als Haupt der Gemeinde und Herrn der Welt bekennen." Ordnung VEF. § 3.1.

13 Hintergrund und Anlass für eine verstärkte Klärung des Selbstverständnisses der VEF war die Aufnahme neuer Mitglieds- und Gastkirchen. Im Zuge dieses Erweiterungsprozesses und weiterer Anfragen nach Mitgliedschaft in der VEF wurde im November 1995 vom VEF-Präsidium eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die Vorschläge für eine Präambel erarbeiten sollte. Ergänzend dazu wurden Richtlinien über die Mitgliedschaft bzw. Gastmitgliedschaft in der VEF erstellt.

14 Diese und die weiteren Zitate der Präambel entstammen der bisher unveröffentlichten, von den Mitgliedskirchen ratifizierten und vom Präsidium der VEF am 26./27.11.1998 in Bad Blankenburg verabschiedeten Fassung. Der Text wird im Anhang dokumentiert.

15 Im Bereich der Diakonie sind derartige Vereinbarungen für freik. Werke und Träger auf der Grundlage des staatl. Subsidiaritätsprinzips ganz selbstverständlich und unerlässlich.

16 Damit war auch in manchen freikirchlichen Traditionen eine tendenzielle und teilweise sehr ausgeprägte Kulturverachtung verbunden. Auf diesem Hintergrund ist das im Frühjahr 1999 vorgestellte, erste gemeinsame Impulspapier von VEF und EKD „Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert" von besonderer Bedeutung. EKD-Texte 64. Hannover/Frankfurt a.M. 1999.

17 Darauf weist insbesondere Geldbach, S. 45ff, hin.

18 Dies gilt insbesondere für die methodistische Bewegung, die bei Wesley eigentlich weniger auf eine eigene Kirchwerdung als vielmehr auf eine evangelistische Durchdringung der Bevölkerung und eine geistliche Erneuerung der Kirchenglieder zielte. Ein starker missionarischer Impetus findet sich ebenso bei anderen Freikirchen., z.B. den Herrnhutern (Zinzendorf), den Baptisten (J.G. Oncken) wie auch den Freien evangelischen Gemeinden (H.H. Grafe und der Evangelische Brüderverein).

19 Während des Dritten Reiches wurden in der VEF Verhandlungen und Gespräche über die Bildung einer Deutschen Freikirche im Gegenüber zur Deutschen Reichskirche diskutiert. Aus diesen Gesprächen in den Jahren 1937–1941, an denen auch die Freien evangelischen Gemeinden und vereinzelt auch die Methodistische Kirche beteiligt waren, ging schließlich die Vereinigung von Baptistengemeinden und Brüdergemeinden (BfG) zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden hervor. Vgl. Strübind, ebd., S. 285ff.

20 In der EmK und bei den Herrnhutern wird in der Regel die Kindertaufe praktiziert, bei täuferischen Freikirchen (AMG, BEFG, BFeG) die Glaubenstaufe, ebenso bei den pfingstlerischen Freikirchen (MVFEG, BFP). Die Heilsarmee kennt weder eine eigene Abendmahlsfeier noch praktiziert sie die Taufe.

21 Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft wurde 1987 zwischen EmK und VELKD (bzw. Gliedkirchen der EKD) vereinbart. Die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden führte ebenfalls Gespräche mit der VELKD, mit dem Ergebnis einer gegenseitig bekundeten eucharistischen Gastbereitschaft (1996). Außerdem ist die Evangelisch-methodistische Kirche Mitglied der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LK). Zwischen dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und der Leuenberger Kirchengemeinschaft haben inzwischen erste Gespräche begonnen. Die Herrnhuter Brüdergemeine ist assoziiertes Mitglied der EKD. Daneben sind internationale Dialoge auf übernationaler Ebene mit anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften zu nennen, in die Baptisten, Methodisten, Mennoniten, Adventisten und Pfingstler z.T. über ihre Weltgemeinschaften

bzw. Weltbünde involviert sind. Vgl. dazu die Textsammlung „Dokumente wachsender Übereinstimmung", Bd. 1 und 2, hg. von H. Meyer und H.J. Urban u.a. Paderborn/ Frankfurt a.M. 1983 und 1992; H. Brandt und J. Rothermundt (Hrsg.), Was hat die Ökumene gebracht? Fakten und Perspektiven. Gütersloh 1993. Cornelia Nußberger (Hrsg.), Wachsende Kirchengemeinschaft – Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa. Bern 1992.

22 Dies scheint insbesondere für den BFeG zu gelten. Andere kongregationalistische Gemeindebünde wie die AMG und der BEFG sehen in ihrer Struktur allerdings, wie ihre Praxis zeigt, weniger ein Hindernis für offizielle Lehrgespräche.

23 Eine gewisse Ausnahme und zugleich einen (offensichtlich vergeblichen) Vorstoß dazu bildet ein Vorgang aus dem Jahr 1989. Nach ihrer Vereinbarung über eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der VELKD erklärte die EmK, dass sie einen ergänzenden, für die VEF-Kirchen geltenden analogen Passus in ihre Kirchenordnung aufnehmen werde. Der betreffende Passus legt in bezug auf die Kanzelgemeinschaft ausdrücklich fest, dass für Verkündigungsdienste neben Beauftragten der eigenen Kirche auch „Amtsträger und Beauftragte der in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zusammengeschlossenen Mitgliedskirchen sowie Amtsträger und Beauftragte solcher Kirchen (eingeladen werden können), mit denen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft vereinbart ist". Kirchenordnung der EmK, § 221. Stuttgart 1998, S. 126. In einem Brief setzte der Bischof der EmK die anderen VEF-Kirchen darüber in Kenntnis und bat sie zugleich darum, eine ähnliche Formulierung in ihre Ordnungen aufzunehmen.

24 In der jüngsten Erklärung der Bundesleitung des BEFG zum „Verhältnis von Taufe und Gemeindemitgliedschaft", die auf der Bundeskonferenz (= Synode des BEFG) im Mai 1999 in Oldenburg bestätigt wurde, wird ausdrücklich bekräftigt, dass innerhalb des BEFG die Gläubigentaufe Voraussetzung für die Aufnahme bleibt. Allerdings wird in der Erklärung eingeräumt, dass es einige Gemeinden gibt, „die in seelsorgerlichen Ausnahmefällen anders verfahren und vereinzelt Christen als Mitglieder aufnehmen, die sich gewissensmäßig an die Säuglingstaufe gebunden fühlen". Von Seiten der Bundesleitung wird den Gemeinden jedoch empfohlen, für diesen Personenkreis eine „offizielle Freundesliste" anzulegen. „Damit lassen wir die Christen, die bei uns eine geistliche Heimat suchen, aber aufgrund unseres Tauf- und Gemeindeverständnisses nicht Mitglied werden können, unsere Liebe und Annahme spüren". Im ersten Textentwurf war noch von „Gastmitgliedschaft" die Rede. Der Text der Erklärung ist dokumentiert in „Blickpunkt Gemeinde" 1/98, S. 2f; vgl.a. „Die Gemeinde", 11–12/1999, S. 41. In den ebenfalls täuferisch orientierten Mennonitengemeinden und den Freien evangelischen Gemeinden ist im Unterschied dazu eine Aufnahme von Personen, die als ehemalige Mitglieder einer anderen Kirche als Säuglinge getauft wurden und an dieser Taufe als für sie gültig und verbindlich festhalten, möglich.

25 Alle Freikirchen praktizieren im Prinzip, wenn auch mit unterschiedlichen Färbungen, eine offene Kommunion auf der Basis des gemeinsamen Christusbekenntnisses, zu der auch Christen aus anderen Kirchen eingeladen sind. So heißt es auch in der oben zitierten Erklärung der Bundesleitung des BEFG zu „Taufe und Gemeindemitgliedschaft": „Wir begegnen den Christen anderer Kirchen mit Liebe und Respekt, weil sie wie wir durch Gottes Gnade Glieder am universalen Leib Jesu Christi sind. Das begründet unsere Gemeinschaft untereinander und drückt sich auch darin aus, dass wir andere Christen einladen, das Abendmahl mit uns zu feiern."

26 Wobei allerdings strukturelle Unterschiede in Form und Funktion der Ämter nicht übersehen werden dürfen. Eine Ordination und Dienstbeauftragung bei der Heilsarmee schließt z.B. im Kontrast zu den anderen Freikirchen den gesamten Bereich von Taufe und Abendmahl aus. Hinzu kommen auch unterschiedliche Haltungen zur Frauenordina-

tion. Während EmK, BEFG, Heilsarmee und AMG Frauen zum Pastorendienst ordinieren, wird dies im BFeG, dem MVFEG und anderen VEF-Kirchen bisher nicht praktiziert.

[27] Dokumentiert in Cornelia Nußberger, ebd. S. 155ff. Vgl. dazu E. Schütz. Das leidige Gespräch mit den Baptisten über die Taufe. ÖR 44 (1995). S. 194ff und R.W. Burkart. Überlegungen zur Frage der Taufe bei Übertritten zu Kirchen und Gemeinden aus der taufgesinnten Tradition. In: Materialdienst der ÖC 20/1993.

[28] Zu einem eher negativen Fazit in Bezug auf die Vereinbarung in Italien und ihre Übertragbarkeit kommt aus baptistischer Sicht *U. Swarat, Anfragen an die baptistische Aufnahmepraxis aus ökumenischer und seelsorgerlicher Perspektive* mit dem Versuch einer Antwort. Blickpunkt Gemeinde 1/98, S. 5ff.

[29] Ein beachtenswertes Beispiel für eine solche innerfreikirchliche Diskussion, die die unterschiedlichen Ansätze und Akzentuierungen im Verständnis freikirchlicher Ekklesiologie deutlich erkennen lässt, bilden die verschiedenen Stellungnahmen zu der Ekklesiologie-Studie des DÖSTA „Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche". Theol. Gespräch (Freikirchliche Beiträge zur Theologie) 1/95.

[30] Instruktive Anregungen und Ansätze dazu enthält u.a. der Beitrag von R.W. Burkart „Die Taufe als zwischenkirchliches Problem". Unveröffentlichtes Manuskript eines Referates, das 1994 auf der Jahrestagung der VEF in Hannover gehalten wurde.

[31] Dies schlägt sich z.B. nieder in dem gemeinsam von ACK und VEF herausgegebenen Text „Die christlichen Kirchen und die Sekten" (Texte aus der ÖC 1). Frankfurt/M. [2]1999. Auf dem Hintergrund vereinzelter Sektenvorwürfe, denen sich manche der kleineren Freikirchen im Rahmen der Scientology-Debatte und der damit verknüpften teilweise sehr diffusen öffentlichen Sektendiskussion ausgesetzt sahen, werden in dieser Information die für den christlichen Geltungsbereich zentralen inhaltlichen, theologischen Unterscheidungsmerkmale herausgestellt. Kirchen, die den gemeinsamen Glauben an Christus teilen und keinen Exklusivitätsanspruch erheben, verdeutlichen dies durch ihre Bereitschaft und Offenheit für ökumenische Zusammenarbeit. Ein exklusiver sektiererischer Wahrheits- und Sendungsanspruch dagegen ist mit ernsthaft praktizierter Ökumene nicht vereinbar.

[32] Der Stellenwert und die Einschätzung der VEF wird auch daran deutlich, dass in der ACK die Freikirchen traditionellerweise als eine „Konfessionsfamilie" betrachtet werden, was z.B. bei Mandatsverteilungen eine Rolle spielt, aber andererseits auch zu durchaus schwierigen Zuordnungen, problematischen Typologien und Kategorisierungen führt (sowohl innerfreikirchlich zwischen kongregationalistisch/methodistisch sowie in Bezug auf die Alt-katholische Kirche und die SELK mit ihrem eigenen, von den VEF-Kirchen abweichenden Selbstverständnis).

[33] In der gegenwärtigen VEF-Ordnung wird die Aufgabe der VEF folgendermaßen umschrieben: „Die Aufgabe der Vereinigung besteht insbesondere in der Förderung des Verhältnisses und der Zusammenarbeit der Freikirchen untereinander, in der Vertiefung und Pflege guter Beziehungen zu anderen Kirchen und in der Vertretung gemeinsamer Belange nach außen." § 2.2.

[34] VEF-Vereinigung Evangelischer Freikirchen, ebd., S. 5.

Nach der 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Erste Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vom 25. August bis 3. September 1999 in Genf

Der Zentralausschuss mit seinen 158 Mitgliedern aus 336 Kirchen trat zum ersten Mal nach der Vollversammlung in Harare in neuer Zusammensetzung und in der neuen Struktur des ÖRK zusammen, um die Richtlinien und Programme für die nächsten sieben Jahre festzulegen. Der Moderator, *Aram I., Katholikos* des Heiligen Stuhls von Kilikien der Armenisch-Orthodoxen Kirche, forderte die Kirchen auf, als eine dynamische Gemeinschaft zusammenzuarbeiten, um den negativen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts entgegenzutreten. Das 20. Jahrhundert ende in globaler Unordnung, da die Globalisierung ethische und spirituelle Werte zerstöre. „Wir können uns nicht länger eine Ökumene der Eliten leisten", sagte er wörtlich. Die ökumenische Vision müsse bisher unberührte Bereiche des menschlichen Lebens erreichen. *Zugewandtheit* werde zum Schlüsselwort. Die Kirchen seien kein Museum, das dazu bestimmt sei, sich nicht zu verändern. Das erste Ziel des Rates sei es nicht, Programme zu entwickeln, sondern die Kirchen zur sichtbaren Einheit zu rufen in einem Glauben und in eucharistischer Gemeinschaft.

Der *Generalsekretär* betonte in seinem Bericht die Wichtigkeit, eine Kultur der *Konvivenzia* zu entwickeln; dies sei in Zukunft wichtiger als ein überkommenes programmatisches Profil im Blick auf Einheit, Mission oder Gerechtigkeit. Die geplante Dekade zur Überwindung von Gewalt werde weiterhin auf die Ächtung des Krieges als legales Mittel zur Lösung von Konflikten hinarbeiten. Der Zentralausschuss beschloss einen Rahmenplan für die Dekade zur Überwindung der Gewalt, die vom Jahr 2001–2010 gehen soll. Bischöfin Dr. Margot Käßmann plädierte für eine neue Kultur des Friedens. Der deutsche mennonitische Delegierte Fernando Enns hat als Vertreter der Friedenskirchen einen besonders konstruktiven Beitrag zur Entwicklung des Programmschwerpunktes geleistet.

Die Delegierten wurden mit kreativen Methoden *in die neue Struktur und den neuen Tagungsstil* des ÖRK eingeführt. Viele nahmen zum ersten Mal an einer Sitzung in Genf teil. Mit einer gemeinsamen Schifffahrt auf dem Genfer See, mit Besuchen bei den lokalen Kirchen wurden die Delegierten mit der neuen Umgebung vertraut gemacht. Das Programm sah auch die von Harare übernommene neue Methode, sog. *Padares*, vor, in denen sich die Delegierten um thematische Schwerpunkte sammelten, z.B. zur Kosovo-Krise, zum Stand der orthodoxen-protestantischen Beziehungen, zur Dekade zur Überwindung der Gewalt, zur ökumenischen Spiritualität, ökumenischen Hermeneutik u.a. Auf der Tagesordnung stand auch die *Auswertung der 8. Vollversammlung*, die ein Delegierter einen „stillen Erfolg" nannte. Für zukünftige Vollversammlungen wurden besonders eine längere Zeitspanne und mehr Zeit für Plenumsdiskussionen gefordert. Die unkoordinierte Abfolge von Großkonferenzen soll zwischen ÖRK und Lutherischem Weltbund und den anderen Weltbünden weiter besprochen werden. Die *Arbeitsgemein-*

schaft Christlicher Kirchen in der Schweiz wurde in den ÖRK aufgenommen. Es sei an der Zeit, sagte ihr Präsident, Bischof Bolleter (methodistische Kirche), sich einer stärker globalen und multilateralen Vision der Kirchen zu öffnen. Die Bedeutung der Zusammenarbeit auf nationaler und lokaler Ebene für die internationale Ökumene wurde betont. Zur Schweizer ACK gehören neben dem Schweizer Kirchenbund auch die römisch-katholische, die orthodoxe, die altkatholische Kirche sowie die Freikirchen.

Der Spezialbeauftragte des UNO-Generalsekretärs für die *Frage von Kindern in bewaffneten Konflikten*, Dr. Olara Otunnu, berichtete im Rahmen des Afrika-Plenums, dass in der letzten Dekade zwei Millionen Kinder in Konflikten getötet worden sind. Etwa 20 Millionen Kinder wurden vertrieben oder wurden zu Flüchtlingen. Der Sicherheitsrat hat in einer Resolution dringendes Handeln gefordert. Allein 800 000 Kinder sind z.T. schon im Alter von zehn Jahren als Kindersoldaten eingesetzt. Die leichte Verfügbarkeit von kleinkalibrigen Waffen erhöhe das Gewaltpotential, das sich besonders gegen Frauen und Kinder richte. Die Kirchen wurden dringend aufgefordert, das ihnen Mögliche zu tun, um das Schicksal der Kinder zu verbessern.

Gefordert wurde von Delegierten besonders aus der sog. Dritten Welt die Aufmerksamkeit des ÖRK für die *Auswirkungen der Globalisierung*. Es wurde auch die dringende Bitte ausgesprochen, über der Hilfe für den Kosovo nicht die Flüchtlinge und Krisengebiete in anderen Teilen der Welt zu vernachlässigen, besonders in Afrika.

Die Reaktionen der Kirchen zur Frage eines *Forums christlicher Kirchen* und Organisationen ließen noch keine weitreichenden Schlüsse über die Weiterentwicklung dieser Idee sichtbar werden. Während besonders die Pfingstkirchen, aber auch die römisch-katholische Kirche daran ein Interesse gezeigt haben, wird von anderen mit Vorsicht reagiert. Das Forum solle keine Alternative oder Ersatz für den ÖRK werden. Der Fortsetzungsausschuss plant eine Konsultation für das Jahr 2000, zu dem Vertreter/innen der Pfingstkirchen eingeladen werden sollen.

Die *Sonderkommission zwischen den protestantischen und orthodoxen Kirchen* des ÖRK, die aus je 30 Mitgliedern beider Seiten zusammengesetzt ist, soll zum ersten Mal in der ersten Woche im Dezember 1999 in Genf zusammentreten. Von deutscher Seite nimmt Bischof Rolf Koppe als Ko-Moderator der vom Zentralausschuss ernannten Gruppe teil. In der Kommission sollen die Fragen, die zur Entfremdung zwischen ÖRK und den orthodoxen Kirchen geführt haben, besprochen werden.

Die Richtlinien für die Programmarbeit umfassen folgende Perspektiven: 1. Kirche sein; 2. Dem Leben dienen; 3. Das Amt der Versöhnung; 4. Das gemeinsame Zeugnis und der gemeinsame Dienst inmitten der Globalisierung.

Die Mitgliedskirchen sollen sich mit den Fragen der Mission und Evangelisation in einer pluralistischen Welt auseinandersetzen, wie sie die Taufe als die Grundlage für das Leben in Gemeinschaft verstehen, wie sie Ressourcen für Zeugnis und Handeln in den Dienst an der Zukunft der Welt stellen wollen und wie sie sich den Weg zur sichtbaren Einheit der Kirchen vorstellen. Die Programme werden daraufhin befragt, welche Bedeutung sie für die Mitgliedskirchen haben, nach der

Dringlichkeit angesichts der aktuellen politischen oder gesellschaftlichen Situation, nach der Wirkung und der Konkurrenz mit anderen ÖRK-Programmen.

Diese erste Sitzung des Zentralausschusses hat in einem kooperativen und positiven Geist stattgefunden und wurde mit großer Befriedigung bewertet.

Bärbel Wartenberg-Potter

Zum 10. Jahrestag des Mauerfalls

Vortrag auf der 4. Tagung der Synode der EKD am 9. November 1999 in Leipzig

„Die Güte des Herrn ist's, dass wir nicht gar aus sind, seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende, sondern sie ist alle Morgen neu, und deine Treue ist groß"

Klagelieder Jeremia 3, 22 f

Als Pfarrer an der Nikolaikirche und als Superintendent des Kirchenbezirkes Leipzig-Ost in den Jahren 1982–1995 will ich die Entwicklung nachzeichnen, in sechs Schritten, die zu dem unvergesslichen Datum hinführten, und in drei Schritten, die darauf folgten.

1. Die Friedensgebete erwuchsen aus der Friedensarbeit unserer Kirche als Antwort auf die wachsende Militarisierung des öffentlichen Lebens und die weitere atomare Aufrüstung in West und Ost Anfang der achtziger Jahre.

Schon Mitte der sechziger Jahre war es den Kirchen gelungen, der DDR als einzigem sozialistischen Staat die Einrichtung von Bausoldaten abzutrotzen. Auf die Einführung des Wehrkundeunterrichts als Pflichtfach für alle Schüler und Lehrlinge im Jahre 1978 antwortete der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR nicht nur mit Protesten bei der Regierung, sondern mit einem Programm „Friedenserziehung" für alle Gemeindegruppen. In Friedensseminaren und seit 1980 in Friedensdekaden wurden die brennenden Fragen besprochen. Das Symbol „Schwerter zu Pflugscharen" wurde von jungen Leuten als Aufnäher öffentlich getragen und von den Behörden bekämpft. Das Besondere der Friedensgebete war nicht ihre „Existenz" an sich oder gar deren Erfindung. Einer Jungen Gemeinde am Rande der Stadt in Probstheida genügten nicht die zehn Tage im Herbst. Sie bat mich darum, regelmäßig Woche für Woche in unserer zentralen Kirche Friedensgebete zu halten. Das Besondere ist, dass sie seit Herbst 1982 bis auf den heutigen Tag Montag für Montag um 17.00 Uhr treu durchgehalten worden sind, manchmal nur in einer kleinen Schar, doch stets ein Angebot von meist jüngeren, sensiblen, wachen Leuten mit ihren Problemen und ihrem Suchen nach gangbaren Wegen. Bald übernahmen Gruppen im Wechsel die Gestaltung, die sich für die Erhaltung des Friedens, den Schutz der Umwelt, für Solidarität mit Menschen in der „Dritten Welt", für Menschenrechte und gegen den Geist und die Praxis der Abgrenzung einsetzen. Neben den aktuellen Informationen wird ein entsprechender Bibeltext

ausgelegt, werden die bewegenden Anliegen im Fürbittgebet zusammengefasst, und dazwischen wird gesungen. Und immer dann, wenn es um drängende und viele bewegende Fragen geht, füllt sich die Kirche bis auf den letzten Platz.

2. Wir haben den Freiraum für die offene Arbeit in St. Nikolai genutzt, den sich unsere Kirche aus den Erfahrungen der „Bekennenden Kirche" in der NS-Zeit bewahrt hat.

Rückblickend ist es kaum noch vorstellbar, was es bedeutet, wenn das gesamte Leben in all seinen Bereichen von einer Partei- und Staatsführung beherrscht und ideologisch geprägt wird, wenn nicht nur Politik und Wirtschaft, sondern ebenso Kultur und Freizeit dem Machtanspruch unterliegen.

Nicht dankbar genug können wir sein, dass unsere Kirche sich diese relative Unabhängigkeit bewahrt hat, ganz im Gegensatz zu vielen Ländern im Ostblock. Wenn auch ständig versucht wurde, uns nur die Ausübung religiöser Handlungen zu gestatten, haben wir unermüdlich dagegengehalten, dass das Christsein das Ganze der menschlichen Existenz umfasst, dass Glauben und Leben zusammengehören, und wir uns selbstverständlich auch für das Wohl unserer Gesellschaft einsetzen.

So wurde aus dem alten Hinweisschild, dass die Kirche trotz der vielen Baustellengerüste ringsum „geöffnet" sei, das inhaltliche „Nikolai – Kirche – offen für alle" ganz im Sinn Dietrich Bonhoeffers, dass „Kirche nur Kirche ist, wenn sie für andere da ist". Das große schützende Dach hielten wir offen

- für die kleine Schar von Jugendlichen, die schon 1983 nur mit Kerzen in der Hand auf dem Marktplatz demonstrierten und von der Polizei verfolgt wurden;
- für die „Lange Nacht für den Frieden" der ökumenischen Jugendarbeit;
- für Lesungen von Schriftstellern, für Beiträge von Liedermachern, die Auftrittsverbot hatten;
- für Ausstellungen von Künstlern, die nirgends sonst ihre Werke zeigen durften;
- für Einkehr und Besinnung von Gehetzten und Belasteten, die bei mancher Orgelmusik wieder zu sich selber fanden.

3. Bewusst suchten wir beides zu verbinden: das auf umfassende Veränderung drängende Anliegen der Gruppen und die Aufgabe aktueller Verkündigung und Fürbitte.

Bei der Neukonstituierung der Synode unseres Kirchenbezirkes 1985 schlug ich vor, neben dem Bau- und Finanzausschuss einen weiteren „Arbeitskreis für Frieden und Gerechtigkeit" zu bilden. Zehn Synodale, Laien und Pfarrer, fanden sich bereit, mit den Vertretern der damals vorhandenen Gruppen zusammenzuarbeiten. Auf diese Weise konnte das Interesse der Kirchengemeinden neu geweckt werden. Zugleich wurde gegenüber den staatlichen Stellen deutlich, dass hier gemeinsam die Verantwortung für die offene Arbeit getragen wird. Dieses Miteinander bewährte sich zunächst gut. Doch im Laufe der Zeit bildeten sich immer neue Gruppen – zuletzt waren es weit über zwanzig –, die den Freiraum der Kirche auch

für rein politische Forderungen und Ziele ausnutzten. Die junge Generation ist es gewesen, die ohne Rücksicht nach vorn drängte und politische Veränderungen forderte. Den meisten lag noch an dem Zusammenhalt mit anderen kirchlichen Basisgruppen, die sich jährlich an den Tagungen „Frieden konkret", 1987 in Leipzig, an Vorbereitungstreffen für den konziliaren Prozess beteiligten und in einem internen Netzwerk verbunden waren. Andere wollten gern das Friedensgebet zum Politforum umfunktionieren und drängten auf Öffentlichkeit auf den Vorplatz der Kirche oder bei ersten Demonstrationen, besonders wenn westliche Journalisten, z.B. zur Leipziger Messe, in der Stadt waren. Da wir die Verantwortung für das Ganze zu tragen hatten und ich mich dafür einsetzte, dass die Kirche als Kirche bei der Veranstaltung erkennbar blieb, gab es manche Schwierigkeiten und Missverständnisse. Doch die Friedensgebete wurden weiter durchgehalten.

4. Mit den zunehmenden Spannungen in der gesellschaftlichen Entwicklung wuchs die Kritik an unseren Friedensgebeten sowohl von den staatlichen Organen als auch von kirchlichen Kreisen.

Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten und die Unzufriedenheit wuchsen. Gewisse Reiseerleichterungen in Familienangelegenheiten Ende der achtziger Jahre sollten die Stimmung verbessern. Das Gegenteil war der Fall. Von Woche zu Woche drängten immer mehr Menschen zu den Friedensgebeten in die Kirche, die ihren Antrag auf Ausreise aus der DDR gestellt hatten. Sie mussten unterschreiben, sich untereinander nicht zu treffen. So suchten sie die Kirche auf, die meisten ohne jede innere Bindung oder Interesse. Wie schon vorher oft, wurden wir zur Abteilung Kirchenfragen bestellt. Alle unsere Rückfragen, ob denn die wachsende Zahl der Antragsteller nicht zur Änderung der Politik führen müsse, wurden strikt zurückgewiesen. Wir sollten endlich die Friedensgebete beenden oder an den Stadtrand verlegen. Polizei riegelte nun montags die Zufahrtsstraßen ab, kesselte die Besucher nach dem Friedensgebet auf dem Nikolaikirchhof ein, riss einzelne Menschen heraus, warf sie auf Lastwagen. Hundestaffeln wurden eingesetzt, Pressekampagnen gestartet. Filmkameras der Stasi auf den Dächern kontrollierten das Geschehen. Am 1. September 1989 wurde der gesamte Kirchenvorstand ins Rathaus geholt. Doch alle Drohungen und Einschüchterungen bewirkten nichts.

Am 4. September zur Messeeröffnung kam es zum Handgemenge mit Demonstranten, die Losungen hochhielten, die von Stasileuten sofort weggerissen wurden. Die Antragsteller sammelten sich um Westreporter: „Wir wollen raus!" Unsere Gruppen, die für Veränderungen eintraten, riefen: „Wir bleiben hier!" Immer unüberhörbarer kam nun aber auch die Kritik aus kirchlichen Kreisen: Wie lange wollt ihr in Nikolai die Arbeit fortsetzen? Ist für uns Christen in diesem Lande nicht ohnehin das Leben schwierig genug! Hört doch endlich auf! Auch einige Gruppen wollten sich nicht weiter beteiligen. Um so stärkender, dass unsere ökumenischen Nachbarn zu uns standen: Die Katholische Propsteikirche und die Reformierte Kirche öffneten ihre Gotteshäuser zu parallelen Friedensgebeten.

5. Mit Mitteln der Gewalt soll „Ruhe und Ordnung" durchgesetzt werden. Der 9. Oktober wird zum Tag der Entscheidung.

Während die Regierung am 7. Oktober den 40. Jahrestag feiert, werden in Berlin und in vielen Städten Diskussionsrunden aufgelöst, Demonstranten festgenommen und abtransportiert. Am 8. Oktober kommt es zu heftigen Auseinandersetzungen auf dem Hauptbahnhof in Dresden, wo Menschen versuchen, die aus Prag kommenden Züge mit den Besetzern der Botschaft zu stürmen. Eine Menschengruppe wird eingekesselt, bis es endlich zu ersten Verhandlungen mit der Gruppe der 20 und dem Oberbürgermeister kommt. Schon am Morgen des 9. Oktober wird berichtet, dass Armee- und Polizeieinheiten in Leipzig zusammengezogen werden. „Heute wird endgültig den konterrevolutionären Umtrieben ein Ende bereitet, wenn erforderlich auch mit Gewalt." So warnt der Kampfgruppenkommandeur in der Zeitung. Seine Mannschaften werden mit scharfer Munition ausgerüstet. Krankenhäuser müssen Betten und Blutkonserven bereithalten. Schüler und Studenten sollen das Zentrum verlassen, die Geschäfte ab 15.00 Uhr schließen. Mittags besetzen Parteigruppen der Universität und anderer Einrichtungen unsere Kirche. Schnell schließen wir die Emporen, damit Plätze frei bleiben für die Teilnehmer des Friedensgebetes. Schon um 16.00 Uhr muss die Kirche wegen Überfüllung geschlossen werden. Doch immer mehr Menschen füllen den Kirchhof. Mühsam bahnen wir uns den Weg durch die Menge. Eindringlich mahnen unser Landesbischof, Vertreter der Katholischen Priesterkonferenz und der Basisgruppen zur Gewaltlosigkeit. „Der Geist des Friedens muss heute mit jedem von uns hinausgehen auf die Straße." Ein Appell von Kurt Masur, damals Dirigent am Leipziger Gewandhaus, und SED-Parteisekretären wird über den Stadtfunk verbreitet: „Wir bitten um Besonnenheit." Nach dem Gebet setzt sich die unübersehbare Menschenmenge in Bewegung. Jeder achtet auf seine Nachbarn. Nur keine Provokation. Keine Störung. Nur der alle vereinende Ruf: „Wir sind das Volk." Immer mehr Menschen strömen herbei, schließen sich an, verschmelzen im Zug um den ganzen Stadtring: 70 000. Und das Wunder geschieht. Kein Schuss fällt. Wie Gespenster stehen noch in den Straßen die Räumfahrzeuge, Wasserwerfer, gepanzerte Ungeheuer. Doch die Vernunft hat gesiegt. Sie kommen nicht zum Einsatz. Eine friedliche Revolution hat Veränderungen ausgelöst. Der Funke springt über auf das ganze Land. Tief bewegt treffen wir uns als Vertreter der vier Kirchen am Abend in meinem Zimmer und danken dem Herrn, dass er uns beschützt, Frieden geschenkt hat.

6. Der Herbst wird zum „Aufbruch zur Demokratie".

Noch immer versuchen die Funktionäre, die alten Strukturen zu erhalten. Sie signalisieren Gesprächsbereitschaft und versprechen, an umfassenden Erleichterungen und Verbesserungen mitzuarbeiten. Trotz des Personalwechsels im Zentralkomitee bleibt es das Ziel, Einfluss und Macht zu erhalten. Doch der Wunsch auf totalen Wandel ergriff unterdessen die ganze Bevölkerung. Alle waren von dem alten Druck befreit.

Menschen, eben noch vorsichtig, sich öffentlich zu äußern, sprechen frei und diskutieren begeistert. Bei den Sonntagsgesprächen im Gewandhaus und in der Uni

drängen die Leute an die Mikrofone, um ihre Kritik und ihre Vorschläge zu einer Neugestaltung vorzubringen.

Menschen, eben noch zurückgezogen in ihre Nischen, nutzen die Versammlungsfreiheit. Die neu gegründeten Gruppierungen und Parteien bekommen Zulauf. Vereine werden gegründet.

Menschen, eben noch gebeugt und angepasst, üben sich in aufrechtem Gang. Von Woche zu Woche sind immer mehr Leute bei den Demonstrationen. Mit phantasievollen Losungen und Transparenten werden Wünsche und Forderungen genannt, Vorstellungen geäußert, wie es weitergehen soll.

In diesen Wochen treffen wir uns regelmäßig in den Konventen, um die Entwicklung zu begleiten und zu fördern.

7. Mit dem Fall der Mauer beginnt die Euphorie der Wiedervereinigung.

Unvergessen bleibt der 9. November. Vor uns stehen die Bilder, wie sich Deutsche aus Ost und West in den Armen liegen. Niemand war auf diese Entwicklung vorbereitet. Denn nun folgten nur noch Stationen mit dem einen Ziel, so schnell wie möglich die gleichen Lebensverhältnisse zu erlangen, wie in der Bundesrepublik und vor allem die gleichen materiellen Voraussetzungen. Aus dem Ruf „Wir sind das Volk" wurde bald auf den Demonstrationen der Ruf „Wir sind ein Volk". Ich gestehe, dass angesichts der sich bis dahin feindlich gegenüberstehenden Machtblöcke ich mir nicht habe vorstellen können, noch zu meinen Lebzeiten, noch in diesem Jahrhundert in einem gemeinsamen Deutschland leben zu können.

Natürlich bin ich, wie die große Mehrheit aller Mitbürger, von Herzen dankbar. Und doch bleibt emotional ein ungelöster Rest: Zehn Jahre danach – wir sind Beitrittsgebiet geworden. Alles ist den Verhältnissen der BRD angeglichen, alles systematisch übernommen. Selbst die kirchlichen Strukturen. Nichts an eigenen Erfahrungen zählt. Das ergibt diesen schwer erklärbaren Konflikt, äußerlich geeint, mental getrennt zu sein. Die der Kirche Entfremdeten sind nicht, wie manche erwarteten, in die Kirche zurückgekehrt. Jugendliche lassen sich nicht konfirmieren, sie gehen zur Jugendweihe. Die Säkularisierung schreitet voran. Mitgestaltung, Mitverantwortung, Demokratie, wie wir sie begonnen hatten zu lernen, ist nicht gefragt. Die Erneuerung ist abgebrochen. Angesichts des neuen Anpassungsdruckes um des Erhaltens des Arbeitsplatzes willen an das neue Gesellschaftssystem ist die Chance versäumt worden, noch einmal gemeinsam zu beginnen.

8. Für die Zeit des Übergangs wurden Menschen des Vertrauens gesucht.

Bis zu den ersten freien Wahlen im Jahr 1990 entstand ein Vakuum. Die bisher Verantwortlichen entzogen sich ihren bisherigen Aufgaben, zogen sich zurück, räumten das Feld und sicherten sich oft genug neue Ausgangspositionen. Wer übernahm die Verantwortung für die Hilfstransporte von den Partnerstädten, für die Auflösung der Objekte des Staatssicherheitsdienstes, für die entstandene Unruhe in den Haftanstalten, für die Leitung der Stadt, nachdem die Stadtverordnetenversammlung zurücktrat und der Oberbürgermeister wegen Wahlbetruges eingesperrt

war?! Überall waren Männer und Frauen der Kirche dabei in den Bürgerkomitees, in den Gesprächskreisen, an den Runden Tischen.

Nachdem wir nicht mehr eingeengt blieben, hinter Kirchenmauern den Freiraum Kirche auszufüllen, sondern erwartet wurden mitten im Alltag ist es vielen schwer gefallen, sich aus dem sicheren Bereich in die pluralistische Welt und deren starke Wirklichkeit aufzumachen. Und doch haben alle, die es gewagt haben, dies nicht bereut, sondern vieles dazugelernt. Vielleicht ist das heute die Aufgabe gerade in dieser hektischen, umgetriebenen, säkularen Welt, einfach dazwischen zu sein. Mit „Interesse" können wir am besten den Mitmenschen dienen und für sie eintreten, möglichst jeder mit seinen Gaben und Möglichkeiten. Für uns im Rathaus in Leipzig sind viele dabei, die ich aus den Zeiten der Friedensgebete kenne, die sich heute gerade um die kümmern, die Hilfe brauchen.

9. Statt geduldig auf eine langsame totale Angleichung zwischen Ost und West zu warten, hoffe ich, dass uns gemeinsame Aufgaben besser voranbringen.

Trotz aussichtsloser Perspektive haben wir damals vor zwanzig Jahren mit Bemühungen um Veränderung der damaligen Situation begonnen. Wenn sich heute neue Hindernisse und Hemmnisse auftun, wenn die Entwicklung positiv sich weitergestalten soll, Gleichgültigkeit und Resignation sich breit machen, so hoffe ich, dass unsere Kirche aufs Neue die Kraft erbittet, sich nicht mit dem Status quo abzufinden, sondern, notfalls wieder gegen den Strom, gewisse Schritte in die Zukunft zu wagen. Die Themen, die einst bei den ökumenischen Veranstaltungen des konziliaren Prozesses vorgedacht wurden, warten weiterhin noch auf Umsetzung. Erinnerung an 1989 sollte uns heute in lebendiger Partnerschaft zwischen Gemeinden und Kirchen neu beleben, die Aufgaben Schritt für Schritt anzupacken, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzutreten. Unsere Gesellschaft braucht die Würzkraft, die Jesus seiner Gemeinde verheißen hat: *Ihr seid das Salz der Erde.*

Friedrich Magirius

Dank für ein Leben

Würdigung Seiner Heiligkeit Karekin I., Katholikos Aller Armenier 27. August 1932 – 29. Juni 1999

Der reformierte Theologe Karl Barth wurde 1932 in Genf in die Kommission für Praktisches Christentum (Life and Work) gewählt. Dies war damals ein Ereignis von großer Bedeutung in der ökumenischen Bewegung. Im gleichen Jahr wurde in einer kleinen Stadt in Syrien ein Mensch geboren, der später einmal von der Lehre Karl Barths und von dessen Lehrer Adolf von Harnack beeinflusst sein wird. Wie Karl Barth zu seiner Zeit so wird auch er für den inzwischen gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen und die ökumenische Bewegung eine bedeutende Rolle spielen. Sein Wirken in dieser Bewegung wird so entscheidend sein, dass sein bewegender Eröffnungsvortrag bei der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung im Juni 1997 in Graz einen Wendepunkt für den Orthodoxen und Alt-Orientalischen Block darstellen wird.

Die Rede hier ist von einem großen Geistlichen der Armenisch-Apostolischen Kirche, von Seiner Heiligkeit Karekin I., Katholikos Aller Armenier, der am 29. Juni im Alter von 66 Jahren seinen Dienst auf Erden beendet hat und zu seinem Herrn heimgerufen wurde. Sein Heimgang stellt einen schweren Verlust sowohl für die Armenisch-Apostolische Kirche als auch für die Ökumene dar.

Seine Heiligkeit Katholikos Karekin I. hatte eine besondere Ausstrahlung. Er konnte sowohl seine Zuhörer als auch seine Leser an sich fesseln. Er machte die christliche Botschaft lebendig und stellte sie für uns sehr verständlich dar. Gleichzeitig forderte er uns mit Nachdruck auf, mutig zu handeln, denn die Botschaft ist eindeutig. Einen kurzen Einblick in seine Gedanken konnten wir in seiner Predigt bei der armenischen Messe im Berliner Dom am 1. Februar 1998 gewinnen. Ich erinnere mich daran, als er am Ende des Gottesdienstes seine Worte an unseren Chor richtete und meinte „Singt, singt weiter so. Singt dem Herrn laut und fröhlich". In diesen einfachen ermutigenden Worten lag jedoch eine Botschaft, die er uns vermitteln wollte. Dem Herrn dienen, bedeutete für ihn Hingabe und vor allem eine persönliche Verpflichtung. Diese Verpflichtung sei aber nicht blind und ziellos. Sie soll einer tiefen Selbstprüfung entstammen, offen für neue Einsichten sein und schließlich bereit sein, das Neue in die Tat umzusetzen. Er schreibt von diesen drei Schritten, von denen der dritte der schwierigste ist, nämlich der Übergang von persönlicher Überzeugung zu gemeinschaftlichem Handeln. Gewiss war Seine Heiligkeit ein Mensch des Handelns. In den 18 Jahren als Katholikos des Hohen Hauses von Kilikien nahmen seine besondere Zuwendung für die Belange des Geistlichen Seminars, die Gründung der Abteilung für Christliche Erziehung und die zahlreich erschienenen Publikationen großen Raum ein. Ich möchte jedoch den Schwerpunkt dieses Nachrufs auf einige theologische Impulse und den Geist von Katholikos Karekin setzen. Ich bin dankbar dafür, dass ich die Gelegenheit hatte,

eine ausgewählte Sammlung seiner Predigten und Reden ins Deutsche zu übersetzen, die anlässlich seines ersten Pastoralbesuches in Deutschland 1998 erschienen ist.[1] Seine Reden lassen uns nicht den drängenden Fragen, wie es denn mit unserer eigenen christlichen Verpflichtung steht, ausweichen.

So wie es eine Verantwortung für die Botschaft der Bibel und für die Tradition der Väter gibt, so gibt es auch eine Verantwortung für die Kontinuität zwischen dem Gestern und dem Heute, die geschichtlich wahrgenommen werden muss, in und mit den Wandlungen der Zeit und in und mit den Bedingungen der Wirklichkeit. In diesem Rahmen verstehe ich seine Definition des Wortes „bewahren" (armenisch *bahbanel*). Zu bewahren bedeutet nicht nur, „etwas in dem Zustand zu erhalten, in dem es sich befindet (also statisch und unabänderbar), sondern im kreativen Sinne das Einbringen von neuen Anregungen und neuer Vitalität". Die Armenier haben tiefe Wurzeln, die in unserem heutigen Dasein eine wichtige Rolle spielen. Dieses lebendige Erbe soll zu einer Quelle der Stärke werden. Es darf uns aber nicht so beherrschen, dass wir nicht mehr nach vorn schauen können. Zugleich darf das Neue aber nicht ohne Auswahlkriterien und kritisches Prüfen angenommen werden. Der sozusagen rote Faden, das Kriterium für das Leben, bekräftigt der Katholikos, ist nichts anderes als der christliche Glaube im Sinne des Evangeliums, der uns zum Handeln motiviert. So ist der Glaube auch heute relevant und nicht nur eine intellektuelle Übung von Theologen. In einem Vortrag 1974 an der Universität Princeton bringt Katholikos Karekin I. eine Nebeneinanderstellung der Begriffe „alt" und „neu" am Beispiel der biblischen Metapher vom Wein und den Weinschläuchen bei Markus 2,22 „Und niemand füllt jungen Wein in alte Schläuche; sonst zerreißt der Wein die Schläuche, und der Wein ist verloren und die Schläuche auch; sondern man soll jungen Wein in neue Schläuche füllen". Neue Ideen und neue Impulse können keinen Platz finden in Herzen voller Zweifel, Unsicherheit und Furcht. Eine Erneuerung des Herzens, indem wir neu geboren werden, muss zuerst stattfinden, um das Neue zu begreifen und dessen Bedeutung erfassen zu können. „Neu" meint der Katholikos, ist nicht „Neuigkeit" und „alt" ist nicht nur chronologisch alt, sondern das, was seine Bedeutung und Relevanz verloren hat. Der Glaube ist alt, aber nicht veraltet. Seine Darstellungsformen sind alt, die sich aber verändern können und sollen. Die Aufgabe der Kirche ist es, das, was relevant und bedeutungsvoll für einen gelebten christlichen Glauben ist, anzuzeigen und das Neue in das christliche Leben zu integrieren.

Seine Heiligkeit war überzeugt, dass die Mission der Armenischen Kirche sowohl in Armenien als auch in der Diaspora, einer neuen Orientierung bedarf mit neuem Nachdruck und klarer Zielvorstellung. Zwei Aspekte sind für ihn bei dieser neuen Orientierung wesentlich. Eine Erneuerungsbewegung, deren Grundlage in erster Linie die Vorbereitung einer neuen Generation von Dienern ist, Klerus und

---

[1] S.H. Karekin I., *Herausforderung zur Erneuerung: Für ein neues Zeitalter in der Armenischen Kirche*. Übersetzung der Texte Seiner Heiligkeit: Sona Eypper. Diözese der Armenischen Kirche in Deutschland. Köln 1998. Erhältlich bei: Diözese der Armenischen Kirche in Deutschland, Allensteiner Straße 5, 50735 Köln.

Laien, Frauen und Männern, die das von Christus gegebene Mandat der Kirche für das Volk zugänglich machen können. Diese Überzeugung beruhte auf seiner akademisch geprägten und analytischen Denkweise. In seinen theologischen Studien spielten zwei Geistliche, die Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in Deutschland studiert hatten, eine entscheidende Rolle. Garabed Der-Megerditschian und Karekin Hovsepian. Über die Rolle des Bischofs Garabed Der-Megerditschian, der so sehr von seinem Lehrer, dem Theologen Adolf von Harnack, beeinflusst wurde, dass er auch eine Reihe von neun Artikeln zwischen 1901 und 1903 unter dem Titel „Das Wesen des Christentums" veröffentlichte, so wie früher sein Lehrer von Harnack im Wintersemester 1899–1900 eine Reihe von 16 Vorlesungen unter dem gleichen Titel gehalten hatte, sagt Seine Heiligkeit: Die Arbeiten von Der-Megerditschian haben ihn nicht nur wissenschaftlich genährt, sondern ihn auch in seiner theologischen Orientierung gelenkt. Über den zweiten Geistlichen, Karekin Hovsepian, der später Katholikos des Hohen Hauses von Kilikien wurde, sagt er, dass er „auf meinen persönlichen geistigen und intellektuellen Formierungsprozess einen starken Einfluss ausübte". Als junger Student im Seminar in Antelias, Libanon, lernte er ihn als Lehrer und als geistlichen Mentor kennen.

Katholikos Karekin I. erkannte die Schwere der Aufgabe der Erneuerungsbewegung und verglich die Lage mit der Beschreibung bei Matthäus 9, 35–38, „die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenige Arbeiter", und stellte fest: „Heute ist nicht die Zeit der Erinnerung an die Vergangenheit; es ist eine Zeit der Re-Christianisierung der Gegenwart und des Aufbaus einer starken Zukunft." Zum Aufbau jener Zukunft gehört die theologische und kirchliche Erneuerungsbewegung, die die Armenische Kirche nun nach der wiedergewonnenen Freiheit ins dritte Jahrtausend leiten sollte.

Schon als junger Archimandrit beschäftigte den späteren Katholikos die Frage der Trennung in der Kirche Christi und die Notwendigkeit der Einheit. Liebe und Gebet sind die Voraussetzungen für die Einheit. In seiner Rede 1959 für die Gebetswoche für die Einheit der Christen, sagte er:

- „Liebe ist unsere Pflicht – jene Kraft, die uns zur Einheit treibt.
- Gebet ist unsere Aufgabe – jenes innere Wirken des Heiligen Geistes, das unsere Taten, unser Zeugnis und unseren Dienst anregt.
- Einheit ist unser Ziel – jenes Ziel, zu dem wir durch Gottes Kraft geführt werden auf dem Weg, der mit Gottes Licht erhellt wird, um es zu finden, so wie es Gott Selbst uns gibt, mit der Vergebung unserer Sünden".

So definierte Seine Heiligkeit die Ökumene nicht als das, was zwischen den Kirchenführern oder ihren Mitarbeitern und Vertretern geschieht, sondern das, was im Leben der Kirchen, dem Volk Gottes geschieht, intern und untereinander. Wahre Ökumene führt zu einer Erneuerung in Christus und Seiner Kirche im Geiste der Einheit und des gemeinsamen Dienstes an der Menschheit. Auch die Ökumene ist eine Verpflichtung und unsere Aufgabe. In diesem Sinne sah er das 1700. Jubiläum der Proklamation des Christentums als Staatsreligion Armeniens im Jahre 2001 nicht nur als eine „armenische Angelegenheit", sondern eine „gesamtchristliche Angelegenheit", deren Bedeutung alle Christen wahrnehmen sollten.

Die neuen Konflikte in der Ökumene, die durch die politischen Veränderungen nach dem Zerfall der Sowjetunion zunehmend deutlich wurden, bereiteten ihm großen inneren Schmerz.

Seine Aufforderung und Forderung an uns auf der Grundlage des Evangeliums lassen sich kurz in drei Begriffe zusammenfassen: *Verpflichtung* in unserem persönlichen Leben, bei der Erneuerung der Kirche, in der Ökumene. *Erneuerung* in unserem persönlichen Leben, in der eigenen Kirche und in der Ökumene. Der Mut zum *Handeln* in unserem persönlichen Leben, in unserer Kirche und in der Ökumene.

Sona Tchoukassizian Eypper

Eckdaten zur Person Seiner Heiligkeit:

- geb. 27.8.1932 in Kessab, Syrien, mit dem Taufnamen Neschan Sarkissian.
- Besuch der Grundschule im Geburtsort
- Oktober 1946, Besuch des Geistlichen Seminars des Katholikosat des Hohen Hauses von Kilikien in Antelias, Libanon
- Mai 1949 geweiht zum Erzdiakon, später zum zölibatären Priester ordiniert und den Namen Pater Karekin verliehen
- 1955 Ordination zum Archimandriten
- 1957 Leiter des Geistlichen Seminars und 1960 Direktor
- 1958 Abschluss des Studiums der Theologie an der Universität Oxford mit dem akademischen Grad B.Litt
- Abschlussarbeit zum Thema „Das Konzil von Chalcedon und die Armenische Kirche"
- Mitglied des Zentralausschusses und des Exekutivausschusses und stellvertretender Vorsitzender des Weltkirchenrates 1975 bis 1983
- Teilnahme u.a. am Zweiten Vatikanischen Konzil (1966)
- 1963 Weihe zum Erzarchimandriten, 1964 zum Bischof, 1973 zum Erzbischof
- 1971 Abgesandter des Katholikosat des Hohen Hauses von Kilikien und dann Primas der Diözese Iran-Indien
- 1973 Stellvertreter des Katholikos und später Primas der Ostdiözese in den USA
- 1983 Katholikos des Hohen Hauses von Kilikien, als Katholikos Karekin II.
- 9. April 1995 inthronisiert als 131. Katholikos Aller Armenier in Etschmiadzin, Armenien

Nahezu einstimmig hat die *Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika (ELKA) beschlossen, mit der Evang. Brüder-Unität (Herrnhuter Brüdergemeine) in Amerika in volle Kirchengemeinschaft* zu treten. Mit der Zustimmung zu der Vereinbarung anerkennen die ELKA und die Brüder-Unität „den einen, heiligen, katholischen und apostolischen Glauben", die „Gültigkeit der Taufe und der Eucharistie", die Form der „Ordination von Personen in das Amt von Wort und Sakrament" sowie „die Verfassung und die Führungsämter". Auf dieser Grundlage vereinbarten die beiden Kirchen die „volle Austauschbarkeit und Gegenseitigkeit aller ordinierten Amtsträger/innen von Wort und Sakrament".

Die Waldenser in Italien befürchten, daß die *Heiligjahrfeiern der katholischen Kirche zu einer Belastung des ökumenischen Dialogs* führen könnten, erklärte der waldensische Theologe Paolo Ricca auf der Synode der Waldenser in Italien, die in der Nähe von Turin tagte. Als kritische Punkte nannte Ricca die Frage des Ablasses sowie die Zentrierung der Feierlichkeiten im Heiligen Jahr auf Rom und den Papst. Zugleich bekräftigte er die Bereitschaft der protestantischen Kirchen in Italien, mit der katholischen Kirche einen ernsthaften Dialog über das Heilige Jahr zu führen.

Die *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) hat ihrem früheren Leitenden Bischof Hanns Lilje* (1899 bis 1997) eine Tagung „Kirche als kultureller Faktor" in der Evangelischen Akademie Loccum (20. bis 22. August) zu seinem 100. Geburtstag gewidmet. Lilje leitete von 1952 an fünf Jahre lang als Präsident den Lutherischen Weltbund (LWB). Im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) war er von 1968 bis 1975 einer der sechs Präsidenten. In der Evangelischen Kirche in Deutschland gehörte Lilje seit ihrer Gründung 1949 dem Rat an und war von 1955 bis 1969 Leitender VELKD-Bischof und Vorsitzender des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes.

Das *erste Ökumene-Institut in Großbritannien* ist der anglikanischen theologischen Fakultät der Universität von Cambridge angegliedert. Das Institut hat seine Arbeit Mitte September aufgenommen. Zu den ersten Aktivitäten wird die Ausrichtung einer Konferenz zum Thema „Ökumenische Aussichten an der Schwelle zum dritten Jahrtausend" gehören.

Der neue Präsident der Europäischen Baptistischen Föderation, Ole Joergensen (Kopenhagen), hat Kritik an christlichen Fundamentalisten geübt. Im Anschluß an eine viertägige Ratstagung in Hamburg im September 1999 sagte er, *Fundamentalisten seien verantwortlich für eine immer größere Spaltung der Christenheit*. Die Europäische Baptistische Föderation feierte ihr 50jähriges Bestehen.

Vom 26. September bis 2. Oktober fand die *„Woche der ausländischen Mitbürger"* statt. Sie stand unter dem Leitwort „Verschiedene Menschen – gleiche Würde". An mehr als 100 Orten in ganz Deutschland fanden dazu Feste, Gottesdienste, Diskussionen und andere Veranstaltungen statt. Fester Bestandteil der Woche ist der *„Tag des*

Flüchtlings", der am 1. Oktober begangen wurde.

Der *Zentralrat der Muslime in Deutschland* lud am 3. Oktober zum *„Tag der offenen Moschee"* ein. Bundesweit beteiligten sich etwa 1200 Moscheen. Die Aktion „Lade Deine Nachbarn ein" gegen Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt, die gemeinsam von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, dem Zentralrat der Juden und dem Zentralrat der Muslime getragen wird, war einer der Mittelpunkte dieses Tages. Außerdem gab es Moscheeführungen, Ausstellungen, Diskussionsrunden und Friedensgebete. Dieser Tag der offenen Moschee soll eine ständige Einrichtung werden, um die Verständigung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen zu fördern.

Die beiden großen Kirchen werden sich mit einem umfangreichen Programm gemeinsam auf der *Weltausstellung Expo 2000 in Hannover* präsentieren. Zwischen Juni und 31. Oktober 2000 sind im „Christus-Pavillon" sieben Veranstaltungsreihen sowie knapp 50 Veranstaltungen vorgesehen. Mit einem großen Fest auf der zentralen Expo-Plaza soll auf der Weltausstellung am 11. Juni 2000 der Tag der christlichen Kirchen begangen werden. Erwartet wird unter anderen der südafrikanische Bischof Desmond Tutu. Am 12. September 2000 findet zudem ein *„Tag der Weltreligionen"* statt. Neben den beiden großen Kirchen werden auch der Islam und der Buddhismus auf der Expo vertreten sein.

Der *Interkulturelle Rat in Deutschland*, ein Zusammenschluss von Persönlichkeiten aus Gewerkschaften, Arbeitgeberverbänden, Religionsgemeinschaften, Migranten- und Menschenrechtsorganisationen sowie kommunalen und staatlichen Stellen, die sich für die Überwindung von Rassismus einsetzen, hat zu Feiern und Begegnungen zwischen den Religionen am „Tag der Deutschen Einheit" am 3. Oktober aufgerufen. Die Erklärung wurde von Vertreter/innen des Zentralrats der Muslime, des Zentralrats der Juden, der Föderation der Aleviten-Gemeinden, der Deutschen Buddhistischen Union, des Nationalen Geistigen Rates der Bahai, der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden unterzeichnet.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* im Jahr 2000 steht unter dem Motto „Gepriesen sei Gott, der uns segnet in Christus" (Eph 1, 13–14). Die Vorlage für den Gottesdienst wurde von einer Arbeitsgruppe aus dem Mittleren Osten gestaltet. Der zentrale *Eröffnungsgottesdienst findet am 18. Januar im Münchner Dom zu Unserer Lieben Frau* statt. Die Gebetswoche für die Einheit der Christen wird vom 18. bis 25. Januar 2000 oder in der Woche vor Pfingsten (4. bis 11. Juni 2000) begangen.

Die *Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)* feierte am 25. September ihr *40jähriges Bestehen* in Nyborg und Odense in Dänemark. Generalsekretär Keith Clements schreibt in der Jubiläumsbroschüre, die KEK wolle den Kirchen helfen, „Salz" Europas zu werden. Zur ersten Vollversammlung im Januar 1959 kamen Vertreter und Vertreterinnen von 45 Kirchen aus 20 Ländern. Heute ist die Zahl der Mitgliedskirchen fast auf das Dreifache, 125, gestiegen, die Hälfte in Zentral- und Osteuropa. Fast alle christlichen

Konfessionen sind vertreten: Orthodoxe, Lutheraner, Reformierte, Anglikaner, Methodisten, Baptisten, Altkatholiken und Pfingstler. Die katholische Kirche ist nicht Mitglied, es besteht aber eine enge Zusammenarbeit zwischen der KEK und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Viel Beachtung fanden die zwei Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel 1989 und 1997 in Graz, die von KEK und CCEE organisiert wurden. Sie haben kürzlich den Entwurf für eine neue „Ökumenische Charta" für Europa vorgelegt, die Richtlinien für tiefere Beziehungen des Vertrauens und der Versöhnung der europäischen Kirchen enthält. Dieser Entwurf der *„Charta Oecumenica"* ist nach Angaben der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) vom 23. August jetzt fertig gestellt und an alle Mitgliedskirchen der KEK und des katholischen Rates der Europäischen Bischofskonferenzen verschickt worden. Die Kirchen werden gebeten, in den nächsten zwölf Monaten Stellung zu dem fünfseitigen Entwurf zu nehmen und Veränderungsvorschläge mitzuteilen. Die Charta soll Anfang 2001 unterzeichnet werden.

Die *katholische Kirchenvolksbewegung „Wir sind Kirche"* hat die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Katholiken und Protestanten als Folge der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" gefordert. Die Kirchen sollten sich 500 Jahre nach der Reformation versöhnungsbereit zeigen „Einheit in Vielfalt" ermöglichen, um glaubwürdig zu bleiben.

Das *erste ökumenische Gemeindezentrum in Deutschland, St. Stephanus in Lüneburg*, feierte mit einer Festwoche vom 20. bis 26. September sein 25jähriges Bestehen. Katholiken und Protestanten haben unter gemeinsamem Dach jeweils einen Kirchraum. Das Foyer und weitere Räume werden gemeinsam genutzt. Ein ökumenischer Ausschuss verwaltet das Haus für beide Konfessionen. Es gibt ökumenische Kreise, und im diakonischen Bereich arbeiten die Konfessionen zusammen. Ökumenische Fastenessen, Kindertage, eine ökumenische Vesper und ein Osternachtsgottesdienst sind fester Bestandteil des Gemeindelebens.

Der *Bund Freier evangelischer Gemeinden*, der 1874 in Wuppertal als Zusammenschluss unabhängiger Gemeinden gegründet wurde, versteht sich als Gemeinschaft aktiver Christen, für deren Glauben, Lehre und Leben allein die Bibel verbindlich ist. Der Dachverband, der vom 11.–12. September 1999 sein 125jähriges Bestehen feierte, repräsentiert bundesweit rund 400 Gemeinden mit über 30.000 Mitgliedern. Auf diesem Jubiläumskongress verabschiedeten die Teilnehmer ein Impulspapier, in dem Schwerpunkte und Ziele der Gemeindearbeit neu formuliert wurden. In der Erklärung nimmt der Bund zu Grundlagen des Glaubens, des Gemeindelebens sowie des persönlichen Lebensstils und der daraus folgenden ethischen Konsequenzen Stellung

Hohe Vertreter der beiden großen Kirchen haben die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre als bedeutende Etappe auf dem Weg zur kirchlichen Einheit gewürdigt. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, betonte, daß die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre der ökumenenischen Arbeit einen kräftigen Schub geben werde. Der Ratsvorsitzende der Evangelischen

Kirche in Deutschland, Manfred Kock, äußerte die Erwartung, dass die katholische Kirche evangelische Christen zum Abendmahl einlade. Der Präsident des Lutherischen Weltbundes, der braunschweigische Landesbischof Christian Krause, rief dazu auf, die Trennung der Kirchen zu überwinden. Kardinal Edward Cassidy, Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, ging auf die mit der Reformation verbundene Geschichte von Augsburg, dem Ort der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung ein. Er erinnerte an das Jahr 1518, als sich Luther und Kardinal Cajetan unversöhnlich im Fugger-Palais gegenüber standen. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Konrad Raiser, sagte, in Deutschland habe die Trennung der Kirche begonnen, so sei es besonders erfreulich, daß der erste Schritt zur „sichtbaren Heilung" ebenfalls in Deutschland getan werde.

Die Feierlichkeiten zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre haben offenbar in evangelischen und katholischen Kirchengemeinden Polens der Ökumene neuen Schwung gegeben. In mehreren Gemeinden wurden festverschlossene Kirchenportale zwischen evangelischer und katholischer Kirche geöffnet oder der lutherische Pfarrer in die Eucharistiefeier einbezogen. Ebenfalls erwartet die evangelische Minderheit in Polen Fortschritte im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche des Landes. Der lutherische Landesbischof Jan Szarek schlug einen lutherisch-katholischen Ausschuss für Dialog und Zusammenarbeit vor.

Die *Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche* (SELK) hat sich von der Gemeinsamen Erklärung von Lutheranern und Katholiken distanziert. Die lutherische Grundeinschätzung von der Rechtfertigungslehre als „Maßstab aller kirchlichen Lehre" werde nach wie vor nicht eingelöst.

Die *19. Ökumenische Friedensdekade*, die von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und Friedensgruppen getragen wird, fand vom 7. bis 17. November unter dem Motto „... dass Gerechtigkeit und Frieden sich küssen" statt. Die Dekade wurde am 6. November in einem Gottesdienst in der Auferstehungskirche in Dessau durch Kirchenpräsident Klassohn eröffnet. Es predigte Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter.

Der *Auslandsbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland, Rolf Koppe, ist im November 1999 in Berlin zu einem Meinungsaustausch mit dem Jerusalem-Beauftragten der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO), Faisal al Husseini, zusammengetroffen.* Im Mittelpunkt der Unterredung standen die Situation der christlichen Minderheit in den Autonomiegebieten, der Zugang zu den Heiligen Stätten in Jerusalem sowie die künftige Rolle des Auguste-Victoria-Hospitals.

Die *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) tagte vom 7. bis 12. November in Leipzig. Die Tagung wurde mit einem Gottesdienst in der Nikolaikirche eröffnet, in dem der sächsische Landesbischof und stellvertretende EKD-Ratsvorsitzende Volker Kreß predigte. Ein Schwerpunktthema war „Mission und Evangelisation", bei dem es vor allem um den missionarischen Auftrag der Kirche in Deutschland ging.

Von Personen

Gundula Döring wurde am 4. September in der Kieler Stadtkirche St. Nikolai als theologische Referentin des Nordelbischen Frauenreferats eingeführt. Das Referat, das die Benachteiligung von Frauen in der Kirche abbauen soll, besteht seit zehn Jahren. Döring war früher Gemeindepastorin in Sprosteierhagen bei Kiel.

Der Theologe *Werner Schneider* ist am 6. September in sein Amt als neuer Filmbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) als Nachfolger des Göttinger Superintendenten *Martin Ammon* eingeführt worden.

Dina Maria Dierssen, Sozialpädagogin und Diakonin, ist neue Geschäftsführerin der Frauenarbeit der württembergischen Landeskirche. Die Frauenarbeit ist der innerkirchliche Zusammenschluss von fast 30 zumeist selbstständig arbeitenden evangelischen Organisationen und Arbeitsgemeinschaften im Bereich der Landeskirche. Vorsitzende ist Gertrud Hahn.

Angelika Weigt-Blätgen, seit 16 Jahren Mitarbeiterin der westfälischen Frauenhilfe, hat als erste Frau in der mehr als neunzigjährigen Geschichte der Frauenhilfe in Westfalen die Geschäftsführung übernommen. Die aus Dortmund stammende Theologin ist Nachfolgerin von Pfarrer *Albert Stutte*, der seit 1979 als Geschäftsführer arbeitete und in den Ruhestand ging.

Als erste alt-katholische Priesterin der Niederlande ist am 18. September in Utrecht *Grete Verhey-de-Jager* geweiht worden. Verhey war bereits 1996 als erste Diakonin ihrer Kirche in ihr Amt eingeführt worden.

Sabine Plonz, bisherige Studienleiterin an der Evangelischen Akademie Iserlohn/Westfalen, ist neue Direktorin der Evangelischen Akademie im Saarland. Sie ist Nachfolgerin von *Pieter de Haas*, der in den Ruhestand ging.

Landesbischof *Hermann von Loewenich* wurde am 31. Oktober in einem festlichen Gottesdienst in den Ruhestand verabschiedet. *Johannes Friedrich* hat am 1. November in München sein Amt als neuer Landesbischof der Ev.-Luth. Kirche in Bayern angetreten.

Friederike Woldt, Pfarrerin in Kreischa bei Dresden, innerhalb der sächsischen Landeskirche als Organisatorin an der Vorbereitung der Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" beteiligt, wurde zur Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Fulda berufen. Seit sechs Jahren ist Friederike Woldt ehrenamtlich an der Gestaltung der Kirchentage beteiligt. Sie gehörte von 1994 bis 1997 der Redaktionsgruppe für das Sozialwort der beiden großen Kirchen an.

Martin Dolde (Dipl-Ing. und Leiter der Logistik im Motorenwerk Untertürkheim der Daimler Chrysler AG) hat jetzt offiziell das Amt des Kirchentagspräsidenten von der Nordhausener Oberbürgermeisterin Barbara Rinke übernommen, die während der vergangenen beiden Jahre die Präsidentschaft inne hatte. Dolde hat damit auch die Leitung des 29. Deutschen Evangelischen Kirchentags, der vom 13. bis 17. Juni 2001 in Frankfurt am Main stattfinden wird.

Elisabeth Raiser, promovierte Historikerin, ist von der Präsidialversamm-

lung des Deutschen Evangelischen Kirchentages zur evangelischen Präsidentin für den Ökumenischen Kirchentag in Berlin im Jahr 2003 gewählt worden. Der Ökumenische Kirchentag wird vom Deutschen Evangelischen Kirchentag (DEKT) und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) gemeinsam veranstaltet. Elisabeth Raiser wird ihn zusammen mit dem dann amtierenden Präsidenten des ZdK leiten. Für die Vorbereitungen auf Stabsebene ist im Kollegium des DEKT *Volkmar Deile* zuständig.

Friedrich Wilhelm Graft ist als Nachfolger von Trutz Rendtorff neuer Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie und Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München.

Damaskinos Papandreou, Metropolit für die Schweiz und Leiter des Orthodoxen Ökumenischen Zentrums in Chambésy bei Genf, ist neuer Präsident der „Academie Internationale des Sciences Religieuses". Die Akademie wurde 1964 unter dem Eindruck des Zweiten Vatikanischen Konzils gegründet und ist ökumenisch ausgerichtet.

Der Mainzer Bischof *Karl Lehmann* wurde zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz wiedergewählt.

Der Schleswiger Bischof *Hans Christian Knuth* ist zum Nachfolger Horst Hirschlers als Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) gewählt worden.

Metropolit *Stefan Veljanovski* ist zum neuen Oberhaupt der Mazedonisch-Orthodoxen Kirche gewählt worden.

Nerses Bedros XIX. Tarmouni wurde Anfang Oktober zum neuen Oberhaupt der Armenisch-Katholischen Kirche gewählt. Papst Johannes Paul II. hat Nerses Bedros XIX anerkannt und ihm die erbetene Kirchengemeinschaft gewährt.

Prälat *Stephan Reimers*, bisheriger Leiter des Diakonischen Werkes Hamburg, ist neuer Bevollmächtigter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bei Parlament und Regierung in Berlin.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Wolfgang Bienert, Professor für Kirchengeschichte an der Philipps-Universität Marburg, Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, einer Einrichtung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, am 24. September;

das 70. Lebensjahr:

Dorothee Sölle, der Befreiungstheologie nahestehende evangelische Theologin und Professorin, am 30. September;

das 85. Lebensjahr:

Patriarch *Pavle I.*, Oberhaupt der Serbischen Orthodoxen Kirche, am 11. September;

Hermann Lübbe, ehemaliger „Landespressepfarrer" der Evangelischen Kirche der Pfalz, am 2. Oktober;

das 90. Lebensjahr:

Kardinal *Johannes Willebrands*, von 1969 bis 1989 Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, der jahrzehntelang die Ökumene-Politik der römisch-katholischen Kirche prägte, am 4. September;

Claus Westermann, weltweit renommierter evangelischer Theologe, dessen Arbeit als wesentlicher Beitrag zum Verständnis des Alten Testaments gilt, am 7. Oktober;

das 95. Lebensjahr:

Robert Stupperich, Professor und Spezialist für Ostkirchenforschung, am 13. September.

Verstorben sind:

Bischof *Åke Kastlund*, früherer Bischof der Kirche von Schweden, erster Direktor von Church of Sweden Aid, Vorsitzender der LWB-Kommission für Weltdienst (1970 bis 1977), am 3. August im Alter von 83 Jahren;

Johannes Dantine, Professor für Systematische Theologie an der Universität Wien stellvertretender Vorsitzender im Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich, am 24. August im Alter von 61 Jahren in Wien;

Bischof *Dom Helder Camara*, ehemaliger Erzbischof von Olinda und Recife, einer der führenden Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, am 27. August im Alter von 90 Jahren in Recife (Brasilien);

Günter Besch, früherer Präsident des Gustav-Adolf-Werks und Beauftragter der EKD für Vertriebenen- und Umsiedlerfragen, langjähriger Schriftführer der Bremischen Evang. Kirche am 2. September im Alter von 95 Jahren;

Gustav Menzel, der der Bekennenden Kirche angehörte, von 1937 bis 1974 Mitarbeiter und Direktor der Rheinischen Mission – der heutigen Vereinten Evangelischen Mission –, von 1967 bis 1974 deren Direktor, am 5. September im Alter von 90 Jahren;

Helmut Hild, Kirchenpräsident i.R. der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (1969–1985), am 11. September im Alter von 78 Jahren;

Johannes Hanselmann, bis 1994 Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, am 2. Oktober im Alter von 72 Jahren;

Julius Nyerere, von 1964–1985 Präsident von Tansania, Freund und Mentor des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, am 14. Oktober im Alter von 77 Jahren.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 30. November 1999)

I. Ökumenischer Rat der Kirchen/ Ökumenische Bewegung

Metropolit Serafim, Orthodoxie und Ökumenismus. Kommuniongemeinschaft ist Herausforderung für bessere Arbeit, KNA-ÖKI 42/99, 5–10;

Walter Brandmüller, Solidarität mit den bedrängten Christen. Leitidee und unheilvolle Entwicklung der Kreuzzüge, KNA-ÖKI 36/99, 15–18;

Lewis S. Mudge, Towards a Hermeneutic of the Household: „Ecclesiology and Ethics" after Harare, EcRev 3/99, 243–255;

Werner Schwartz, Church and Ethical Orientation. Moral Formation in the People of God, ebd., 256–265;

Konrad Raiser, Ecumenism and Religious Encounter in a Secular World, ebd., 266–273;

Douglas Pratt, The Dance of Dialogue: Ecumenical Inter-religous Engagement, ebd., 274–287;

Hans Vorster, We Confess One Baptism for the Forgiveness of Sins. New

Impulses for the Ecumenical Discussion of Baptism, ebd., 294–303;

Therese Wieland, Gelebte Ökumene. Gedanken zum Leben von Gertrud Luckner, KNA-ÖKI 45/99, 5–10.

II. Zur Rechtfertigungslehre

Wolfhart Pannenberg, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, StimdZ 11/99, 723–726;

Walter Kasper, Meilenstein auf dem Weg der Ökumene, ebd., 736–739;

Karl Lehmann, Was für ein Konsens wurde erreicht? ebd., 740–745;

Gerhard Boss, Wer ist der Mensch vor Gott? Die Aussagen der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, KNA-ÖKI 41/99, 5–10;

Hans Christian Knuth, Station auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft. Lutheraner und Katholiken stehen in Augsburg vor bedeutsamem Ereignis, ebd., 44/99, 5–16

Wolfgang Klausnitzer, Die Kirche Jesu Christi. Zentrales Thema des lutherisch-katholischen Dialogs, ebd., 38/99, 5–8;

Ferdinand Hahn, Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, EvTh 5/99, 335–346;

Joachim Track, Wichtiger Schritt im lutherisch-katholischen Dialog. Anmerkungen zur Professorenkritik an den Rechtfertigungsdokumenten, KNA-ÖKI 45/99, 12–19;

„Rechtfertigung umfasst das Ganze des christlichen Glaubens". Stellungnahme zur „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche" samt „Anhang", KNA-Dok 14/99;

Im Verlag Otto Lembeck ist der vom Lutherischen Weltbund und vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen am 31. Oktober in Augsburg unterzeichnete Text erschienen: *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang* (Annex) zur *Gemeinsamen offiziellen Feststellung*. 48 S. Kt. DM 7,80 (Mengenpreise).

Unter dem Titel *„Gerechtfertigt durch Gott – Die Gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung. Eine Lese- und Arbeitshilfe"* hat der Bonifatius-Verlag in Paderborn eine Handreichung zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" herausgebracht. Der Band umfaßt 114 Seiten und kostet DM 16,80.

III. Weitere interessante Beiträge

Claudio de Oliveira Ribeiro, Has Liberation Theology Died? Reflections on the Relationship between Community Life and the Globalization of the Economic System, EcRev 3/99, 304–314;

Klaus Nientiedt, Von Pilgern und Konvertiten. Frankreichs kirchliche Landschaft befindet sich in tiefgreifendem Wandel. HerKor 8/99, 408–416;

Traugott Jähnichen, Ethische Orientierungen in der Weltgesellschaft, Junge Kirche 10/99, 570–575;

Luzia Sutter Rehmann, Das Buch mit den sieben Siegeln, ebd., 576–579;

Martin Steinhäuser, Sie werden leben und wachsen. 25 Jahre „Kirche als Lerngemeinschaft": Eine Geschichte, die weitergeht; LuthMon/ZeichdZ 10/99, 12–14.

IV. Dokumentationen

„Wechsel im Bischofsamt" heißt eine 80seitige Dokumentation der hannoverschen Landeskirche, die jetzt beim Lutherischen Verlagshaus in Hannover erschienen ist. Die Beiträge wurden überwiegend von hannoverschen Journalisten verfasst und porträtieren den scheidenden Landesbischof Horst Hirschler und seine Nachfolgerin Margot Käßmann.

ÖRK-Zentralausschuss '99. Ein Rückblick auf „Harare 1998" und Perspektiven für den Weltkirchenrat, Berichte des Generalsekretärs Konrad Raiser und des ZA-Vorsitzenden Aram Keshishian, schwieriger Dialog mit Orthodoxen, epd-Dok 37/99, Folge 1. Dekade zur Überwindung von Gewalt. Botschaft und Rahmenkonzeption. Bewaffnete Konflikte und Völkerrecht. Memorandum und Empfehlungen. epd-Dok 38/99, Folge 2.

Kirchliche Stellungnahmen zur Verteidigung des arbeitsfreien Sonntags. „Ich sehe mit Sorge, dass da ein Damm zu brechen droht ...". epd-Dok 34/99.

100 Jahre Evangelische Frauenbewegung. Als Christinnen die Zukunft denken ... Beiträge zur gemeinsamen Jubiläumstagung des Deutschen Evangelischen Frauenbundes und der Evangelischen Frauenhilfe in Deutschland in Berlin vom 24.–26. September 1999, epd-Dok 44/99.

Christen in der indischen Nation. Informationen und Dokumente zur Situation der Kirchen in Indien. EMW-Inform. Nr. 121, Sept. 1999.

Ankommen in Europa. Perspektiven für eine europäische Zuwanderungspolitik. Die wichtigsten Texte der Tagung, die vom 12.–14. März 1999 gemeinsam mit dem Diakonischen Werk und dem Ausländerbeauftragten der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg zu diesem Thema stattfand. epd-Dok 42/99.

Uwe-Peter Heidingsfeld, „Kirche im Sozialismus" aus einer Westperspektive, epd-Dok 41/99.

Martin H. Jung, „Reformation als Lebensmitte – Frauen kämpfen für die Erneuerung der Kirche. Katharina von Bora zum 500. Geburtstag". Zu beziehen zum Preis von DM 15,50 zzgl. Versandkosten und MwSt über KNA Medien Vertrieb/Leserservice, Postfach 1840, 53008 Bonn, Fax: 0228–26000 63.

Ein Taschenbuch über den 28. Evangelischen Kirchentag in Stuttgart unter dem Motto „Ihr seid das Salz der Erde" ist jetzt im Buchhandel erhältlich. Der Band *„Kirchentag '99. Gesehen – gehört – erlebt"* enthält Texte und Fotos zu Diskussionen in den Themenbereichen und der „Lebendigen Liturgie". Erschienen im Gütersloher Verlagshaus, DM 24.80.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland hat in Zusammenarbeit mit dem Evangelischen Missionswerk in Hamburg und missio Aachen ein Studienheft herausgegeben zum Thema *„Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Verständigungsprozeß über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland"*. Dazu gibt es ein Impulsheft für Gemeinden und ökumenische Gesprächs- und Arbeitskreise *„Gemeinsam zum Glauben einladen. Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene"*.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

Klaus Wilkens (Hg.), Gemeinsam auf dem Weg. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Harare 1998. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1999. 568 Seiten. 36 Fotos. Gb. DM 38,– .

Es ist bereits eine Freude, den hellen, leserfreundlich gestalteten Dokumentarband zur Hand zu nehmen und in den 36 Fotos wichtigen Personen der Weltökumene zu begegnen. Im Inhaltsverzeichnis blätternd wird freilich mancher und manche zunächst erschrecken. In welche Fülle von Gliederungen und Prozeduren teilt sich der Einsatz für die Fülle des Lebens auf, der – so ein Hauptmotiv der Vollversammlung – auch und gerade den Armen zuteil werden soll. Doch Zurückhaltung, gar Angst sind unangebracht, wenn wir uns dem Faden anvertrauen, mit dem uns die Gruppe durch das Labyrinth geleitet, die der ÖRK zur Herausgabe der englischen, französischen, spanischen und deutschen Fassung dieses „offiziellen Berichts" berufen hat. Für die deutsche Ausgabe hätte die Wahl kaum einen sachkundigeren Kommentator als Klaus Wilkens treffen können.

Wir tun deshalb gut daran, uns in seiner „Einführung und Bewertung aus persönlicher Perspektive" (17–52) sowie dem „Tagesprogramm für die Delegierten" (426–429) einen Überblick über das vielfältige Geschehen in Harare zu verschaffen. Wer danach die Vollversammlung im Orginalton vernehmen will, sollte zunächst von der weitschweifigen „Botschaft" (12–16) absehen und sich unterschiedlichen Stimmen aussetzen, oft von entgegengesetzten Seiten und in unterschiedlicher Präzision. Anders ist eine Vollversammlung mit 966 Delegierten aus 336 Mitgliedskirchen und über 100 Ländern nicht zu haben. Wer dabei nur einer Seite Gehör schenkt, ist kaum in der Lage abzuschätzen, was die Organe des Ökumenischen Rates hinterher als Aufgaben vor sich haben. Weil viele Journalisten und Kommentatoren zu diesem Spagat nicht fähig oder willens waren, galten ihre Verlautbarungen weniger dem Ereignis, das wirklich stattfand, sondern dem, das sie sich wünschten oder das sie abqualifizieren wollten.

Unter dem, was der Vollversammlung präsentiert wurde (ökumenesprachlich der sog. Input) ragen heraus:
(1) der „Bericht des Vorsitzenden" (Aram I., Katholikos von Kilikien, 75–124), der den Weg des ÖRK seit 1948 und die Rechenschaft über die sieben Jahre seit Canberra so darlegt, dass sie für alle Kirchenfamilien annehmbar und damit auch zukunftstauglich sind;
(2) der „Bericht des Generalsekretärs" (Konrad Raiser, 125–152), der den von allen akzeptierten Gedanken der „Koinonia" dahin weiterentwickelt, dass zum gemeinsamen Ziel notwendig der „ökumenische Raum" für ein Zusammenleben in Christus gehört;
(3) die „Grußbotschaft" von Bartholomaios, Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenischer Patriarch (401–405), ein Freundschafts-, ja fast ein Liebesdienst, den in den bevorstehenden Verhandlungen mit den Orthodoxen unberücksichtigt zu lassen den

ÖRK um ein Kernstück seiner Ökumenizität brächte;
(4) die vom Zentralausschuss im September 1997 verabschiedete und der Vollversammlung zur Aussprache vorgelegte „Grundsatzerklärung: Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen" (159–194). Diese Erklärung nahm die Vollversammlung „mit Dankbarkeit entgegen und bat den ÖRK nachdrücklich, dieses Dokument als Rahmen und Bezug bei der Auswertung bestehender und der Erarbeitung künftiger Programme des ÖRK zu benutzen".

Bei den Berichten, die aus der Vollversammlung heraus entstanden sind, ist zu berücksichtigen, ob es sich um Vorlagen handelt, die eine Diskussion anregen sollen (so wohl der Text „Der Herrschaft widerstehen – das Leben bejahen: Die Herausforderung der Globalisierung" [343–352], der als „Anhang zum Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen II" gekennzeichnet ist); um „Empfehlungen", die ein Ausschuss der Vollversammlung vorlegt, um von ihr angenommen zu werden (so zur Globalisierung, 352–354) oder um Texte, die „Richtlinien" für die programmatische Arbeit des Stabes für dessen Weiterarbeit darstellen (so insgesamt S. 244–274, zur Globalisierung, 269f).

In diesen Schritten spiegelt sich, was für eine ganzheitliche Ökumene unerlässlich ist: Sammelbecken von Sorgen, Anliegen und Stimmungen zu sein, Filter für deren handlungsorientierten Austausch und theologische Abklärung (zum Stichwort Globalisierung zwischen Dämonisierung und Verharmlosung), Einladung an die Kirchen zu kontextueller Umsetzung; denn der ÖRK soll die Kirchen ja zu eigenem Handeln zusammenführen, nicht deren Handeln ersetzen.

Die Offenheit, in der das geschieht, verdient Respekt und Anerkennung. Ihr in ökumenischem Maßstab zu begegnen, heißt nicht, einfach Ja und Amen zu sagen, weil „das Haupt" gesprochen hat, oder sich zu verweigern, weil man die Phänomene anders beurteilt. Gefragt ist vielmehr eine Nacharbeit und Zubereitung im Stab des ÖRK und eine Akzeptanz in den Mitgliedskirchen, die Gemeinschaft und Bereicherung im Zusammenleben mit sich bringen.

Der Band enthält über das hier Dargelegte hinaus noch vieles, was der Leserschaft hier aus Raumgründen vorenthalten bleiben muss. Erwähnt seien aber noch die „Erklärung zum 50. Jahrestag der Annahme der Menschenrechte" (380–393), die Empfehlungen der Vollversammlung zum Abschluss der Ökumenischen Dekade (372f) und zum Afrika-Plenum (335f), die Ansprache von Präsident Nelson Mandela (337–342), der nach den Änderungen gültige volle Wortlaut von Verfassung und Satzung des ÖRK (515–550) sowie ein sehr hilfreiches Register – neben Klaus Wilkens Einführung der zweite Faden der Ariadne.

Reiche Entdeckungen stehen also bevor. Sie sind freilich erst dann angeeignet, wenn sie Kirchen, Gemeinden und Gruppen, aber auch jeden und jede einzelne in den Raum einladen, den die ökumenische Bewegung eröffnet. Diesen Schritt müssen wir selbst tun, ein Buch kann ihn nur anregen und ist dann gelungen, wenn es dies überzeugend tut.

Hans Vorster

Baptism and the Unity of the Church. Michael Root and Risto Saarinen (eds.). Institute for Ecumenical Research, Strasbourg/France, Grand Rapids and Geneva 1998. 209 Seiten. Pb.

Dieses Buch greift eine ökumenische theologische Thematik erneut auf, die in den vergangenen Jahren wenig Beachtung gefunden hat, da sie – vermeintlich – kein wesentliches Problem mehr darstellt: Das Bemühen um eine Verständigung über die Grundlagen des Taufverständnisses und um eine Klärung des Verhältnisses von Taufe und christlicher Einheit. Abgesehen von der noch nicht überwundenen gewichtigen Differenz in Verständnis und Praxis der Taufe zwischen denjenigen Gemeinschaften, die Menschen nur unter der Voraussetzung eines persönlichen Bekenntnisses des Glaubens taufen, und den Gemeinschaften, die Kinder wie Erwachsene taufen, scheint zwischen den Kirchen der zweiten Gruppe, der großen Mehrheit der Christenheit, weitreichende Übereinstimmung zu bestehen: Die Taufe ist das Sakrament (d.h. das wirksame Mittel) der Gabe des Heils und der Einverleibung in den Leib Christi / die Kirche Jesu Christi. Darum hat die Taufe fundamentale Bedeutung für die christliche Einheit.

Das Buch unterzieht diese These von einer weitreichenden Übereinstimmung einer erneuten Prüfung und geht vor allem auch der Frage nach, wie die zumeist nur formelhaft beschworene grundlegende Bedeutung der Taufe für die Einheit der Christen eingehender entfaltet werden kann. Den Ausgangspunkt für dieses Unternehmen bildet ein Studiendokument des mit dem Lutherischen Weltbund verbundenen Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg über „Baptism and the Unity of the Church". Das Dokument, das unbedingt in einer deutschen Übersetzung erscheinen sollte, untersucht die Wechselbeziehung von Taufe und Kirche als Gemeinschaft (communio) und diente einer vom Institut veranstalteten Konsultation im Oktober 1996 in Finnland als Ausgangspunkt der Gespräche.

Die bei der Konsultation gehaltenen Referate von Theologen aus verschiedenen christlichen Traditionen machen den größeren Teil dieses Buches aus. Die Texte wurden nach den Diskussionen noch einmal überarbeitet und behandeln: Taufe und die Grundlagen der Gemeinschaft / communio (S.K. Wood und P. Nørgaard-Højen); Taufe und die Einheit der Kirche im Neuen Testament (J.G. Dunn) und in den ökumenischen Dialogen (A. Birmelé); Initiationsriten als Zeichen der Einheit (E.L. Brand); Taufanerkennung und die orthodoxen (M. Merras), baptistischen (M. Heim) und unabhängigen (zumeist pfingstlerischen) afrikanischen Kirchen (J. Pobee); Taufe und Kirchenmitgliedschaft in der Kirche von Schweden (R. Persenius) und Taufe und die Einheit der Kirche in Indien heute (J.J. Sebastian).

Das breite Spektrum der Beiträge und die kritische und konstruktive Behandlung der jeweiligen Themen werfen ein neues Licht auf die gängigen Thesen von der Bedeutung der Taufe für die Einheit der Christen. Sie hinterfragen diese Thesen und entfalten sie zugleich in einer neuen und vertiefenden Weise. Sie machen so, zusammen mit dem Straßburger Dokument, dieses Buch zu einem lesenswerten und äußerst wichtigen Beitrag zur Wiederbegegnung mit einem vernachlässigten ökumenischen Thema.

Günther Gassmann

Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church. Thomas F. Best and Martin Robra (eds). WCC Publications, Geneva 1997. 154 Seiten. Br. Sfr 15,–.

Das Buch bietet die Ergebnisse der Studie des ÖRK über Ekklesiologie und Ethik dar, die gemeinsam von „Glauben und Kirchenverfassung" (Einheit I) und „Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung" (Einheit III) in den Jahren 1992 bis 1996 durchgeführt wurde. Sie versuchte, die Verbindung zwischen dem, was die Kirche ist, und dem, was sie tut, zu erkunden. Es ging um die ethische Dimension des Gottesdienstes, des Glaubensbekenntnisses und des kirchlichen Dienstes in der Welt. Dabei wurde von zwei Grundüberzeugungen ausgegangen: 1) Ethische Reflexion und Aktivität gehören zur Natur und dem Leben der Kirche. 2) Ekklesiologie und christliche Ethik müssen in engem Dialog sein und bleiben. Die Studie nimmt eine alte Fragestellung aus der ökumenischen Bewegung auf, eine Fragestellung, die bis heute eine Herausforderung ist: In welcher Beziehung stehen „Glauben und Kirchenverfassung" und „Praktisches Christentum"? Die Berichte dreier Konsultationen und vier Aufsätze, die zu den Ergebnissen der Studie Stellung nehmen, sind in dem Buch zusammengefasst.

Die Konsultation „Teure Einheit" 1993 in Rønde, Dänemark (2–23), sieht die Einheit der Kirchen als Geschenk, um sich für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen. Die Diskussion um die Einheit der Kirchen und der Prozess um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sind zwei Seiten derselben Münze. Das Problemfeld Kirche und Ethik wird anhand der ökumenischen Stichworte Bund, konziliare Gemeinschaft, lokal-global, Verschiedenheit – Einheit bedacht. Der Bericht schließt mit Empfehlungen an die Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela einerseits und Empfehlungen an den ÖRK andererseits.

„Teure Verpflichtung" 1994 in Tantur bei Jerusalem, Israel (24–49), nimmt eine Forderung des Studiendokuments „Kirche und Welt" auf: jeder Ausdruck von Einheit muss sich fragen lassen, ob er Gerechtigkeit im Licht des Evangeliums fördert. Es wird die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung von Aktionsgruppen aufgeworfen, die in keinem direkten Zusammenhang mit den offiziellen Kirchen stehen. Die Eucharistie und ethisches Engagement sind beide Ausdrucksformen von Gottes Bund, in denen Gemeinschaft erfahren wird. Ethik gehört zum *esse* der Kirche.

„Teurer Gehorsam" 1996 in Johannesburg, Südafrika (50–90), zeigt ausführlich auf, wie der Mensch durch verschiedene kirchliche und nichtkirchliche Faktoren in seiner Ethik geprägt und beeinflusst wird, und stellt die zentrale Frage: „Kann es eine ethische Gemeinschaft geben, wenn es keine eucharistische Gemeinschaft gibt und vice versa?

Duncan B. Forrester aus Schottland (Living in Truth and Unity: The Church as a Hermeneutic of Law and Gospel; 92–104) betont, dass die Wahrheit des Evangeliums sich zeigt – trotz des Versagens der Christen oder gerade in ihrem Scheitern. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Sündern, denen vergeben worden ist. Christliche Ethik als kirchliche Ethik verstanden deutet auf

die Quelle von Güte und Heiligkeit, die außerhalb unserer selbst liegt und so das populäre Tugendverständnis transzendiert. Christliche, kirchliche Ethik findet ihr Zentrum nicht im Individualismus, sondern fördert die Gemeinschaft, in der man in Wahrheit zusammenlebt.

Larry L. Rasmussen aus den USA (The Right Direction but a Longer Journey; 105–111) zeigt am Beispiel der Konferenz zur „Theologie des Lebens" in Nairobi 1997, wie verheißungsvoll ein gemeinsamer Tisch ist, der offen ist für die Teilnahme des ganzen Volkes Gottes und auf diesem Wege die Einheit der Kirche zu entdecken riskiert.

Elizabeth S. Tapia aus den Philippinen (Reflections of a Filipina Christian; 112–117) schärft der ökumenischen Gemeinschaft Fragen aus ihrem Kontext eines Landes der sog. Dritten Welt ein: die Perspektive der Armen und ihr täglicher Kampf ums Überleben.

Viorel Ionita aus Rumänien (Thoughts on the Study on Ecclesiology and Ethics; 118–121) weist darauf hin, dass das Thema eng zusammenhängt mit dem Selbstverständnis des ÖRK.

Ist er das Gebilde, um die Einheit der Kirchen wiederherzustellen, oder ein Instrument für gemeinsame praktische Aktionen?

Diese Studie macht der Christenheit die innere Verbindung zwischen Ekklesiologie und Ethik deutlich bewusst und wehrt der Gefahr, die ethische Dimension der Ekklesiologie und die ekklesiologische Bedeutung der Ethik zu vernachlässigen oder gar zu vergessen.

Stefan Durst

Konrad Raiser, Ernstfall des Glaubens. Kirche sein im 21. Jahrhundert. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 120 Seiten. Pb. DM 26,80.

Am Ende eines Jahrtausends christlicher Spaltungen und eines Jahrhunderts der ökumenischen Fort- und Rückschritte auf dem Weg zur Einheit sowie nach 50jähriger Arbeit des ÖRK stehen für Raiser, seit 1993 Generalsekretär des ÖRK, „die Einigkeit und der innere Zusammenhalt der ökumenischen Bewegung auf dem Spiel" (31). Es ist notwendig, „die ökumenische Vision neu zu beleben" (12). Dazu legt er mit diesem Buch sein Plädoyer vor, seinen Beitrag für eine neue ökumenische Charta. Der etwas sperrige Untertitel erschließt sich vom Titel her, der bei Ernst Lange (Die ökumenische Utopie, 1972) adaptiert ist: Ökumene als Ernstfall des Glaubens und die Ökumenizität der Kirche als Prüfstein dafür, was es bedeutet, Kirche zu sein. Mit der gegenwärtigen Uneinigkeit in bezug auf Ökumene und die Ökumenizität der Kirche steht demnach also nicht weniger als die Kirche selbst auf dem Spiel, so die sich nahelegende Deutung.

Die englische Erstveröffentlichung erschien 1997, ein Jahr vor der Achten Vollversammlung des ÖRK in Harare. Kap. 4 („Der Ruf zur Umkehr") und Kap. 5 („Freude und Hoffnung") sind direkt im Hinblick auf Harare zu lesen. Doch lohnt sich ihre Lektüre auch im Anschluss an die Vollversammlung. Denn in ihnen entfaltet Raiser biblische Grundlagen der ökumenischen Vision, insbesondere auch der Vision des Erlassjahres, als einer der wesentlichen Äußerungen, die für ihn „Kirche sein im 21. Jahrhundert" kennzeichnet.

Raisers Ausführungen zeichnet aus, dass er die Notwendigkeit einer neuen gemeinsamen Vision zuallererst durch Stimmen aus den weltweiten Kirchen veranschaulicht (Kap. 1). Knappe Schilderungen seiner zahlreichen Begegnungen mit Christinnen und Christen in allen Teilen der Welt – „lebendige Briefe" – veranschaulichen die sehr verschiedenen Wahrnehmungen und Verständnisse. Raiser folgert: „Auch wenn gegenwärtig keine gemeinsame Antwort möglich ist, so brauchen wir doch einige Orientierungslinien, die uns bei allen Auffassungsunterschieden eine gemeinsame Zielvorstellung bieten" (31).

Die „Wiederentdeckung der Vision von Gottes oikoumene" (33), d.h. der ganzen bewohnten Erde, bietet nach Raiser dazu die Möglichkeit. Damit führt er seine bisherigen Überlegungen fort und konkretisiert sie, um mit ihnen auf die gegenwärtigen Herausforderungen weltweiter Transformationsprozesse einzugehen (Kap. 2 und 3).

Denn diese Vision führt nach Raiser (1.) weg von einer durch Aufklärung und westliche Kultur geprägten anthropozentrischen Perspektive hin zu einer lebenszentrierten Perspektive, die Gottes ganze Schöpfung umfasst.

Sie erkennt (2.) die Pluriformität von Religionen und Kulturen, ethnischen, sprachlichen und geschichtlichen Traditionen an und zielt auf kommunikative, sich gegenseitig bereichernde Zusammenarbeit. „Wie alle heutigen Religionen ist das Christentum herausgefordert, seine überkommenen Ausschließlichkeitsansprüche zu überprüfen und zum Bau einer neuen Kultur beizutragen, die Vielfalt zu schätzen und zu fördern weiß" (38). Allerdings lässt Raiser leider offen, wie diese neu zu schaffende, christlich mitgeprägte Kultur konkret aussehen kann. Kann es m.a.W. angesichts der – von Raiser durchaus wahrgenommenen – vielfältigen Kontexte überhaupt die eine Kultur der Toleranz geben? Oder ist diese ein Merkmal, das verschiedene Kulturen verbindet?

Schließlich zielt die Vision (3.) auf die Gemeinschaft (koinonia/communio) der Kirchen. Ihre Gemeinschaft deutet Raiser im Kontrast zu unbegrenzten Globalisierungstrends als Leben in Beziehung: als begrenztes, aber auch geteiltes, aneinander teilnehmendes und kommunikatives Leben in „Gottes Haushalt". In dieser Gemeinschaft der Kirchen wird ihre Einheit sichtbar. Diese Vision führt Raiser aus zu einem tragfähigen Ökumeneverständnis, das durch Konziliarität und Katholizität geprägt ist. Bemerkenswert sind dabei seine kritischen Überlegungen zum konziliaren Prozess. Denn diese verknüpft er konstruktiv mit Analysen und Prozessen der Zivilgesellschaft. So erscheint der Konziliaritätsgedanke in neuem Licht, ohne politischer Logik zu erliegen. „Ziel muss es vielmehr sein, lebendige Beziehungen in der Zivilgesellschaft neu zu schaffen und wiederherzustellen" (51). Vor diesem Hintergrund überzeugt Raisers Einstieg mit den „lebendigen Briefen" noch einmal mehr. „Konziliare Formen des Lebens und der Beziehungen wiederzubeleben und ihren Wirkungskreis zu erweitern, könnte so der entscheidende Beitrag der ökumenischen Bewegung angesichts der Herausforderungen des 21. Jahrhunderts werden" (52).

Das Plädoyer Raisers bietet mehr als Orientierungslinien. Es bietet eine öku-

menische Vision, die streitbar ist, die sich aufgrund der biblischen Verankerung aber nicht einfach unter skeptischen Realisten und Pragmatikern aufreiben lässt. Eine gewinnbringende Lektüre – denn die Vision besticht durch ihre integrative Kraft.

Christoph Dahling-Sander

Hamilcar S. Alivizatos, Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1998. 150 Seiten. Kt. DM 44,–.

Fast 50 Jahre nach der griechischen Erstpublikation (1949) der Studie des Athener Kirchenrechtlers Hamilcar Alivizatos (1887–1969) über eine zentrale Frage des ostkirchlichen kanonischen Rechts hat die wissenschaftliche Assistentin für Kirchenrecht und Religionswissenschaft an der Universitären Hochschule Luzern, Andréa Bellinger, eine Übersetzung des Buches mit einer Einleitung und einer hilfreichen Auswahlbibliographie der deutschsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht.

Die Arbeit Alivizatos' ist im ökumenischen Rahmen entstanden, nämlich anlässlich seiner Mitarbeit im Komitee zur Vorbereitung der Lambeth-Konferenz von 1930, die das Thema des Dispenses und ferner die Frage der Anerkennung der anglikanischen Weihen durch die Orthodoxen Kirchen behandelte.

Oikonomia ist als Prinzip im orthodoxen kanonischen Recht der Akribeia entgegengesetzt, der wortwörtlichen Befolgung kirchlicher Kanones. Die Oikonomia erlaubt es, kirchliche Vorschriften im Blick auf besondere Notlagen, vor allem im Blick auf das Heil der Menschen ausnahmsweise auszusetzen, ohne dabei ein genau geregeltes Verfahren anzuwenden (im Gegensatz zum lateinischen Dispens). Sie verfolgt damit das gleiche Ziel wie das kanonische Recht auch in seiner Anwendung „kat' akribeian", aber insbesondere in ökumenischer Perspektive. Er sieht in diesem Rahmen unter bestimmten Umständen selbst die Möglichkeit der Partizipation an der Kommunion in einer anderskonfessionellen Kirche (111), ja sogar Orthodoxer an einem Abendmahl, das von heterodoxen Priestern zelebriert wurde. Im ökumenischen Kontext hilft die Oikonomia orthodoxen Christen, ihrer Tradition grundsätzlich treu zu bleiben, ohne auf sichtbare Zeichen ökumenischer Annäherung im konkreten Fall verzichten zu müssen.

Außer beim Abendmahl spielt die Oikonomia auch bei anderen Sakramenten wie der Taufe und ihrer Anerkennung eine wichtige Rolle. Alivizatos bezieht sie nicht nur auf alle kirchlichen Sakramente, sondern auch auf dogmatische Äußerungen, auf gottesdienstliche Fragen sowie das Feld kirchlicher Verwaltung.

Belliger hat das Buch allerdings nicht nur im Blick auf ökumenische Fragestellungen, sondern auch im Blick auf aktuelle Themen der innerkatholischen Kanonistik veröffentlicht. Ihren primären Zugang zur Beschäftigung mit dem Ansatz Alivizatos' stellt ihre Dissertation dar, in der sie sich mit den wiederverheirateten Geschiedenen in rechtsvergleichender Art beschäftigt. In der Diskussion über die Möglichkeit der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten haben sich auch katholische Theologen häufig auf das Oikonomia-Prinzip berufen. Nach Belligers Urteil zeigt sich im

genannten Fragehorizont die Orthodoxie angesichts ihrer Oikonomia-Praxis „von einer äußerst dynamischen, inspirierenden und das theologische Denken anregenden Seite". Sie resümiert: „Lassen wir uns von den theologischen Überlegungen und der pastoralen Praxis der Orthodoxen Kirchen beeindrucken und beeinflussen!" (9)

Kritisch lässt sich anmerken, dass Belliger die personale Gebundenheit der Oikonomia-Praxis ebensowenig wie Alivizatos selber als Problem darstellt. Belliger betont freilich, dass Oikonoma nicht aufgrund bischöflicher Willkür, sondern „gemäß der göttlichen Gnade" geschehe (18). Ist aber z.B. die kontextbedingte Anerkennung der Taufe Heterodoxer an die Entscheidung eines Bischofs (oder einer Synode) „kat'oikonomian" gebunden, so können diese Instanzen aus nicht näher einsehbaren Gründen eine solche Anerkennung eben auch ablehnen (Belliger führt selber als Beispiel für eine solche Haltung die Praxis des Berges Athos an). Die Oikonomia-Praxis ist in ihrer Dynamik unberechenbar. Im ökumenischen Umgang von Christen miteinander entstehen durch sie zu wenig Verbindlichkeiten, ja, solche Verbindlichkeiten widersprächen geradezu dem Charakter der Oikonomia. Daher kann sie m.E. nur sehr eingeschränkt als „Grundlage für die Wiedervereinigung der Kirchen" (24) dienen.

Die Haltung Alivizatos' im Blick auf die Oikonomia-Praxis ist sehr offen. Unter bestimmten Voraussetzungen sieht er sogar Möglichkeiten, Sakramente wie das Chrisma, die Buße oder die Krankensalbung in anderen Kirchen als gültig gespendet anzunehmen. In ihrer Einleitung unterlässt Belliger eine detailliertere Darstellung der (kritischen) innerorthodoxen Diskussion über die Schrift des Athener Gelehrten, die für den ökumenisch engagierten westlichen Leser interessant gewesen wäre. Belliger charakterisiert Alivizatos' Abhandlung (mit Sicherheit zu Recht) als „eine der bedeutendsten Schriften zum Thema Oikonomia" (29), ohne ihre Rezeption in der Orthodoxie deutlich genug darzustellen. Sie beschränkt sich auf die allgemeine Behandlung des Oikonomia-Themas insbesondere im Rahmen der Vorbereitung des panorthodoxen Konzils, von dessen Tagesordnung es 1976 abgesetzt wurde.

Der Übersetzung Belligers ist weitestgehend zuzustimmen, wenn auch wenige Stellen oberflächlich übersetzt sind (z.B. auf S. 115, wo es um die Kommunion von Säuglingen oder Sterbenden geht) und einige Fachtermini unbefriedigend übertragen wurden (so wird z.B. auf S. 128 ἀκολουθία durch „Messe" übersetzt obwohl es sich nicht um eucharistische Gottesdienste, sondern um Stundengebete handelt). Auch mutet die Transliteration griechischer Wörter manchmal (trotz der Vorbemerkungen der Übersetzerin) stark inkonsequent an (von ständigen Verschreibern wie „Origines" ganz abgesehen).

Insgesamt ist die Übersetzung Belligers indes sehr zu begrüßen. Sie bietet einen Einblick in die orthodoxe Theologie, wenn auch nicht in einer der aktuellsten und unumstrittensten Varianten, die nicht nur für die Kirchenrechtler, sondern auch für Ökumeniker von großem Interesse sein dürfte. Durch die Edition wird m.E. letztlich deutlich, dass der Wert der Beschäftigung mit dem Kanonischen Recht für die ökumenische Bewegung nicht unterschätzt werden sollte

Andreas Müller

THEOLOGISCHE UTOPIE

Friedrich-Wilhelm Marquardt, Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie. Gütersloher Verlag. Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. 608 Seiten. Gb. DM 168,–.

Mit einer theologischen Utopie beschließt Friedrich-Wilhelm Marquardt seinen siebenbändigen dogmatischen Entwurf, und Inhalt dieser Utopie ist die Frage nach Gott selbst. Statt „etsi deus non daretur", als gäbe es Gott nicht, Theologie zu entwerfen, versucht Marquardt der theologischen Situation nach der Shoa zu entsprechen und „von Gott zu reden: als gäbe es ihn" (572). Marquardt rückt die Möglichkeit der Gotteserkenntnis in den Bereich des Utopischen und schließt damit an seine radikale Infragestellung christlicher Theologie in den Prolegomena an. Dass er erst im letzten Band seiner Dogmatik auf die Gotteslehre zu sprechen kommt, unterstreicht den bewussten Verzicht, seine theologischen Gedanken auf eine positive Annahme Gottes zu gründen. Es geht ihm dabei um die Bereitschaft, sich theologische Gewissheiten immer neu durchkreuzen zu lassen und die christliche Frage nach der Shoa, ob Gott unser Gott noch sein will, letztlich offen zu lassen.

Als zentrale Frage jüdisch-christlicher Gespräche sieht Marquardt jüdische Kritik an christlicher Heilsgewissheit an, die zu Unempfindlichkeit gegenüber Unrecht in der Welt führe. In der Sprachform der Utopie kann Marquardt kritische Verantwortungsübernahme und Sehnsucht nach Verheißenem zusammendenken. Das kritische Hoffen, um das es in der Eschatologie Marquardts geht, findet seine Fortsetzung in kritischer Sehnsucht. Es gibt kaum Vorbilder für eine theologische Utopie, und so führt Marquardt die Methode fort, die er in seiner Dogmatik entwickelt hat: Die Themen gewinnt er in der Bibel, weitere Quellen der Auseinandersetzung sind die jüdische Geschichte und die christliche Tradition.

Marquardt ordnet seinen Entwurf nach drei großen Raum-Utopien, die er der Bibel entnimmt: Das Paradies Eden, die Stadt Jerusalem und das Reich Gottes. Die Interpretation des Garten Eden und Jerusalems als zentrale biblische Utopien bilden zusammen den ersten Teil des Bandes, der mit „Eia, wärn wir da" (§ 8) überschrieben ist. Die von Marquardt erarbeiteten Charakteristika einer Utopie, ihre konkrete Geschichtlichkeit, Sprachlichkeit, Widerständigkeit und Veränderungskraft, werden an biblischen Texten gezeigt und dann auch auf die entsprechenden außerbiblischen Phänomene Garten und Stadt bezogen. Ein längerer Abschnitt ist der Geschichte der Stadt Jerusalem gewidmet. Hier wird deutlich, dass Marquardt keineswegs das himmlische, sondern das irdische Jerusalem als Utopie versteht. Der assoziativ und teilweise auch erzählerisch gestaltete Text dieses Paragraphen streift zahlreiche Themen politischer und sozialer Wirklichkeit und steht damit für den Versuch, im Licht der Utopie gerade menschliches Leben im Alltag wahrzunehmen.

In scharfem Kontrast dazu ist der zweite Teil der theologischen Utopie gestaltet, in dem Marquardt die Gotteslehre behandelt. Unter der Überschrift „Lobet Gott in seinen Reichen" (§ 9) erläutert Marquardt, dass er allein affirmative Gotteserkenntnis, in Gotteslob

oder Gebet, für möglich hält, und selbst diese rückt er in den utopischen Raum des Gottesreichs. Hierin seinem Lehrer Karl Barth treu, verneint Marquardt jede Form natürlicher Gotteserkenntnis. Marquardts Anliegen, in dem sich Barthsche Tradition und die Situation nach der Shoa verbinden, ist es, von einer Heimatlosigkeit Gottes auszugehen, der bei uns zwar ein Zuhause suche, aber noch nicht gefunden habe.

Marquardts Gotteslehre ist geprägt von theologischer Auseinandersetzung und dichter Argumentation, vor allem aber von Dialog – mit Jeshajahu Leibowitz und Emmanuel Levinas. In diesen bedeutenden jüdischen Philosophen dieses Jahrhunderts, die beide auch observante rabbinische Gelehrte waren, findet Marquardt Gesprächspartner für die Gottesfrage nach der Shoa. Weder Leibowitz noch Levinas haben ihr Denken explizit als Philosophie nach der Shoa bezeichnet. Marquardt aber hört Leibowitz als einen Menschen, bei dem das Leiden Spuren im Denken hinterlassen hat. Behutsam interpretiert er dessen einseitige Betonung menschlicher Verantwortung für Gott als eine Treue, die mit der Erfahrung des Schweigens Gottes zusammenhängt. Auch gegenüber Levinas führt das Mithören der Vergangenheit zu einem vertieften Verständnis von dessen Gedanken zur Verantwortung für den „Anderen". Der „Andere", so erklärt Marquardt, sei nicht zu verwechseln mit dem „Nächsten", und er wird uns auch nicht zum Nächsten, sondern bleibt anders. Diese Andersheit des Anderen, die als Transzendenz gedeutet wird, gelte es zu achten und zu schützen, in einer Beziehung der Distanz, die keine Gegenseitigkeit verlangt. Bemerkenswert ist, wie Marquardt Levinas' Gedanken zur Andersheit des Anderen auf das jüdisch-christliche Verhältnis bezieht. Demnach müssen sich Juden, die hier den Christen als „Andere" gegenüberstehen, nicht für christliche Versuche interessieren, das Verhältnis zu ihnen zu verbessern. „Es muss sie ‚nicht berühren', d.h. auch: Sie können es ungerührt, reaktionslos, antwortlos geschehen lassen" (507). Marquardt weicht hiermit bewusst ab von der Vorstellung einer Dialogizität als Zielsetzung des jüdisch-christlichen Verhältnisses.

Angeregt und beeindruckt von den jüdischen Bemühungen um Schutz der Transzendenz versucht Marquardt, eine Gotteslehre zu entwerfen, die der Andersheit Gottes Raum gibt. Er interpretiert die Trinitätslehre als christlichen Versuch, sich der Zugehörigkeit zum – zunächst fremden – Gott Israels zu versichern. Marquardt zeichnet die Notwendigkeit einer solchen Identitätssicherung nach, kritisiert aber die im trinitarischen Bekenntnis verankerte Nähe Gottes, die unserer Situation nach der Shoa nicht standhalten kann. So sucht Marquardt nach „distanzierenden Kräften" (547) in der Trinitätslehre, interpretiert den Heiligen Geist als religionskritischen Widerstandsgeist, und den Sohn als ewig und immer neu aus dem Vater hervorgehend (generatio). Schutz der Transzendenz sieht Marquardt darin, die Beziehung zwischen Jesus und Gott lebendig zu denken, nicht erstarrt in Identifikation. Über den Austausch der Eigenschaften (communicatio idiomatum) hinausgehend schlägt Marquardt vor, statt Harmonie der trinitarischen Personen eine „Irritation der einen ‚Person' durch die ‚andere' zu denken" und „so den Anderen zum Kennzeichen des Wesens der

Einheit Gottes zu machen" (558). Der Einfluss von Levinas ist in dieser Fassung der immanenten Trinitätslehre offensichtlich.

Eindrucksvoll zeigt sich hier Marquardts Bemühen, sich zwar am Judentum zu orientieren, selbst aber eine bewusst christliche Gotteslehre zu entwickeln. Seine Auswahl der jüdischen Gesprächspartner ist indes nicht unproblematisch. Zwar stellt er seine Gesprächspartner nicht als die Repräsentanten des Judentums dar und weist bei Leibowitz auch darauf hin, wie sehr dieser in Israel als Querdenker wahrgenommen wurde. Es wäre aber wichtig gewesen, zu erwähnen, dass beide Denker gerade mit der Betonung der Transzendenz Gottes nur eine Tradition des Judentums vertreten, nämlich die litauische, rationalistische, der die mystische, zumal chassidische Tradition, die sich immerfort um Gottes Nähe bemüht, gegenübersteht. Es ist Marquardt hoch anzurechnen, dass er sich Gesprächspartner gewählt hat, die dem Christentum wenig entgegenkommen und eine große Herausforderung darstellen. Seine Suche nach theologischen Freunden auf der jüdischen Seite für eine gemeinsame Ablehnung jeglicher natürlicher Theologie und Nähe Gottes ist aber insofern missverständlich, als es gerade in dieser Frage auch eine andere profilierte jüdische Tradition gibt, die für das Judentum der Gegenwart mindestens genauso bedeutungsvoll ist. Es wäre von Gewinn gewesen, Abraham Joshua Heschel ins Gespräch einzubeziehen, ein weiterer jüdischer Philosoph dieses Jahrhunderts, dessen Denken von der chassidischen Tradition mitgeprägt wurde. Dieser Einwand unterstreicht indessen nur, dass Marquardts Utopie höchst anregend ist, da sie Originalität, Kenntnis des Judentums und Mut zu christlich-theologischer Neuformulierung verbindet.

Barbara Meyer

ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE

Ernstpeter Maurer, Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend? Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. 154 Seiten. Kt. DM 26,80.

Die in die Reihe der „Bensheimer Hefte" integrierten „Ökumenischen Studienhefte" verfolgen das Ziel, ausgewählte ökumenische Themenbereiche für den universitären Lehrbetrieb und andere Bildungsbereiche auf knappem Raum fachlich zu erschließen. Die Darstellung der Rechtfertigungslehre durch den Dortmunder Systematiker Ernstpeter Maurer übernimmt die konzeptionelle Anlage, die für alle geplanten Studienhefte vereinbart ist: Im Anschluss an eine *Einleitung* mit inhaltlichen Ausführungen zum alltagssprachlichen und theologischen Verständnis von „Rechtfertigung" (8–25), behandelt *Teil A* die einzelnen konfessionellen Positionen (26–69). *Teil B* stellt die Ergebnisse der ökumenischen Dialoge dar (70–128). *Teil C* zieht Bilanz und eröffnet weiterführende Perspektiven für die theologische Forschung (129ff).

Dieses Studienheft zu einer derzeit im Brennpunkt des ökumenischen Interesses stehenden Fragestellung wurde zu einem Zeitpunkt abgeschlossen, als sich noch nicht beurteilen ließ, ob die jahrelangen Bemühungen zwischen dem Lutherischen Weltbund und der

römisch-katholischen Kirche, den bestehenden Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre verbindlich zu erklären, erfolgreich sein könnten. Ich halte es für sehr bedauerlich, dass die inzwischen erreichte diesbezügliche Verständigung allein aufgrund der terminlichen Planung keine entsprechende Würdigung erfahren konnte. Der Text ist über weite Strecken eine auf der Basis lutherischer Grundpositionen geschriebene kritische Auseinandersetzung mit den Ergebnissen vor allem des evangelisch-katholischen Dialogs. Genaue Informationen über die Entstehungsgeschichte, die Träger und die differenzierte Rezeption der ökumenischen Dokumente fehlen dagegen weithin. Die Wiedergabe der Gesprächsergebnisse ist nicht streng vom eigenen Urteil des Verfassers getrennt, dessen Skepsis darüber, ob wirklich ein Konsens in Fragen der Rechtfertigungslehre besteht, die Ausführungen prägt. Insbesondere die 1986 erschienene Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" des Ökumenischen Arbeitskreises katholischer und evangelischer Theologen wird von Maurer kritisiert – gestützt auf die Position einzelner (evangelischer) Theologen und ohne (für mich) erkennbare Bereitschaft, etwa das im Ergebnis wohlwollende Urteil der offiziellen evangelischen Gremien über den Teil „Rechtfertigung" dieser Studienarbeit zu würdigen. Der Entwurf der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GE) findet zwar eher die Zustimmung Maurers, seine konsequenzenreiche Anfrage aber, ob es angesichts der unterschiedlichen Funktion sprachlicher Äußerungen über die Rechtfertigung überhaupt zu einer Verständigung in der Sache kommen könne, stellt – genau genommen – die Relevanz jeglicher Bemühungen um einen differenzierten Konsens in theologischen Kontroversen in Frage. Nach Maurer sind die evangelischen Sprechweisen von der Rechtfertigung als „dialektische" zu begreifen: „als *geheimnisvolles* Geschehen, als Begegnung Gottes mit der menschlichen Person, was sich auf der Ebene theologischer Aussagen in seltsamen, logisch inkonsistenten oder zumindest spannungsvollen Denkfiguren abzeichnet" (131). Dagegen seien die katholischen Redeweisen als „transformatorische" Formeln zu verstehen: „nicht ein sprachliches Geschehen, sondern ein Erkenntnis- und Bildungsprozess, der gewissermaßen als Lernprozess darzustellen ist" (ebd.). Diese alternative Gegenüberstellung wird dem katholischen Selbstverständnis lehramtlicher und theologischer Äußerungen nicht gerecht, da diese nicht nur „instruieren" und „informieren" wollen, sondern auch verwandeln, anregen und freisetzen zu einer personalen Antwort.

Maurer ist bestrebt, die anthropologischen Grundlagen der Rechtfertigungsbotschaft offenzulegen. Von Beginn an zielt auf er eine Vermittlung der neutestamentlichen (paulinischen) Verkündigung mit dem Verstehenshorizont der Menschen heute. Mit seinem Bemühen um eine Sprache, die Menschen in der Gegenwart zugänglich ist, greift er ein Grundanliegen auf, das in jüngerer Zeit in den Diskussionen um die GE von vielen formuliert wurde. Die stärksten sachlichen Bedenken, ob es wirklich eine Übereinstimmung in Fragen der Rechtfertigung zwischen der reformatorischen und der katholischen Theologie gibt, äußert er im Blick auf die Tätigkeit des freien Willens des Menschen und hinsichtlich der Thematik „Gesetz und Evangelium", wobei die

letztgenannte Fragestellung von ihm ohne Bezug auf die (im Kontext nicht zuletzt des jüdisch-christlichen Gesprächs) ja auch in der evangelischen Theologie inzwischen veränderte Sicht der Wirkweise der Tora diskutiert wird. Die Darstellung der katholischen Rechtfertigungslehre stützt sich ausschließlich auf Texte des Trienter Konzils und des „Katechismus der Katholischen Kirche". Damit bleiben nicht nur weite Teile der (gemeinsamen) theologischen Tradition (Thomas von Aquin etwa) außer Sichtweite, auch die Bemühungen um eine Selbstdarstellung der eigenen Position in der neueren katholischen Theologie finden keinen Widerhall. Das Urteil, das Maurer in seinem Vorwort mit Bezug auf die GE ausspricht, dass nämlich die „dramatische Begegnung Gottes mit der menschlichen Person (...) im Medium von Aussagen zur Gnadenlehre eigentümlich domestiziert" erscheine, ist ein Vorverständnis, das in der Darstellung Maurers in vielen Zusammenhängen zu Tage tritt.

Auch nach dem trotz aller Widerstände am Reformationstag 1999 feierlich verkündigten Konsens in Grundfragen der Rechtfertigungslehre bleiben also noch viele Fragen offen. Vielleicht brechen ja bald die Zeiten an, in denen es möglich sein wird, ökumenische Studienhefte in einem ökumenischen Team von Autorinnen und Autoren zu konzipieren. Leichter wird es auf diese Weise gewiss nicht, ein Buch zu veröffentlichen. Die Chance könnte jedoch dann größer sein, dass die besprochenen Konfessionen sich in der Darstellung ihrer eigenen Position wiedererkennen. Das Werk von Maurer kann als eine gute Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungstheologie gelten.

Dorothea Sattler

FRAUEN IN DER KIRCHE

Gabriele Bartsch und Dorothee Moser, Alphabet für die erfolgreiche Kirchenfrau. Seid klug wie die Schlangen. Kreuz Verlag, Stuttgart 1999, 77 Seiten. Br. DM 10,–.

Von A wie „Ansprüche" bis Z wie „Ziele" sind in diesem Alphabet Stichworte aufgeführt, um Frauen Tips und Anregungen für eine erfolgreiches Management in kirchen- und gesellschaftspolitischen Zusammenhängen zu liefern.

Es handelt sich um einen kleinen Basiskurs, der im Überblick gelesen werden kann, aus dem aber auch unabhängig einzelne interessante Begriffe nachgeschlagen werden können. Unter „Effektivität und Effizienz" findet sich beispielsweise folgende unterscheidende Erklärung aus der Betriebswirtschaft: „Effektiv arbeiten, heißt die richtigen Dinge tun. Gemeint ist dabei, sich vorher zu überlegen, welche Lösung den gewünschten Effekt herbeiführt bzw. zum Ziel führt. Wogegen effizient arbeiten, heißt die Dinge richtig tun." Doch handelt es sich nicht vornehmlich um ein systematisches Wörterbuch für Management und Organisationsplanung, sondern eher um eine Quelle der Ermutigung zum Engagement, das die Kirchenfrau „in ihrer Ganzheit" im Blick hat. Begriffe wie „Pauke", „Ruach" oder „Träume" werden nicht ausgespart und mit biblischen Orientierungen unterfüttert. Ein zweiter Teil zeigt in sechs Schritten von der Vision zur Evaluation auf, wie ein Vorhaben oder Projekt strategisch gut geplant wird.

Die bereits erfolgreich strategisch denkende Kirchenfrau mag urteilen,

hier fänden sich alte, allgemeine Weisheiten im neuen Gewand. Jedoch mag auch sie Vergnügen am Reichtum der Bilder und biblischen Referenzen, des Witzes und der Weisheit haben, die in diesem Büchlein stecken. Anfängerinnen im Frauen-Kirchengeschäft mögen lernen, was es heißt, in Strukturen zu denken und zu planen. Im Sinne des Grundsatzes „agieren, statt immer nur zu reagieren" bieten Gabriele Bartsch und Dorothee Moser, Frauenbeauftragte der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, wertvolle Hinweise. Sicherlich braucht es Praxisfelder zur Umsetzung. Das „learning by doing" muss hinzukommen.

Ehrenamtlich oder hauptamtlich arbeitende Kirchenfrauen, aber auch Männer, die sich nicht zu schade sind, von Frauen zu lernen, mögen aus diesem Alphabet wie aus einer Quelle schöpfen. Denn, so die Autorinnen: „Nicht klagen, sondern strategisch handeln, darin sehen wir den frauenpolitischen Impuls für das kommende Jahrzehnt."

Anja Vollendorf

Die Mitwirkenden

Dr. Johannes Althausen, Schillerstraße 27, 13158 Berlin / Ion Bria, 23, Chemin François-Lehmann, CH-1218 Grand-Saconnex / Christoph Dahling-Sander, Kirchröder Straße 6, 30625 Hannover / Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstraße 59, 25451 Quickborn / Sona Tchoukassizian Eypper, Machnower Straße 11, 14165 Berlin / Dr. Günther Gassmann, 33, avenue Adrien-Lachenal, CH-1290 Versoix / Prof.Dr. Martin Greschat, Magdalenenstraße 3, 48143 Münster / Generalsuperintendent i.R. Dr. Günter Krusche, Reiler Straße 12, 12681 Berlin / Dr. Katharina Kunter, Pontstraße 117, 52062 Aachen / Superintendent i.R. Friedrich Magirius, Jungmannstraße 2, 04159 Leipzig / Barbara Meyer, Robertstraße 1, 30161 Hannover / Pfarrer Andreas Müller, Brunnerstraße 41, 80804 München / Prof. Dr. Dorothea Sattler, Schulgäßchen 6, 55578 Vendersheim / Anja Vollendorf, Westfälische Arbeitsstelle Ökumenische Dekade, Feldmühlenweg 19, 59494 Soest / Dr. Klaus Peter Voß, c/o Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main / Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach / Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter, c/o Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main.

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 / Hannover; 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 Sahm.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 900617, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027-13, Fax (069) 247027-30. 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 50010060) 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: 1.1.2000)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

ob Sie überhaupt Zeit haben, dieses Heft der ÖR zu lesen? Zeit wird für uns immer mehr zu einem Problem, sie wird in gewisser Weise zu einer knapp werdenden Ressource, mit der wir sparsam umgehen. Aber nicht nur deswegen, sondern auch angesichts des neu angebrochenen Millenniums hat das Thema heute Konjunktur. Nicht zufällig bestimmt es das Motto des Katholikentages dieses Jahr, und nicht zufällig reflektiert der alt-katholische Bischof in Deutschland in seinem Hirtenbrief darüber (zu beiden vgl. „Dokumente und Berichte").

Im ökumenischen Gespräch spielt das Thema Zeit in verschiedener Hinsicht und an verschiedenen Stellen eine Rolle. Einige Aspekte werden in diesem Heft aufgenommen. Wie sich die Auffassung von Zeit in der Theologie im Gespräch mit der Naturwissenschaft entwickelt, stellt *Wolfgang Achtner* dar. Dies wird von *Dietrich Ritschl* aufgenommen und im Hinblick auf seine Bedeutung für die Seelsorge entfaltet. Aus katholischer Sicht wird dann vor allem der eschatologische Aspekt von *Dorothea Sattler* beleuchtet. *Martin Hailer* schließlich nimmt die Zeit als grundlegendes Problem für das ökumenische Gespräch auf und zeigt ihre hermeneutische Bedeutung an dieser Stelle auf.

Diese Aspekte werden bei den „Dokumenten und Berichten" noch ergänzt durch eine orthodoxe Stimme, eine Predigt von *Bischof Kallistos (Ware) von Diokleia,* sowie durch eine Gedankenskizze zum Kirchenjahr als gestaltete Zeit von mir selbst. Wie problematisch die Endzeitvorstellungen in fundamentalistischen christlichen Kreisen nicht nur aus theolo-

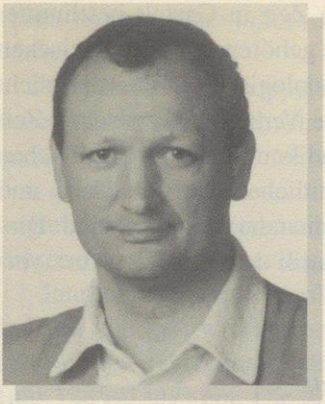
gischen Gründen, sondern auch im Hinblick auf die Politik wie auf die seelische Gesundheit von Menschen sind, wird in einem kurzen Artikel von *Uwe Birnstein* sehr anschaulich vor Augen geführt.

Es wird hier insgesamt gesehen etwas deutlich von der Vielschichtigkeit des Phänomens Zeit als persönlicher Erfahrungshorizont wie als dem Menschen von außen gegebener Rahmen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass in beinahe all den vorliegenden Artikeln und Texten direkt oder indirekt erkennbar wird, wie die Auffassung und Wahrnehmung der Zeit für den Menschen direkte Auswirkungen hat und daher aus theologischer Perspektive immer auch im Hinblick auf seelsorgerliche Grundfragen in den Blick genommen werden muss – in allen christlichen Traditionen. Die so theoretisch klingende Beschäftigung mit dem Thema „Zeit" bekommt gerade an dieser Stelle über alle Millenniumshysterie hinaus eine bleibende Aktualität und erweist sich als ökumenische Aufgabe.

Gewissermaßen als „Zeichen der Zeit" drucken wir in diesem Heft schließlich auch den Entwurf der „Charta Oecumenica für die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen in Europa" ab. Dieser Text wurde gemeinsam von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen verfasst und ist der Beginn eines Prozesses, in dem die Kirchen in Europa sich mit konkreten Verpflichtungen der Arbeit für die Versöhnung untereinander verschreiben.

Wir hoffen daher, dass diese Lektüre nicht nur hilft, Ihre eigene Zeit anregend zu gestalten, sondern vor allem eine Bereicherung Ihrer eigenen Gedanken zum Thema darstellt und zu ökumenischer Diskussion herausfordert.

Im Namen des Schriftleitungsteams
Dagmar Heller



Theologie und Naturwissenschaft im Dialog über das Problem der Zeit

VON WOLFGANG ACHTNER

Es kommt nicht häufig vor, dass ein Erzbischof einen Physiker danach fragt, welche Bedeutung physikalische Theorien für die Religion haben. So geschah es aber im Jahre 1921 in London: Nachdem die experimentelle Bestätigung der relativistischen Lichtablenkung im Gravitationsfeld von Sternen durch den britischen Astronomen Sir Arthur Eddington (1882–1944) im Jahre 1919 zur Initialzündung für eine geradezu explosionsartige Verbreitung und Popularisierung der beiden Relativitätstheorien von Albert Einstein (1879–1955) geworden war, wurde Einstein zwei Jahre später eingeladen, in Manchester Vorträge über Relativitätstheorie zu halten. Kurz vor seiner Abreise wurde ihm zu Ehren in London ein Empfang gegeben, an dem auch Randall Thomas Davidson (1848–1930), Erzbischof von Canterbury, teilnahm. Als der Erzbischof Einstein die Gretchenfrage stellte, welchen Effekt die Relativitätstheorie für die Religion habe, antwortete Einstein schlicht: „Gar keinen. Die Relativitätstheorie ist eine rein wissenschaftliche Theorie und hat nichts mit Religion zu tun."[1]

Dieser Hinweis hat Theologen aber nicht davon abgehalten, sich auf unterschiedliche Weise mit allen konzeptionellen Neuerungen der modernen Physik auseinanderzusetzen, sei es in Form von apologetischer Selbstisolierung, friedlichem – aber sprachlosem – Nebeneinander, kritischem Dialog oder im Bemühen um Integration.[2]

Insgesamt kann man fünf physikalische Theorien identifizieren, in denen die Zeit eine wichtige Rolle spielt: die klassische Mechanik, die Thermodynamik, die spezielle Relativitätstheorie (SRT) und die allgemeine Relativitätstheorie (ART), die Quantenmechanik (QM) und jüngst die Chaos-

theorie (CT). In all diesen Theorien tritt die Zeit in Gestalt bestimmter Gesetze in Erscheinung, Zeit und Naturgesetz gehören seit der klassischen Mechanik zusammen. Es mag aber für die theologische Diskussion nicht unbedeutsam sein, wahrzunehmen, dass diese Verbindung zwischen Zeit und Naturgesetz das Ergebnis eines langen und komplizierten historischen Prozesses ist, in dem wissenschaftsgeschichtliche, philosophische und nicht zuletzt auch theologische Faktoren miteinander verknüpft sind. Dieser Prozess soll daher der eigentlichen Thematik des Aufsatzes kurz vorgeschaltet werden.

Zeit und Naturgesetz

Jüngere wissenschaftsgeschichtliche Forschung[3] hat zeigen können, dass der Begriff Naturgesetz von Roger Bacon (um 1214 bis um 1294) im Kontext seiner optischen Forschungen zum ersten Mal verwendet wurde, auch wenn seine Forschungen (Licht als eine Stufe im Emanationsprozess) für uns heute kaum nachvollziehbar sind. Es ist bemerkenswert, dass die Geschichte der Physik mit der Optik, einer räumlichen Disziplin, beginnt, in der die Zeit zunächst keine Rolle spielt. Gesetz und Zeit sind also hier noch getrennt. Dies mag damit zusammenhängen, dass das Zeitkonzept im Kontext der im 13. Jahrhundert weit vorangeschrittenen Aristotelesrezeption ganz in der aristotelischen Zeitdefinition, nach der Zeit das Maß der Bewegung ist, aufgeht. Man muss sich klarmachen, dass die Aristotelesrezeption des Westens dafür gesorgt hat, dass der Zeitbegriff mit Bewegungsabläufen, insbesondere den kosmischen, zusammen gesehen wurde. Diese Rezeption der aristotelischen Naturphilosophie hat in der Ostkirche in dieser Form nicht stattgefunden. So ist denn auch der ostkirchliche Zeitbegriff weitgehend in platonischen Bahnen geblieben. Dies mag auch ein Grund dafür sein, dass sich die Naturwissenschaften, die sich ja am Problem der Bewegung entwickelt haben, im Westen und nicht im Osten entwickelt haben.

Bacon bringt in der Diskussion der aristotelischen Zeitdefinition eine Modifikation an, die für die weitere Entwicklung des Zeitbegriffs und des Gesetzesbegriffs von Bedeutung ist. Er fragt, ob die Zeit quantifizierbar sei und gibt folgende bemerkenswerte Antwort:

„SOLUTIO: ad hoc dicendum quod temporis duplex est natura; una per quam continuat et mensurat, et sic est quantitas; secunda est per quam

rebus temporalibus influit, et hoc modo est qualitas. Per hoc solvuntur rationes."[4]

Zeit hat also eine doppelte Natur, eine davon ist quantifizierbar. Damit leitet Bacon einen sich über Jahrhunderte hinziehenden Entkoppelungsprozess der engen aristotelischen Verbindung zwischen Zeit und Bewegung ein, der in Newtons Zeitdefinition seinen vorläufigen Abschluss findet und zugleich eine neue Epoche physikalischen Denkens einleitet. Die Grenzen dieser neuen Gedanken liegen allerdings in den Grenzen der Technik des 13. Jahrhunderts, denn es gibt vor der Erfindung der Uhr noch keine Möglichkeit, die Zeit wirklich exakt zu quantifizieren. Genau an dieser Stelle setzt einige Jahrzehnte später sein Ordensbruder Wilhelm von Ockham (um 1285–1347) ein. Die aristotelische Himmelsmechanik mit ihren sich drehenden Sphären war inzwischen etabliert und ihn beschäftigte die Frage – ganz im Horizont der aristotelischen Zeitdefinition – ob unterschiedliche Bewegungen der Sphären auch unterschiedliche Zeiten implizieren. Mit ihm beginnt der Prozess der Säkularisierung der Zeit, wenn er die bis dato fraglose Verknüpfung der Zeit mit der sakralen Ordnung der Himmelsbewegungen auflöst und die Frage stellen kann, ob man zum Himmel blicken müsse, um die Zeit festzustellen. Nein, so seine nüchterne Antwort, es reicht ein Blick auf die Uhr.[5]

Damit ist gewissermaßen theologisch legitimiert, die Zeit auch im irdischen Abbild der Uhr zu betrachten. Die Uhr macht die Zeit zählbar, und vor allem liefert sie einen allgemeinen verbindlichen Maßstab für die Messung beliebiger Bewegungen. Entsakralisierung, Universalisierung und Quantifizierung gehen Hand in Hand. Damit sind bereits wichtige Elemente späteren physikalischen Denkens in den Blick gekommen.

Mit Ockham und seinen nominalistischen Zeitgenossen und Nachfolgern beginnt auch eine immer stärkere Konzentration auf die Probleme der Bewegung, vor allem bei dem Pariser Naturphilosophen Johannes Buridan (vor 1300–1358). Die in nominalistisch-naturphilosophischer Tradition stehenden Oxforder Mertonians, insbesondere Thomas Bradwardine (um 1290–1349), sind sogar in der Lage, die Änderung von Bewegungen pro Zeiteinheit zu denken.

In der Zwischenzeit schreitet die Entkoppelung der aristotelischen Verbindung von Zeit und Bewegung weiter fort. Bernardino Telesio (1509–1588), dem als Philosophen und Mathematiker 1564 gar ein Bischofsstuhl angeboten wurde, schreibt dazu: „Just because we never apprehend time apart from motion, or motion apart from time, but always

both together, Aristotle was not justified in declaring time to be a certain condition or affection belonging to motion ... Since time in no wise depends upon motion, but exists by itself, all the conditions it posesses it derives from itself, and not from motion".[6] Ähnlich argumentierten Petrus Ramus (1515–1572) und Pierre Gassendi (1592–1655).[7] Durch die Vermittlung von Walther Charleton (1620–1707) kommen diese Gedanken nach England, wo sie um die Mitte des 17. Jahrhunderts weite Verbreitung finden und neben der Zeit- und Raumkonzeption der Cambridge Platonists Isaac Newton beeinflusst haben.[8] In seiner Zeitdefinition hat die Entkoppelung von Zeit und Bewegung gewissermaßen seine kanonische Gestalt gewonnen, wenn er schreibt:

„Absolute, true, and mathematical time, of itself, and from its own nature, flows equally without relation to anything eternal ... Absolute space, in its own nature, without any relation to anything external, remains similar immoveable".

Zeit hat in dieser Sichtweise den Charakter der Universalität, Richtungslosigkeit und Homogenität und trägt den Unterschied von absoluter und relativer Zeit.

Lediglich René Descartes (1596–1650) steht nicht in dieser Traditionslinie der Konstitution des Begriffs einer absoluten Zeit. Zwar kritisiert auch er die aristotelische Verbindung von Zeit und Bewegung, doch läuft sein Argument auf die Subjektivierung der Zeit, auf das Verständnis von Zeit als „modus cogitandi" hinaus.[9]

Dafür ist es Descartes, der den Begriff Naturgesetz als erster definiert.[10] Die Beziehung zwischen Gott und den Naturgesetzen ist von einer bestimmten Ambivalenz geprägt. Betont man, wie die nominalistische Tradition, den Willen Gottes, so steht immer die Verlässlichkeit der Naturgesetze auf dem Spiel. Andererseits ist eine empirische Einstellung zu den Wissenschaften die Konsequenz. Voluntaristische und rationalistische Konzeption sind hier – im Gegensatz zu z.B. Thomas von Aquin und später Leibniz – miteinander verbunden.

So hat zwar Descartes den Begriff des Naturgesetzes geprägt, konnte ihn aber nicht mit einem Zeitbegriff verbinden, der ihm gestattet hätte, die modernen Gesetze der Dynamik und Kinematik zu formulieren. Diese Kombination von Naturgesetz und einem von allen Konnotationen freien Zeitbegriff ist erst Newton gelungen. In diesem Sinne kann er Roger Cotes im Vorwort zu seinen *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* kon-

sistent mit seinem eigenen voluntaristischen Gottesbild über die Naturgesetze schreiben lassen:

„From this fountain [d.h. ‚the perfectly free will of God'] it is that those laws, which we call the laws of Nature, have flowed, in which there appear many traces indeed of the most wise contriviance, but not the least shadow of necessity."[11]

Im Anschluss an Newton wird diese enge Verbindung von Zeit-Naturgesetz-Gott durch die Theologen der britischen „natural theology" zementiert und auf verschiedenen Wegen öffentlich gemacht (Gifford Lectures, Boyle Lectures, Bridgewater Treatises). Wie stark diese Tradition der „natural theology" im britischen Bewusstsein verankert gewesen ist, mag ein Zitat aus dem Bridgewater Treatise verdeutlichen:

„God is the author and governor of the universe through the laws which he has given to its parts, the properties which he has impressed upon its constituent elements; these laws and properties are, as we have already said, the instruments with which he works: the institution of such laws, ..., are the modes in which he exerts and manifests his power, his wisdom, his goodness."[12]

Die einzigartig starke Stellung der „natural theology" in der britischen Theologie hat auf diese Weise dafür gesorgt, dass der Horizont einer möglichen Integration naturwissenschaftlicher Konzepte in die Theologie immer offen blieb. Durch den Niedergang der natürlichen Theologie im 19. Jahrhundert aufgrund der Kritik Kants – verstärkt noch durch die dialektische Theologie im 20. Jahrhundert – konnte der deutsche Protestantismus eine solche Integrationsleistung nicht vollbringen.

Die Änderungen am newtonschen Zeitbegriff durch die moderne Physik

Im Hinblick auf die Zeitkonzeptionen der modernen Physik muss es hier ausreichen, einige Stichworte zu benennen, die einen Anknüpfungspunkt für die theologische Diskussion ermöglichen.

Zeit in der Thermodynamik

Während der Zeitbegriff Newtons immer auf einzelne bewegte Körper bezogen ist, untersucht die Thermodynamik das Verhalten von Systemen von Körpern (Wärmelehre). Im 19. Jahrhundert lag der Schwerpunkt der Forschung auf geschlossenen Systemen, im 20. Jahrhundert werden auch

offene Systeme (d.h. solche, die im Energieaustausch mit der Umgebung stehen) im Gleichgewicht und solche fern vom Gleichgewicht (Prigogine) untersucht. Die Modifikation am newtonschen Zeitbegriff besteht in jedem Fall darin, dass Zeit in Systemen immer eine Richtung hat, die im Fall eines geschlossenen Systems gewissermaßen in eine Sackgasse läuft (Wärmetod durch Entropievermehrung), im Falle von offenen Systemen im Gleichgewicht den Status quo aufrechterhält (Äquivalenz von Entropieproduktion und Entropieabgabe), im Fall von offenen Systemen fern dem Gleichgewicht komplexere Formen der Zeitorganisation annehmen kann.

Zeit in der speziellen Relativitätstheorie (SRT)

Die SRT ist das Ergebnis einer Kombination eines physikalischen Prinzips (Relativitätsprinzip: Gleichberechtigung aller sich gleichmäßig bewegenden physikalischen Systeme) und eines empirischen Befunds (Konstanz der Lichtgeschwindigkeit in allen sich bewegenden physikalischen Systemen), das Einstein in ein Postulat verwandelte. Eine Konsequenz der von Albert Einstein im Jahre 1905 entwickelten SRT ist die Aufgabe des Konzepts einer einheitlichen universalen Zeit im Sinne Newtons und damit zugleich des Konzepts der Gleichzeitigkeit. An die Stelle der universellen, für alle Beobachter gleichen Zeit tritt die Bewegungsabhängigkeit der Zeit, die Vereinigung der Zeit mit dem Raum zur vierdimensionalen Raum-Zeit (zuerst mathematisch formuliert von Hermann Minkowski 1908, „block-universe") sowie eine Beobachterabhängigkeit von Vergangenheit und Zukunft, weil der Bezug auf eine gemeinsame Gegenwart nicht mehr möglich ist. Es wird diskutiert, ob man die vierdimensionale Raum-Zeit des „block-universe" als eine „Verzeitlichung des Raumes" oder als eine „Verräumlichung der Zeit" interpretieren kann.[13] Das Kausalitätsprinzip ist von der Relativierung der Zeitfolge allerdings nicht betroffen. Die *Relativität* von Raum und Zeit für *einzelne* Beobachter ist Ausdruck einer je verschiedenen Projektion der *Absolutheit* der Raum-Zeit für *alle* Beobachter. Eine weitere Folge ist die Bewegungsabhängigkeit von Raum und Materie sowie die Äquivalenz von Masse und Energie, die in der wohl berühmtesten Gleichung der Physik zum Ausdruck kommt ($E = mc^2$).

Zeit in der allgemeinen Relativitätstheorie (ART)

Aus der Verallgemeinerung des Relativitätsprinzips auch auf beschleunigte Bewegungen und der Identität von träger und schwerer Masse hat Einstein 1917 die ART entwickelt. Aus ihr ergibt sich die Abhängigkeit der Zeit nicht nur von der Bewegung, sondern auch von der Masse. Je dichter die Masse, desto langsamer vergeht die Zeit; so kann z.B. in einem massedichten schwarzen Loch kaum noch – relativ zu einem Beobachter von außen – von einem Zeitfluss die Rede sein. Außerdem lässt eine bestimmte Form von Lösungen der Gleichungen der ART die Möglichkeit der Zeitlichkeit des Universums zu (Urknall, Big Bang), eine Möglichkeit, die durch die Interpretation der sogenannten Rotverschiebung durch E. Hubble (1889–1953) als Fluchtbewegung der Galaxien experimentell untermauert wurde. Dieses sogenannte Standardmodell wurde jüngst von Stephen Hawking in Frage gestellt. Er kommt in seinem kosmologischen Modell wieder zu der Konsequenz der Ewigkeit der Welt – mit deutlich antitheologischem Affekt. Je näher man physikalisch an den Zeitpunkt $t = 0$ herankommt, desto spekulativer werden die physikalischen Theorien, die entsprechenden physikalischen Zustände zu beschreiben. Im Prinzip gibt es zwei Gruppen von physikalischen Theorien, die den Übergang von der extrem frühen Phase des Universums zur späteren beschreiben. Die eine Gruppe baut auf den *zufälligen* Aspekt, bei dem verschiedene Universen evolutionär ausprobiert wurden, bis schließlich das unsere als stabiles entsteht, die andere Gruppe baut auf den *notwendigen* Aspekt, bei dem aus übergeordneten logischen Prinzipien die Zwangsläufigkeit der Entstehung unseres Universums deduziert werden kann. Die Diskussion um diese Alternativen ist weiter im Gang.[14]

Zeit in der Quantenmechanik (QM)

Die Zeitproblematik in der QM ergibt sich aus der von Werner Heisenberg (1901–1976) in den zwanziger Jahren entdeckten Unschärferelation. Sie besagt, dass es nicht möglich ist, zwei physikalische Größen, deren Produkt die Einheit einer Wirkung hat, gleichzeitig beliebig genau zu bestimmen. Beispiele für Produkte dieser Art sind Ort x Impuls ($\triangle x \cdot \triangle p \geq h$), Energie x Zeit ($\triangle E \cdot \triangle t \geq h$), Drehimpuls x Winkel ($\triangle J \cdot \triangle \varphi \geq h$), wobei h das Plancksche Wirkungsquantum ist. Diese Grenze für die Messgenauigkeit resultiert in einer entsprechenden Ungenauigkeit in der Prognose der zeitlichen Entwicklung eines physikalischen Systems, wobei hinsichtlich des

ontologischen Status dieser Ungenauigkeit sich zwei Lager bildeten. Die Physiker der sogenannten Kopenhagener Deutung (Niels Bohr [1885–1962], Werner Heisenberg, Wolfgang Pauli [1900–1958]) leiteten aus der Messungenauigkeit die prinzipielle Nichtdeterminiertheit des mikrophysikalischen Geschehens ab, die Gruppe um Albert Einstein, Erwin Schrödinger (1887–1961) und Louis de Broglie (1892–1987) behauptete unter Postulierung weiterer unbekannter Faktoren („hidden parameters") die vollständige Determiniertheit des physikalischen Geschehens im subatomaren Bereich.

Zeit in der Chaostheorie (CT)

Die CT, seit Beginn der achtziger Jahre entwickelt, beschreibt die Dynamik nichtlinearer rückgekoppelter Systeme. Danach ist es nicht möglich, den Zustand eines chaotischen Systems (z. B. das Wetter oder das Krankheitsverhalten eines Organismus) über einen längeren Zeitraum exakt zu prognostizieren, obwohl das Verhalten vollständig determiniert ist. Die „Sensitivität gegenüber den Anfangsbedingungen" führt zu nicht vorhersehbaren Gesamtentwicklungen des Systems. Während in der klassischen Physik Determiniertheit auch Prognostizierbarkeit impliziert, ist dies in chaotischen Systemen nicht mehr der Fall.

Fazit: Aus den neuen physikalischen Theorien kann man in jedem Fall zwei weitergehende philosophische Schlussfolgerungen ziehen. Erstens ist die Zeit viel mehr Teil der Natur als dies im Gegensatz in der newtonschen Mechanik der Fall war. Dies gilt insbesondere für die Richtung der Zeit in der Thermodynamik, ihre Verbindung mit dem Raum und der Materie in der SRT und ART sowie mit elementaren Ereignissen in der QM. Es ist daher nicht zu hoch gegriffen, wenn man die Schlussfolgerung zieht, dass die neuen physikalischen Theorien auch die Geschichtlichkeit der Natur untermauern. Zweitens erlauben die Zeitkonzepte der QM von der Offenheit der Zeit im mikrophysikalischen Bereich und in etwas eingeschränkterem Sinn in der CT im makroskopischen Bereich autopoietischer Systeme und kompliziert-rückgekoppelter Systeme der klassischen Mechanik zu sprechen. Beide Aspekte, Geschichtlichkeit der Natur und Offenheit der Zeit, sind nach meiner Einschätzung interessante Anknüpfungspunkte für die Theologie.

Die Rezeption der Zeitkonzepte der modernen Physik in der Theologie des 20. Jahrhunderts

Es ist interessant zu verfolgen, inwieweit die theologischen Zeitkonzepte des 20. Jahrhunderts in der Lage waren, die neuen physikalischen Zeitkonzepte wahrzunehmen, zu resorbieren und eventuell zu integrieren. Die theologischen Konzepte der Zeit lassen sich grob in drei Bereiche gruppieren, einen exegetischen (J. Barr, Biblical Words for Time; die Kairos/Chronos Debatte; die von Thorleif Boman angeregte Debatte um griechisches zyklisches und biblisches lineares Zeitdenken), einen philosophisch-existentiellen (Kierkegaards Augenblick, Rezeption von Heideggers Sein und Zeit) und einen dogmatischen (Karl Barths Zeitdiskussion in KD I/2 § 14; KD III/2 § 47 und Oscar Cullmanns „Christus und die Zeit"). Unabhängig von diesen besonderen Strömungen der Theologie des 20. Jahrhunderts ist die Zeitlichkeit der Welt als Ausdruck ihrer Geschöpflichkeit ein stehender dogmatischer Topos. Nach dem Zweiten Weltkrieg diversifiziert sich dieses Rezeptionsspektrum noch einmal, indem sowohl innerhalb der akademischen Theologie (Michael von Brück[15]) als auch in der allgemeinen religiösen Landschaft (New Age, Meditationsbewegung, Capra) der mystischen Zeiterfahrung wieder Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Bei der Rezeption der physikalischen Zeitbegriffe in der Theologie ist zweierlei auffällig. Erstens ist sie sehr spät erfolgt, wesentlich später als in der Philosophie. Während A.N. Whitehead[16] (1861–1947) in seiner Prozessphilosophie Anregungen aus der QM und SRT aufgenommen hatte, geht der Artikel „Zeit" in der RGG[3] von 1962 mit keinem Wort auf die physikalischen Zeitbegriffe oder gar ihre Rezeption ein. Der EKL-Artikel „Zeit und Ewigkeit" von 1996 bringt eine recht selektive Darstellung der theologischen Rezeption. Zweitens waltet ein gewisser Eklektizismus, so dass von einem allgemein akzeptierten Grundbestand rezipierter physikalischer Zeitbegriffe keine Rede sein kann. Allerdings ist eine Gesamttendenz identifizierbar. Die neuen physikalischen Zeitkonzepte haben mit dazu beigetragen, das theologische Bewusstsein dafür zu schärfen, dass Gott eine Beziehung zur Zeit hat, eine ohnehin biblische Erkenntnis, und dass das klassische Apathiekonzept eines zeitlosen Gottes aufgegeben werden muss (EKL, 1996, 1369). Man kann die Rezeption zwanglos um einige Schwerpunkte gruppieren.

Die ART mit ihrer Urknallthese legt die Überlegung nahe, diese Theorie als physikalischen Beweis oder Argumentationshilfe des christlichen Schöpfungsglaubens und der Endlichkeit der Welt heranzuziehen. So hat im November 1951 Papst Pius XII. vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften folgende Erklärung abgegeben:

„What, then, is the importance of modern science for the argument for the existence of God on the mutability of the cosmos?...Thus, with the concreteness which is characteristic of physical proofs, it has confirmed the contingency of the universe and also the well-founded deduction as to the epoch when the cosmos came forth from the Hands of the Creator. Hence, creation took place in time. Therefore, there is a Creator. Therefore, God exists. "[17]

Diese naheliegende, auf einer direkten Applikation physikalischer Theorien in den theologischen Diskurs beruhende Argumentation – sei es in Form eines wissenschaftlichen Beweises des Schöpfungsglaubens, sei es in einer Art Neuauflage des kosmologischen Arguments, wurde in den folgenden Jahrzehnten einer kritischen Diskussion unterzogen. Für Robert J. Russell (Russell, 1993, 293–330), Ted Peters (Russell, 1993, 263–292) und T. F. Torrance[18] beispielsweise ist die ART eine wichtige wissenschaftliche Stütze für die theologische Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, der Kontingenz der Welt. Andere Theologen (z. B. I. Barbour, A. Peacocke) halten die ART für den Schöpfungsglauben für irrelevant. Die Diskussion über die Verwendung naturwissenschaftlicher Zeitkonzepte in der Theologie wurde erheblich weitergebracht durch eine internationale Theologen-Naturwissenschaftler-Gruppe, die sich seit Ende der achtziger Jahre regelmäßig trifft, um unter der vorgegebenen theologischen Fragestellung „Divine Action in the World", den Dialog Theologie-Naturwissenschaft voranzubringen.[19] So hat z.B. die naturwissenschaftliche These der Zeitlichkeit der Welt den Theologen Ted Peters veranlasst, die physikalische Zeitlichkeit in die Eschatologie einzubauen und sie trinitarisch zu durchdenken (Russell 1993, 263–292). Andererseits halten die Diskussionen über den ontologischen Status physikalischer Theorien an. Als Beispiel für diese andauernde kritische Diskussion mag die Schlussfolgerung von Michael Heller, einem polnischen Physiker-Theologen, genügen:

„I strongly believe that Christians who want to look to the sciences for a deeper understanding of the creation should not take into consideration

any particular cosmological model or theory, but turn instead to the most fundamental assumptions presupposed by every scientific endeavor."[20]

Auch W. Pannenberg verzichtet schon aus rein innerphysikalischen Überlegungen auf die Verwendung des Standardmodells, um die Geschöpflichkeit der Welt zu „beweisen" (Pannenberg, W., Göttingen 1991, 182). Dieses gewachsene Problembewusstsein bei der Übernahme physikalischer Theorien in die Theologie – insbesondere zu Zwecken kurzschlüssiger Apologie – angesichts theorieimmanenter und erkenntnistheoretischer Probleme kommt auch in dem Schreiben Papst Johannes Pauls II. 1987 anlässlich der 300-Jahrfeier des Erscheinens von Newtons *Principia* an den Direktor der päpstlichen Sternwarte George V. Coyne zum Ausdruck:

„Es würde erfordern, dass zumindest einige Theologen sich in den Wissenschaften genügend auskennen, um authentischen und kreativen Gebrauch von den Ressourcen zu machen, welche die bestbegründeten Theorien ihnen anbieten mögen. Eine derartige Fachkenntnis würde sie davon abhalten, zu apologetischen Zwecken unkritischen und übereilten Gebrauch von solchen neueren Theorien wie dem »Urknall« in der Kosmologie zu machen."[21]

Diese vorsichtige Einschätzung der diversen Urknalltheorien spiegelt sich auch bei Ian Barbour wider.[22]

Raum-Zeit

Eine orginelle Fragestellung verfolgt T.F. Torrance, indem er nach einem Raum-Zeit Konzept fragt, das angemessen sei, die Inkarnation auszusagen. Ausgehend von einer, wenn auch nicht klar formulierten, realistischen erkenntnistheoretischen Position, sieht er in der engen Verbindung von Schöpfung und Inkarnation, wie sie vor allem in der Patristik und bei Karl Barth formuliert wurde, den theologischen Kontext für eine der Physik und Theologie gemeinsame nicht-dualistische Ontologie. In der Überwindung dualistischer Strukturen in der SRT und ART (Raum/Zeit; Mathematik/Realität; Materie/Energie; Bewegt/Unbewegt) erkennt er einen gemeinsamen Grund mit der Inkarnationschristologie. Letztlich geht es ihm darum, die Rationalität Gottes in der Rationalität der Welt wiederzuerkennen. Obwohl das Verhältnis von Raum und Zeit zur Inkarnation zweifelsohne große theologische Aufmerksamkeit verdient, kann man zu Torrance' ganzem Unterfangen kritisch anmerken, inwieweit der realistische erkennt-

nistheoretische Unterbau hinreichend reflektiert und ob der genannte Dualismus nicht überstrapaziert und zu wenig fokussiert ist.[23]

John Polkinghorne und Ian Barbour stellen die Frage, inwieweit die Relativität der Zeit Gottes Allwissenheit und Allgegenwart beeinflusst. „The omnipresent God has no need to use signalling to tell him what is happening and so he has instant access to every event as and when it occurs."[24] Ähnlich antwortet Ian Barbour: „The limitation on the speed of transmission of physical signals between distant points would not apply, since God is immanent at all points and in all events."[25]

Die SRT lässt aber auch eine allgemeinere Darstellungsform zu. Je nach der ontologischen Interpretation der vierdimensionalen Raum-Zeit (realistisch, konzeptionalistisch) entfällt die Zeitlichkeit der Welt, die vierdimensionale Welt ist zeitlos. Da die Erfahrung der Zeitlosigkeit eine interreligiöse Erfahrung der Mystik ist, hat es nicht an Versuchen gefehlt, diese Art von Zeitlosigkeitserfahrung des ewigen Jetzt mit der Zeitlosigkeit der Relativitätstheorie zu vergleichen. Insbesondere Fritjof Capra, Gary Zukav, William Talbot, Amaury de Riencourt und Ken Wilber sehen enge Parallelen zwischen östlicher Mystik und westlicher Relativitätsphysik.[26] Diese Art von voreiliger Harmonisierung bzw. Vermischung ist in der Folgezeit nicht unwidersprochen geblieben, insbesondere Capras kontextnegierende Parallelisierungen.[27] Wie immer es auch um die Zeitlosigkeitserfahrung in der Mystik und den physikalischen Konzepten, die Zeitlosigkeit implizieren können, bestellt sein mag, eine zeitlose, ewige Welt aus vierdimensionaler Raum-Zeit („block universe") kann sicher weder unter schöpfungstheologischen noch aus eschatologischen Überlegungen die ultima ratio sein. Wenn Einstein sagt: „Zeit ist eine, wenn auch hartnäckige, Illusion" und dies in der SRT auch durchbuchstabiert, ist das sicher eine Möglichkeit, die in der Logik physikalischer Theoriebildung liegt, muss aber einem Theologen, der die Bibel ernst nimmt, einiges Kopfzerbrechen bereiten. W. Pannenberg zeigt besonderes Problembewusstsein, wenn er bei seiner Rezeption der Relativitätstheorie darauf reflektiert, dass die SRT eine Theorie des Messens ist, die in diesem Sinne noch ganz im Bannkreis der aristotelischen Zeitdefinition steht und so die theologisch wichtige Frage nach dem Wesen der Zeit und ihren Modi ausklammert.

Wie wir gesehen haben, ist sowohl in der QM wie in der CT die Prognostizierbarkeit von Ereignissen eingeschränkt, gleichgültig, ob man ontologisch eine Nichtdeterminiertheit oder ein Nichtwissen(können) zugrundelegt. Dies hat einige Theologen veranlasst, darüber nachzudenken, wie dies die Lehre von Gottes Allwissenheit bzw. die Denkbarkeit seiner Interventionsmöglichkeiten beeinflusst. So hat z.B. Arthur Peacocke den Schluss gezogen, dass aufgrund der Nichtprognostizierbarkeit von Ereignissen in der QM und auch der CT selbst Gott trotz seiner Omnipräsenz zu jedem Raum-Zeitpunkt der Welt die Zukunft nicht kennt.[28]

Auch John Polkinghorne zieht diesen Schluss und betont, dass auch Gott die Zukunft nicht kennt. („God continues to know all that can be known, possessing what philosophers call a current omniscience, but God does not possess an absolute omniscience, for God allows the future to be truely open" [Russell, 1993, 447]). Es ist klar, dass eine solche Sichtweise sofort die Frage nach der eschatologischen Vollendung aufwirft. Wie kann man von Gottes eschatologisch sich vollendenden Absichten sprechen, wenn die Zukunft auch für Gott unerkennbar ist, mehr noch, wenn die Welt eine solche Selbständigkeit und Freiheit von Gott gewährt bekommt, dass die Möglichkeit der Selbstzerstörung mit Gottes Schöpfungshandeln und Erhaltungshandeln vereinbar ist? Die Antwort Polkinghornes auf diese Frage drückt zugleich die Verlegenheit aus: „I do not think this negates the Christian hope of ultimate eschatological fulfillment. God may be held to bring about such determinate purpose even if it is by way of contingent paths" (Russell, 1993, 448). C. Link[29] wählt einen anderen handlungstheoretischen Zugang. Ausgehend von der Nichtvorhersagbarkeit quantenphysikalischer Ereignisse im Kontext experimentellen Eingriffs in das Naturgeschehen plädiert er für die Aufgabe des linearen Zeitbegriffs und interpretiert die Schöpfung nicht als fertigen Zustand, sondern als einen offenen Prozess, der sich im „operationalen Zusammenhang" zwischen Mensch und Natur vollzieht und die alte descartesche Trennung von Subjekt und Objekt überwindet.

Zeit und Offene Systeme

Eine erste Rezeptionsphase beginnt Mitte der sechziger Jahre[30] in der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), in der der Fokus auf dem Zeitbegriff in offenen Systemen liegt. Von den achtzehn,

in zwei Bänden[31] publizierten Aufsätzen sind allerdings nur drei theologische, die zudem die physikalische und biologische Diskussion über offene[32] Systeme gar nicht aufnehmen. Von einer wirklichen Rezeption kann daher eigentlich keine Rede sein. Das ändert sich ab Anfang der neunziger Jahre, nachdem in den achtziger Jahren die Chaostheorien weiter ausgearbeitet wurden. In zweifacher Hinsicht kann von einem theologischen Interesse am Zeitkonzept der CT die Rede sein. Zum einen glauben die theistisch orientierten Theologen wieder einmal aufgrund der Nichtprognostizierbarkeit der Entwicklung eines dynamischen Systems eine Lücke in der Kausalität der Natur gefunden zu haben, in der sie Gott plazieren können. Insbesondere J. C. Polkinghorne hat sich für einen solchen modifizierten „God of the gaps" stark gemacht. Er rechtfertigt dies damit, dass sowohl die QM wie die CT ontologische Lücken, nicht Lücken unseres Wissen behaupten (Russell, 1993, 442, 446). Darüber hinaus argumentiert J.C. Polkinghorne für die Gesetze der CT als „asymptotic approximations" (Russell, 1993, 442) einer noch zu entdeckenden tieferliegenden physikalischen Gesetzmäßigkeit. Zum anderen greifen Theologen sowohl die Offenheit des Zeitkonzepts der CT wie auch ihren autopoietischen Charakter auf, um die Selbständigkeit der Schöpfung, ihre Offenheit und Unfertigkeit in zeitlicher Hinsicht aussagen zu können.[33] Die CT ist also Anknüpfungspunkt für zwei einander widersprechende Aussagen. Dies mag damit zusammenhängen, dass nicht immer deutlich zwischen Determiniertheit, die auch in der CT gilt, und Prognostizierbarkeit, die in der CT nicht gilt, unterschieden wird.[34]

Prozesstheologie

Die wohl intensivste Form der Rezeption hat indirekt, über den Umweg der Prozessphilosophie, in der Prozesstheologie in Amerika stattgefunden. Die drei Hauptrichtungen der amerikanischen Prozesstheologie werden repräsentiert durch Charles Hartshorne[35], Schubert Miles Ogden (Tendenz Panentheismus), John B. Cobb[36] und David Ray Griffin[37], Ian Barbour (Tendenz Interkonnektivität inklusive Dialog mit Naturwissenschaften, Center for Process Thought, Claremont, Kalifornien) und Henry Nelson Wieman, Bernard Eugene Meland (Tendenz Empirical Theology an der Chicago Divinity School). Sie wurde dem deutschen Sprachraum teilweise vermittelt durch Wolfhart Pannenberg, vor allem aber durch Michael Welker[38]. Indem die Prozesstheologie „the primordial ground of order" und

„the ground of novelty" in Gott zusammendenkt und Gottes Interaktion an die freie „evocation of response" der Geschöpfe bindet, kann sie nicht nur gleichermaßen Stabilität und Evolution der Welt konsistent denken, sondern vermeidet auch eine zweifelhafte Plazierung der Aktivität Gottes in die zeitlichen Lücken quantenmechanischer Vorgänge. Die Stabilität der atomaren Welt hängt aus prozesstheologischer Sicht mit ihrer verschwindend geringen responsorischen Fähigkeit zusammen, was die unheuer langen Zeiträume kosmischer Evolution erklärt, während umgekehrt die Schnelligkeit der kulturellen und damit auch der religiösen Evolution direkt mit der Zunahme responsorischer Aktivität des Menschen korreliert.

Resümee

Bei der Rezeption der neuen physikalischen Zeitkonzepte durch die Theologie ist auffällig, dass der spezifische Verständnishorizont für theologische Zeitkonzepte im 20. Jahrhundert offenbar keine Rolle gespielt hat. Stattdessen sind die Anknüpfungspunkte die traditionellen Lehren der Schöpfung, Vorsehung, Gottes Handeln in der Welt und die Eschatologie, für deren lehrmäßige Formulierung Anleihen an physikalischen Zeitkonzepten gemacht wurden. Inwieweit dieses ganze Unterfangen sinnvoll ist, kann gegenwärtig nicht abgeschätzt werden. Es hängt von einer Reihe von Faktoren ab.

In physikalischer Hinsicht ist hier in erster Linie die Halbwertzeit der Theorien zu nennen. Die Theologie ist gut beraten, sich nicht von einer bestimmten Entwicklungsphase physikalischer Theoriebildung abhängig zu machen. Dazu kommen interne Schwierigkeiten der Theorien selbst, z.B. die physikalischen Unklarheiten innnerhalb der ART, wenn die Zeit t sich dem Anfangszustand (Big Bang mit t = 0) annähert. Dazu kommen die Unklarheiten in der erkenntnistheoretischen Deutung der physikalischen Theorien. Neigt man einer Position des kritischen Realismus zu, so ist die theologische Verarbeitung physikalischer Zeitkonzepte sicher leichter, wie dies ja auch bei namhaften Vertretern des Science-theology-Dialogs der Fall ist, als dass man die sicher nicht zu bestreitenden konstruktiven Elemente in physikalischen Theorien betont. Dazu muss man nicht unbedingt Konstruktivist sein.

In theologischer Hinsicht hängt die Rezeptionsbereitschaft auch von einer Reihe von Faktoren ab. Inwieweit kann man angesichts der historisch ja berechtigten Kritik Barths an der natürlichen Theologie von einer modi-

fizierten natürlichen Theologie eine Brückenfunktion erwarten, wie dies z.B. T. F. Torrance und C. Link versucht haben? Inwieweit kann man heute noch – aus vielerlei Gründen – am traditionellen Theismus festhalten, der ja dem ganzen Programm des „Scientific Perspectives on Divine Action" zugrunde liegt? Auch die Gewichtung der theologischen Topoi, z.B. das Verhältnis von Schöpfungstheologie und Eschatologie, ist ein Rezeptionsfaktor. Es scheint, dass die Prozesstheologie mit Abstand den geeignetsten Rezeptionsrahmen bereitstellt, um Zeit gleichermaßen physikalisch und theologisch konsistent denken zu können.

Schließlich scheint mir für die ökumenische Situation wichtig zu sein, sich die entscheidende geschichtliche Weichenstellung, die Verdrängung des platonischen Zeitkonzepts durch das aristotelische und die daraus entstandene Naturphilosophie mit der Naturwissenschaft als letztem säkularem Kind, in Erinnerung zu rufen.

Bei aller notwendigen Arbeit zur Integration naturwissenschaftlicher Zeitkonzepte in die Theologie tut man gut daran, sich an die Vorbehalte zu erinnern, die A.M.K. Müller[39] als einer der wichtigsten Gestalter des frühen deutschen Dialogs Theologie-Naturwissenschaft geäußert hat. Er erkannte in der operationalen Vorgehensweise der Physik die Ursache für eine in vielerlei Hinsicht gefährliche Reduktion des Zeitbegriffs, der sowohl die Vieldimensionalität des menschlichen Bewusstseins, die Richtung des geschichtlichen und die Offenheit des eschatologischen Zeitbegriffs ausblende. Die Beschränkung naturwissenschaftlichen Vorgehens auf operationales, methodisches Vorgehen habe ihr zwar ihre bewundernswerten Erfolge beschert. Sie seien aber nur möglich unter dem Signum, unter dem die Naturwissenschaften in methodischer Selbstbescheidung angetreten seien: Etsi Deus non daretur. Nur so kann und konnte sich die operationale Rationalität der Naturwissenschaft zu ihrer vollen Blüte entfalten und mithin die geschilderten Zeittheorien hervorbringen. Soweit A.M.K. Müller. Es ist aber die Frage, ob die operationale Rationalität die ganze Bandbreite des Zeitproblems darzustellen vermag und es ist auch die Frage, ob sich theologische Rationalität in operationaler erschöpft. Dann könnte die Theologie selbst keinen eigenen Beitrag mehr über die Zeit beisteuern.

1 M. Jammer, Einstein und die Religion, Konstanz 1995, 58.
2 Ian Barbour unterscheidet vier Modelle der Beziehung Naturwissenschaft-Theologie: Conflict, Independence, Dialogue, Integration, Vgl. I. Barbour, Religion and Science, Historical and Contemporary Issues, San Francisco 1997, 77–105.
3 J.E. Ruby, The Origins of Scientific Law, in: Laws of Nature, Essays on the Philosophical, Scientific and Historical Dimensions, Weinert, F. (Hrsg.), New York 1995, 289–315.
4 R. Steele, F.M. Delorme (Hrsg.), Opera hactenus inedita Rogeri Baconi Fasc. VIII, Quaestiones supra libros quatuor Physicorum Aristotelis, Oxford 1909–1940, 229.
5 Guillelmi de Ockham, Brevis Summa Libri physicorum summula philosophiae naturalis et quaestiones in libros physicorum Aristotelis, s. Brown (Hg.), St. Bonaventure, New York 1984, 517f.
6 P. Ariotti, Toward absolute time: „Continental antecedents of the newtonian conception of absolute time", in: Studi Internationali di Filosofia, V, 1973, 148.
7 P. Ariotti, op.cit., 159.
8 P. Ariotti, op. cit., 161–164.
9 Zitiert nach C. Link, Subjektivität und Wahrheit, Stuttgart 1978, 223; zum Zeitverständnis bei Descartes vgl. C. Link, op. cit., 212–267.
10 A. Kenny, Descartes:Philosophical Letters, Minneapolis 1970, 11–12.
11 F. Cajori (Hrsg.), Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World, Berkeley 1946, XXXII.
12 W. Whewell, Astronomy and general physics, considered with reference to natural theology, Philadelphia 1833, 267–268.
13 Zur Diskussion vgl. Milič Čapec, „Relativity and the status of Becoming", Foundations of Physics 5 (1975): 607–617; vgl. ebenso: Lawrence Fagg, The Becoming of Time: Integrating Physical and Religious Time, Atlanta 1995.
14 Vgl. zusammenfassende Darstellung in: I. Barbour, Religion and Science, Historical and Contemporary Issues, San Francisco 1997, 204–209.
15 M. von Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München 1986.
16 A.N. Whitehead, Process and Reality: an essay in Cosmology, New York 1929.
17 Zitiert nach: E.L. Mascall, Christian Theology and Natural Science, New York 1956,152.
18 T.F. Torrance, Divine and Contingent Order, Oxford 1981.
19 Die Konsultationen werden jeweils in fortlaufenden Bänden der Reihe „A Series on Divine Action in Scientific Perspective" veröffentlicht. Bisher erschienen sind: 1. Quantum cosmology and the Laws of Nature, Divine Action in Scientific Perspective, R.J. Russell, N. Murphy, C.J. Isham (Hrsg.), Vatican City State 1993; 2. Chaos, Complexity and Self-Organisation: Divine Action in Scientific Perspective, Russell, R.J., Murphy, N., Küppers, B.-K. (Hrsg.), Vatican City State 1994.
20 M. Heller, On Theological Interpretations of Physical Creation Theories, in: Quantum Cosmology ... op.cit, 101f.
21 K. Schmitz-Moormann, Schöpfung und Evolution. Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Düsseldorf 1992, 158.
22 I. Barbour, op. cit., 209.
23 Zur Kritik an Torrance vgl. W.-H. Wong, An Appraisal of the Interpretation of Einsteinian Physics in T.F. Torrance's Scientific Theology, Ph.D. diss., University of Aberdeen, 1992; J.S. Wicken, Theology and Science in the Evolving Cosmos: A Need for Dialogue, Zygon 23 (1988), 45–55; (M. Jammer, 1999, 203–211).
24 J. Polkinghorne, Science and Providence, London 1989, 82.

[25] I. Barbour, Religion and Science, Historical and Contemporary Issues, San Francisco 1997, 181.

[26] F. Capra, The Tao of Physics, New York 1977; G. Zukav, The Dancing Wu Li Masters; New York 1979; W. Talbot, Mysticism and the New Physics, New York 1981; A. de Riencourt, The Eye of Shiva, New York 1981; K. Wilber, Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists (Baoulder, Co., Shambhala, 1984).

[27] S. Revisto, Parallels and Paradoxes in Modern Physics and Eastern Mysticism, in: Social Studies of Science 8, 1987, 143–81 und 12, 1982, 37–71.

[28] A. Peacocke, Theology for a Scientific Age, Cambridge 1990, 129.

[29] C. Link, Schöpfung, Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, Handbuch Systematischer Theologie Band 7/2, Gütersloh 1991, 408–415; 444–454.

[30] Eine Ausnahme ist Karl Heim. Da seine Rezeption kaum theologische Nachfolger gefunden hat, wird hier nicht weiter auf sie eingegangen.

[31] Offene Systeme I, Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution, E. von Weizsäcker (Hrsg.), Stuttgart 1974; Offene Systeme II, Logik und Zeit, K. Maurin, K. Michalski, E. Rudolph (Hrsg.), Stuttgart 1981.

[32] Ein interessanter Versuch, die Zeit geschlossener Systeme theologisch zu deuten, stammt von R.J. Russel, Entropy and Evil, in: Zygon 19, 1984, 449–468. In geschlossenen Systemen nimmt die Entropie (Unordnung) zu und die Zeit endet.

[33] In diese Kategorie gehört etwa der im deutschen Sprachraum einzige geschlossene systematisch-theologische Versuch, die Chaostheorie theologisch zu integrieren: A. Ganoczy, Chaos Zufall Schöpfungsglaube, Mainz 1995.

[34] Zur allgemeinen Orientierung über die Chaostheorie vgl. auch: W. Achtner, Die Chaostheorie, Geschichte Gestalt Rezeption, EZW Text 137, Berlin 1997.

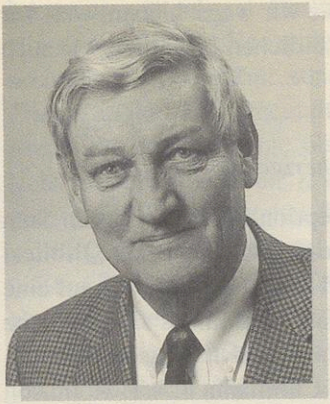
[35] C. Hartshorne, Aquinas to Whitehead: seven centuries of metaphysics of religion, Milwaukee 1976.

[36] J.B. Cobb, Process theology: an introductory exposition, Philadelphia 1976.

[37] D.R. Griffin, Physics and the ultimate significance of time: Bohm, Prigogine and process philosophy, New York 1985.

[38] M. Welker, Universalität Gottes und Relativität der Welt: theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead, Neukirchen-Vluyn 1988.

[39] A.M.K. Müller, Die präparierte Zeit, Stuttgart 1972.



Gottes Wohnung in der Zeit

Eine Anwendung der Metaphorik der Zeit auf Gottes Präsenz und auf gelingendes Leben[1]

VON DIETRICH RITSCHL

Wie immer wir über Raum und Zeit denken, wenn Gott vernehmlich in der Zeit wohnt – und dies ist hier die These –, so ist es ungemein schwierig, auch und mit gleichem Gewicht zu sagen, er bewege sich im Raum. Vielleicht ist Gott für uns bzw. für unser Erkennen, nur in der Pluralität der Zeiten und in ihrer letztlichen Einheit, nicht im geometrischen Raum. Vielleicht hat es viel für sich zu sagen, Gott sei selber der Raum, in dem wir wohnen und es gäbe mithin nicht einen Raum, in dem Gott zu Zeiten gegenwärtig und zu anderen Zeiten abwesend ist. Er wäre dort weder gegenwärtig noch abwesend. Wenn dieses mir seit langem sympathische panentheistische Modell so zu Ende gedacht wird, könnten sich etliche klassisch-theologische Probleme relativieren, z.B. das der Theodizee. Freilich handelt man sich damit wohl auch neue theologische Probleme ein, etwa im ökumenischen Kontakt mit solchen Kirchen, denen der gottesdienstliche Raum, der Altar, heilige Orte oder Städte sehr wichtig sind.

Die These, dass wir in der Zeitmetaphorik über Gott denken sollten, also in großer Nähe zu Dimensionen der Erinnerung und Hoffnung, Vergebung und Neugestaltung des Lebens, ist an sich nichts Neues, aber sie soll hier radikalisiert werden. Im Folgenden soll nur in kurzer Rückschau auf die bekannten Diskussionen über Zeitverständnis in Physik und Theologie eingegangen werden. Vielmehr soll die These, Gott wohne in der Zeit und wir könnten ihn im Raum als an- oder abwesend nicht wirklich erkennen, weil er selber der Raum ist, mit anthropologischen Grundbefindlichkeiten verbinden, die in der Psychotherapie bzw. Seelsorge besonders klar zu Tage treten. Denn wir Menschen, so meine ich, *sind,* wer wir sind, vor allem in den Geschichten – den *stories* – die wir von uns und von den anderen

erzählen und auch antizipieren können bzw. die wir wegschieben, weil wir sie nicht ertragen. In dieser Dimension des Zeitlichen begegnen wir auch Gott – oder wir verpassen ihn dort.

I. Rückschau auf markante Punkte bisheriger Diskussionen

Eine wichtige Station in der kritischen Rezeption der im weitesten Sinn exegetischen Arbeiten über Zeit und Zeitbegriff stellt das Buch „Biblical Words for Time"[2] von James Barr dar. Er greift mit harscher Kritik auf eine Arbeit von E. v. Dobschütz (1922) und auch auf T. Bomans simplistische Unterscheidung zwischen griechisch-zyklischem und hebräisch-linearem Zeitdenken zurück. Auch die Bücher von O. Cullmann, J.A.T. Robinson und John Marsh[3] werden kritisch auseinandergenommen. Die unter Theologen eingebürgerte typisierende Unterscheidung zwischen *chronos* und *kairos* wird völlig demontiert, alles auf streng philologischer Basis.

Freilich blieb Barr nicht der einzige, der sich exegetisch und theologisch der Frage nach Zeit und Ewigkeit zuwandte. Die meisten der deutschen Exegeten scheuten jedoch vor systematisch-theologischen Konklusionen aus ihren exegetischen Arbeiten zurück und zeigen auch keine Spuren des Kontaktes mit wissenschaftstheoretischen Arbeiten aus dem Umkreis der Naturwissenschaften zum Thema Zeit. Als Beispiel sei Hans Walter Wolffs „Anthropologie des Alten Testaments"[4] genannt, wo sich auf über 100 Seiten über „Des Menschen Zeit" keinerlei Kontakte zur systematischen Theologie oder zu naturwissenschaftlichem Zeitverständnis finden. Über Zeit wird überhaupt nicht reflektiert.

Es bedurfte eines neuen Anstoßes, bis sich die Analysen auf diese Bereiche ausdehnen konnten. Die Impulse kamen ungefähr simultan in der englischsprachigen und in der deutschsprachigen theologischen Welt auf. In der englischsprachigen Theologie war es vor allem T.F. Torrance, der nicht zuletzt unter dem Einfluss des Naturwissenschaftlers und Wissenschaftstheoretikers Michael Polanyi zum Kampf gegen wissenschaftstheoretischen Dualismus auszog. Er interpretierte Athanasius und vor allem Cyrill v. Alexandria als Denker, denen aus der Christologie die Kampfmittel gegen die gängige dualistische Wissenschaftstheorie der Griechen erwuchsen. Torrance entwickelte eine neue „natural theology". Über ihn schrieb Wolfgang Achtner[5] die interessante Dissertation „Physik, Mystik und Christentum, eine Darstellung und Diskussion der natürlichen Theologie bei T.F. Torrance". Torrance verfolgt eine, wenn man so will, radikale

Inkarnationstheologie. Darum ist für ihn, bei aller Übernahme neuer naturwissenschaftlicher Konzepte von Zeit, die Präsenz des ewigen Gottessohnes nicht nur in der Zeit, sondern auch im Raum absolut wichtig.[6] Die alten Fragen aus der Sakramentaltheologie über Ubiquität des Christus praesens sowie aus der Seelsorge über Gottes Behütung der Zeiten („Meine Zeit steht in Deinen Händen"), vielleicht aber nicht der physischen Bewegungen in den Raum brechen hier aufs Neue auf, ohne jedoch einer Beantwortung näher zu kommen.

Zum Teil auf Torrances Anstoß hin, zum andern Teil aber aus gänzlich anderen Quellen schöpfend, nämlich den klassisch-anglikanischen Vorlieben für Naturphilosophie und natürliche Theologie, entstand in den letzten 30 Jahren in England, unabhängig davon auch in den USA, eine theologisch-literarische Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Parallelen zwischen moderner Naturwissenschaft und Theologie. Dabei wurde natürlich auch über Zeit und Raum diskutiert. Namen wie A.R. Peacocke und John Polkinghorne gehören hierher. Auffällig ist, dass sowohl die britischen als auch die amerikanischen Autoren wenig Kenntnis der exegetischen Untersuchungen aufweisen, sondern insbesondere im Hinblick auf die Frage des Verständnisses von Zeit ganz im Bann und im Zeichen philosophischer bzw. religionsphilosophischer Fragestellungen stehen.

In der deutschsprachigen Theologie bot sich in den vergangenen dreißig Jahren insgesamt ein etwas anderes Bild. Das liegt z.T. daran, dass etliche der beteiligten Autoren Respekt vor exegetischer Arbeit zeigten und einige von ihnen auch der barthschen Theologie nahe standen. Hingegen war das religionsphilosophische Rüstzeug der deutschsprachigen Theologen im allgemeinen weit geringer als das ihrer englischsprachigen Kollegen. So ist es zu erklären, dass Philosophen wie C.F. v. Weizsäcker und Georg Picht in der Behandlung dieser Fragen weitgehend das Zepter führten; gelegentlich auch philosophierende Naturwissenschaftler wie etwa A.M.K. Müller. Aber auch bei ihnen waren sprachphilosophische, aus der analytischen Philosophie stammende Einsichten und Herausforderungen nicht gefragt oder wenig bekannt. Trotzdem ist es zu einigen beachtenswerten Ergebnissen für die Theologie gekommen, die Christian Link schon 1982 in seinem Gleichnisbuch[7] und in seiner Schöpfungstheologie konstruktiv nutzt und theologisch weiterführt. Auch Moltmann ist die Verschränkung der Zeitmodi wichtig und die „Futurisierung der gegenwärtigen Zukunft". Michael Welker ist gegenwärtig damit befasst, die bei Moltmann gegebenen Ansätze auf viel breiterer Front, nämlich in Auseinandersetzung mit der

englisch-sprachigen Religionsphilosophie auszuloten. – Auch bei W. Pannenberg werden die Ergebnisse gebündelt.[8] Wesentlich scheint mir, dass bei all diesen zuletzt genannten Autoren die Trinitätslehre mit den Reflexionen über die Zeit in engstem Zusammenhang steht, damit also ein Anschluss an die heutige Gewichtung der Trinitätslehre in ökumenischer Theologie erreicht ist.

Trotz der Lehren, die die Theologie aus den neuen Einsichten der wissenschaftstheoretischen Naturwissenschaftler ziehen konnte und noch zieht, ist noch nicht deutlich, ob dadurch wirklich Neues über Gott in Erfahrung zu bringen war. Auch bei Christian Link ist das Neue nicht aus diesem Bereich geschöpft worden. Erklärtes Ziel war dies hingegen in der eigenwilligen von C. Bresch, Sigurd Daecke und H. Riedlinger hrsg. Schrift „Kann man Gott aus der Natur erkennen?"[9]

II. „Dimensionen der Zeit" – ein neues Buch

Wolfgang Achtner hat mit zwei Mitautoren, einem Physiker und einem Theologen, ein Buch[10] über „die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen" wie der Untertitel sagt, herausgebracht, das in wenigen Wochen auf die Bestsellerliste gelangte. Was ist das Besondere daran?

Zeit – und es geht hier immer um die Wahrnehmung der Zeit – ist als ein tripolares Zeitgefüge zu verstehen: exogene Zeit, endogene Zeit und transzendente Zeit. Die endogene Zeit gliedert Achtner auf in mystisch-holistische Zeiterfahrung, rational-lineare Zeiterfahrung und mythisch-zyklische Zeiterfahrung. Diesen drei Modi der Zeiterfahrung ordnet er Kulturen bzw. Religionen oder Entwicklungsstufen in ihnen zu und stützt sich auf neueste religionsgeschichtliche und kulturanalytische Publikationen. Das Bewusstsein des Menschen selbst befindet sich in einer Evolution – eine These, die der umstrittene und kühne amerikanische Psychologe Julian Jaynes vor Jahren vertreten hatte –, eine Evolution, die mit einer je spezifischen Zeitapperzeption gekoppelt ist. Weiterhin klärt er den Aspekt der synchronen und der asynchronen Verknüpfung der Zeitpole und geht nach dieser allgemeinen strukturellen Klärung über zur Diskussion der Zeit des Menschen, also der Zeit aus anthropologischer Sicht. Hier diskutiert er die biologischen Grundlagen der Zeiterfahrung und lässt sich auch reichlich von neuesten neurophysiologischen Studien leiten, die Korrelate aufzeigen zur Zeiterfahrung, wie sie auch in Psychologie und Philosophie beschreibbar sind. Hier kommen hochinteressante Informationen über Zeiterfahrung in

Ägypten – gestützt auf die Arbeiten von Jan Assmann in Heidelberg – auch auf die ganz andere Erfahrung in Mesopotamien und dann in den verschiedenen Stufen der Entwicklung des Zeitverständnisses im alten Israel. Auch die im griechischen Zeitverständnis bzw. in der griechischen Philosophie entdeckbaren Konzepte von Zeit werden abschließend diskutiert. Daran schließt sich ein Kapitel über Zeitverständnis in naturwissenschaftlicher Sicht von Newton bis zur neuesten Physik und Chaostheorie an, und danach werden die Leser wieder zu theologischen Fragen zurückgeführt. Es sind keine einheitlichen Aussagen mehr über „das Zeitverständnis im Alten Testament" möglich, sondern es muss jeweils aufgegliedert Heilsgeschichtliches, Prophetisches, Weisheitliches und Apokalyptisches analysiert und diskutiert werden. Der Ertrag dieser Diskussion wird dann auf die Botschaft Jesu, auf Paulus und auf die johanneische Theologie gemünzt.

Hier ist ein neuer Anfang gemacht worden. Zugleich ist eine Synthese dargestellt, die auf den eingangs erwähnten Arbeiten fußt und sie entscheidend weiterklärt und weiterführt. Es gilt jetzt, Kultus und Feste, kondensierte Zeit und die Integration der verschiedenen Zeitmodi neu zu bedenken, wenn wir uns an die biblischen Texte heranmachen und versuchen, sinnvolle systematisch-theologische Thesen aufzustellen. Das Buch von Achtner und seinen Mitautoren bietet im abschließenden Teil schon Ausblicke und Richtungen, wie diese Arbeit ausgerichtet sein könnte. Hier greift das Buch auf Georg Picht, Klaus Müller, Arthur Prior, Niklas Luhmann und andere zurück, um die Verschränkung der Zeitmodi in Beziehung zum Glauben zu setzen und die Zeit als offenes System, als den umfassenden Horizont wahrzunehmen.

III. Räumliches und zeitliches Reden von Gott

Schon vor Jahren[11] hat es mich verlockt, vom räumlichen Reden über Gott loszukommen. Ich hatte damals die Metaphern, die uns freilich direkt aus der Bibel überliefert sind, gesichtet und verglichen und kam zu einer in der späteren Frömmigkeit sich ausprägenden Typisierung, von der man sehr schwer wieder weg kann, wenn man sie einmal gesehen hat: hier erscheint Gott als König, als Herr, als distanziert, regierend, zumindest allwissend, wenn nicht auch allmächtig im kausalen Sinn. Ich habe riskiert, dies das „*Generalsmodell*" von Gott zu nennen. Ich dachte – es geht ja hier in der Sprache eindeutig um steile Metaphern – daran, dass ein General die Truppen sieht, ihre Bewegungen veranlassen kann, sozusagen „alles in der

Hand hat", dass die Soldaten ihn selbst aber vielleicht nicht sehen und dass er selbst für den Tod oder die Verwundung der einzelnen Soldaten keine direkte, höchstens eine indirekte Verantwortung trägt.

Dann schälte sich das *Kondeszendenzmodell* heraus, das wir exemplarisch in Hosea 11[12] finden, wo Gott sagt „Ich war es, der Ephraim gehen lehrte, ich nahm ihn auf meine Arme. Sie aber haben nicht erkannt, dass ich sie heilen wollte. Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich, mit Ketten der Liebe. Ich war da für sie wie die (Eltern), die den Säugling an ihre Wangen heben. Ich neigte mich ihm zu und gab ihm zu essen." Diese Weise des Sprechens über Gott setzt sich in christologischer Sprache im Neuen Testament in hundert verschiedenen Weisen fort.

Ein Übergang von dieser rein räumlichen Vorstellung von Gott findet sich in dem dritten großen Modell, das aber in der eigentlichen Theologie wenig Fuß gefasst hat, dem *panentheistischen Modell.* Psalm 139 kann hier zitiert werden: Wo immer auch wir hingehen und sei es bis an das Ende der Welt, „so bist du da" heißt es von Gott. Er ist der Raum, in dem uns die Freiheit gegeben ist zu leben und zu wachsen, wie ein Embryo im Mutterleib. Es ist der gnädig gewährte Raum des Erschaffenen, die Wohnung des Geschöpflichen. Es fragt sich nun, ob der so beschriebene Gott, der alles umfasst und in dessen Horizont alle Räume bewahrt sind, auch und zugleich mit den Kategorien des Königs beschrieben werden kann, der sein Wappen an die Häuser heftet. So ist das im allgemeinen in der Frömmigkeit und auch in der Geschichte der Theologie gemacht worden, wann immer man sich dem panentheistischen Modell genähert hat.

Wie kann das Trinitätskonzept, diese so überaus hilfreiche und unverzichtbare Weise, über Gott zeitlich zu denken, mit dem räumlichen Denken vereinbart werden? Und wenn denn schon der Raum die Wohnung Gottes sein sollte, wie dies im Generalsmodell und im Kondeszendenzmodell zweifellos der Fall ist, wie könnten Kultstätten gerechtfertigt werden, der Tempel, Kirchen und Altäre? Ist Gott dort mehr anwesend als in der ausgestreckten Hand des Bettlers oder im Leiden der Flüchtlinge in Kosovo? Wie verhält sich überhaupt An- und Abwesenheit Gottes, wenn man räumlich über ihn spricht, ohne zugleich panentheistisch über ihn zu denken? Es ist ja nicht gut, dass man uns, als wir Kinder waren, auf die Frage „wo ist Gott?" so oft gesagt hat „er ist überall". Er ist eben nicht in dem Sinn überall, wie die Luft einen Raum füllt.

Die Hilflosigkeit, die uns befällt, wenn wir räumlich über Gott denken – von der religiösen Erziehung kleiner Kinder bis hin zu großen theologi-

schen Werken – mindert sich, wenn wir Gott als in der Zeit wohnend denken. So sind wir denn auch in der Theologie in den vergangenen Jahrzehnten auf dieser Spur immer weiter vorgerückt. Wir haben von Verheißung und Erfüllung gesprochen, wir haben die Stellen aus der Hebräischen Bibel und aus dem Neuen Testament herausgenommen und diejenigen betont, in denen von der Kraft der Erinnerung und von der Freude der Hoffnung die Rede ist. Wir haben „Memory and Hope“[13] als die entscheidenden Dimensionen der Gottesbegegnung angesehen, und wir haben uns gegenseitig in der Einsicht bestärkt, die Gegenwart Gottes sei eben am Schnittpunkt von *memory and hope* zu finden. Und wir haben riskiert zu sagen, dass Vergebung als ein Hoffen nach rückwärts verstanden werden kann, ein Hoffen, dass die Vergangenheit nicht die Bausteine unserer Zukunft zerstören wird, und wir haben versucht zu denken, dass Hoffen ein Erinnern nach vorne ist, ein Erinnern der Treue Gottes, die aus der Zukunft kommt und in der Vergangenheit erinnert wird. Diese Verschränkungen der Modi haben überhaupt erst in den letzten dreißig oder mehr Jahren zur Frage eines adäquaten theologischen Verständnisses von Zeit geführt.

Ich möchte die Richtung, in der viele von uns in der exegetischen und systematischen Theologie der vergangenen Jahrzehnte gegangen sind, noch radikalisieren. Die Kurzfassung meiner Radikalisierung habe ich schon in der Einleitung genannt: Gott wohnt in der Zeit, er bewegt sich nicht im Raum, weil er der Raum ist, in dem wir uns bewegen. Dies bedürfte natürlich einer geduldigen Klärung. Dabei rückt die Einsicht immer näher, dass Gott in den Zeiten der Menschen, der Völker und wohl auch der belebten und unbelebten Natur interveniert, nicht aber im Raum als solchem oder den Räumen, die ihn ausmachen. Das hat zur Folge, dass wir den Gedanken relativieren müssen, Gott beschützte und behütete die Bewegungen der Menschen und Tiere im einzelnen im Raum, der er selber ist. Im Licht der biblischen Passagen und theologischen Fragmente aus der Tradition der Kirche über Behütung und Bewahrung ist es hilfreicher zu sagen, dass Gott unsere Zeiten behütet, beschützt und lenkt, nicht aber unsere Bewegungen und unser Schicksal im Raum, den er uns als „sich selbst“ geschenkt hat. Gott ist nicht darin ein Geheimnis, dass er die furchtbare Selbstzerfleischung der Menschen seit Jahrtausenden bis hin zu den Kriegen unseres Jahrhunderts und zu Auschwitz hat geschehen lassen. Es ist viel eher ein Geheimnis, weshalb Menschen dies gemacht haben. Gottes Geheimnis liegt darin, dass er tatsächlich in die Pluralität unserer Zeiten eingetreten ist und sie zu einer Einheit bündelt und letztlich mit Sinn füllt.

Dieser Eintritt in unsere Zeiten, diese Präsenz ist die Gegenwart des Geistes Gottes in den Dimensionen der Zeiten, die uns Menschen ausmachen, bestimmen oder vor denen wir auch zurückweichen. Unsere Zeiten sind der Ort, wo wir ihn treffen, wo Providentia und Behütung geschehen. Wir müssen Abschied nehmen von dem Gedanken, dass er Flugzeugtragflächen behütet oder Karzinomtumore schrumpfen lässt oder fliegende Granaten gnädig umleitet.

IV. Metaphorik der Zeit im gelingenden Leben

Die bislang auf das Reden von Gott gemünzte These soll im Folgenden im Hinblick auf das „gelingende Leben" angewendet werden. Dazu eignet sich ein Blick auf Krisen des Lebens und ihre Behandlung in Psychotherapie und Seelsorge. Psychische Störungen, psychische Erkrankungen, Trostbedürftigkeit und geistige, geistliche Irritation ruhen in den Dimensionen der Zeit und nur sekundär im Raum. So ergibt sich also mit dieser neuen These eine gewisse Parallele zu dem, was ich bislang über Gott sagte. Metaphorisch gesprochen laufen in den Menschen sowie im Beziehungsfeld zwischen ihnen ungemein viele Uhren gleichzeitig. Sie laufen verschieden schnell, etliche von ihnen sind auch am Auspendeln oder sind stehen geblieben. Sie alle zeigen jedoch aufdringlich eine bestimmte Zeit an und, weil sie dies tun, eröffnen sie je eine neue Zeit bzw. generieren sie „Geschichten" gelungenen Lebens, auch „Geschichten abgebrochener Geschichten", d.h. die Uhren zeigen die Narben der Wunden nicht-gefällter Entscheidungen, abgebrochener Erfahrungen, unverarbeiteter Eindrücke, unwahrer Erinnerungen. Victor v. Weizsäcker hat etliches gerade zu diesem Punkt, dem ungelebten Leben im Zusammenhang mit psychosomatischen Erkrankungen gesagt. Immer geht es um das, was Uhren tun. Sie zeigen die Zeit an und sei es die stehengebliebene Zeit. Diese durch die Zeit markierten Geschichten generieren Wirklichkeit, psychische und soziale Realitäten. Alles im Leben – im gelingenden Leben und in der Therapie auf dieses hin – hängt aber daran, dass wir die Geschichten, deren Zeiten die Uhren messen und anzeigen, kennen und auch erzählen können und darin einerseits Freiheit von der Gefangenschaft in ihnen, andererseits Freiheit, unsere Geschichten „zu bewohnen", erlangen und so unsere wahre Identität finden.[14]

Das Bild der Uhr will hier sagen, dass aus ungezählten Erlebnissen signifikanter oder nebensächlicher Art bei jedem Menschen verschiedene

„Geschichten", *stories,* abzulaufen beginnen, die unser gegenwärtiges Leben und damit auch die Zukunft direkt oder indirekt mitbestimmen. Bekanntlich ist ein wichtiger Faktor für das Ertragen der Vielfalt dieser Geschichten ihre Erzählbarkeit, und bekanntlich entstehen neue Störungen und neues Leiden durch das Gerinnen, Koagulieren und Wegdrängen der nicht erzählten Geschichten. Wir berühren hier die Grundfigur des Zeitverständnisses der Psychoanalyse. An ihm ist allerdings auszusetzen, dass die Bestimmung des Menschen fast ausschließlich durch die Vergangenheit geschieht. Ich möchte keine Abstriche an dieser Einsicht machen, will hingegen auf markante Defizite aufmerksam machen. Es ist doch auffällig und in hohem Maße interessant, dass die klassische Theorie der Psychoanalyse der hereinbrechenden Zukunft und der von dort auf uns zukommenden Sinngebung oder auch dem Fehlen von Sinn so wenig Gewicht beimisst. Dazu kommt noch die auffällige Tatsache, dass die Metaphorik der psychoanalytischen Theorie – vielleicht überhaupt der verstehenden Psychologie und der Psychosomatik – weitgehend an den Dimensionen des Raumes orientiert ist. Die Metaphern, deren Freud sich vornehmlich bediente, sind sehr stark den mechanistischen Vorstellungen und der Hydraulik seiner Zeit verpflichtet gewesen: Verdrängung, Druck, Kompensation etc. Zugleich jedoch ist der Raum als solcher wenig Gegenstand theoretischer Reflexion gewesen. Die gängigen Lehrbücher der Psychiatrie und Psychotherapie zeigen dies deutlich. Nicht verwunderlich hingegen war mir, bei einer Literaturrecherche zu sehen, dass in Bezug auf das Verständnis von Zeit große Defizite in Psychiatrie und theoretischer Psychotherapie bestehen.[15]

Mir scheint, dass man die räumliche Metaphorik der klassischen analytischen Theorien, die „Vektoren" der Triebstruktur ersetzen könnte durch Benennung – und sei es metaphorische Benennung – der komplexen Gleichzeitigkeit ungleicher Zeitstrukturen und verschieden schnell bzw. intensiv erlebter sowie rivalisierender *stories.* Was in der klassischen Psychoanalyse „Realitätsprinzip bzw. Realitätsprüfung" genannt wurde, stellt sich mir als das Problem der Gleichzeitigkeit diachroner Zeitstrukturen dar, dort ist die eigentliche, vorsprachliche „Wohnung" psychischer Störungen bzw. Erkrankungen zu suchen. Die Gegenwart, in der der Patient bzw. der trostbedürftige Mensch lebt, gliedert sich in komplexe Zeiteinheiten und -wahrnehmungen auf und verlangt nach einer übergeordneten, integralen Zeit. Ohne eine solche übergeordnete *„Meta-story"*, ohne ein Thema, einen *Cantus firmus,* ohne einen „Sinn", zerfallen die unge-

zählten Einzelstories mit ihren möglichen Summierungen und Gerinnungen in ein ungeordnetes Bündel, das nur durch den Körper und sein „Älterwerden" zusammengehalten ist.

Anders ausgedrückt: Menschen leiden gewöhnlich nicht an fehlender Ordnung des Raumes, sondern an fehlender Zuordnung der verschiedenen Zeiten, die in ihnen wohnen und wirken. Die Zeit ist es denn auch, in deren Horizont Angst und auch Zuversicht, Verzweiflung und auch Sinngebung erlebt werden. Damit möchte ich nicht sagen, dass ein psychisch gesunder Mensch bzw. ein getrösteter und im christlichen Glauben freier Mensch alle disparaten und sich widerstreitenden Zeitwahrnehmungen und *„stories"* in eine große Harmonie und Synchronizität einfließen lassen kann. So kann wohl kein Mensch leben, vielmehr zeigt sich Reife, psychische Gesundheit und auch das Akzeptieren des Trostes des Evangeliums darin, dass ein Mensch mit seiner eigenen Diachronizität, mit den inneren Widersprüchen und mit seinen Schwächen und Krankheiten leben kann. Darin zeigt sich der heilende Trost der Einheit der Zeit und ihres Ziels in Gott.

V. Liegengebliebene Probleme

Mir ist natürlich bewusst, dass es schwerwiegende biblische und theologische Gründe gibt, doch von der Präsenz und Bewegung Gottes im Raum zu sprechen, wie es weiterführend Ingrid Schoberth aufzeigt.[16] Die Gefahr einer voreiligen „Vergeistigung" des Evangeliums ist spätestens seit der Auseinandersetzung mit der Gnosis ein Thema gewesen und geblieben. Freilich ist mir auch bewusst, dass die Christologie nur selten nach Wegen gesucht hat, aus der Metaphorik der Zwei-Naturenlehre herauszukommen, ohne das Wesentlichste zu verlieren. Und letztlich ist mir natürlich auch vor Augen, dass die Betonung einer sakramentalen Sichtweise der Begegnung Gottes mit den Menschen in jedem Fall ernst genommen werden muss. Letztlich sind auch die Abendsmahlsstreitigkeiten im frühen Mittelalter und dann in der Reformationszeit eng an diese Problematik gebunden.

In ihrem Buch „Inkarnation oder Inspiration?" analysiert Ulrike Link-Wieczorek[17] vornehmlich anglikanische Inkarnationschristologie aus dem letzten Jahrhundert bis hin zum Streit, der von John Hick um die Christologie ausgelöst worden ist. Gerade im Hinblick auf die Geistchristologien etwa bei G. Lampe oder P. Schoonenberg stellt sich die Frage, ob hier wirklich eine echte Diastase besteht: entweder ist Gott körperlich und räumlich da, oder er ist geistig präsent. Letztlich hängt diese Unterscheidung an der

Richtung, aus der heraus gefragt wird oder auf die hin eine Antwort gesucht wird: fragt man nach Gott und seinem Tun, so kann eine inkarnatorische Konzeption als Antwort hilfreich sein, fragt man nach Jesus, seinem Leben, seinem Gehorsam bis zum Tod, so ist die geistchristologische hilfreich und sinnvoll. Ähnlich möchte ich es mit meiner Frage nach der Präsenz Gottes im Raum halten. In jedem Fall geht es um die Erkennbarkeit Gottes, also um die Wahrnehmung, um nicht zu sagen Erfahrung seiner Präsenz. In jedem Fall sind wir auf metaphorische Sprache verwiesen, eine andere gibt es nicht. Seine Präsenz in den Elementen im Abendmahl und schließlich auch – von der Gemeinde losgelöst – im Tabernakel der klassisch römisch-katholischen Kirche ist die Spitze einer Spitze einer Metapher über vielen Metaphern, und sie ist als solche letztlich nicht ohne Kohärenz mit der metaphorischen Prämisse. Die theologische Überlegung kann aber auch in eine ganz andere Richtung gewendet werden und kommt dann gewiss nicht zu dieser zugespitzten Supermetaphorik, weil sie sich beschränken möchte auf die Rede von der Präsenz Gottes in der Pluralität der Zeiten, die gerade keine Unterscheidung nötig macht zwischen Präsenz und Absenz (z.B. in Calvins Verständnis der Präsenz des Geistes im Abendmahl). Bekanntlich haben Gedankenketten, ausgedrückt in theologischen Metaphern, wobei eine aus der andern erwächst, einen distinkten Anfang und ein distinktes Ende, d.h. sie können nicht einfach in der umgekehrten Richtung gelesen und gelehrt werden. Mir scheint es darum vorteilhafter zu sein – ich meine durchaus auch bibelnäher – auf die Auftürmung von möglichen Metaphern im Hinblick auf Gottes Präsenz im Raum zu verzichten und die primäre Rede über ihn in den Dimensionen der Zeit zu belassen. Es kann dann all das freudig und tröstlich gesagt, gelehrt und gepredigt werden, wozu uns auch das Wort der Bibel legitimiert. Aber es ist dabei, so meine ich, der Verzicht zu leisten auf die uns von jeher recht lieb gewordene Vorstellung, Gott sei an diesem oder jenem Ort mehr anwesend als am anderen und seine Aktivität der Behütung einzelner Menschen im Raum, beim Autofahren, Fliegen, im Krieg hätte zwar leider etwas Arbiträres an sich, das wir Menschen nicht erklären können, aber sie sei eben die vornehmliche Weise der Behütung durch Gott. Sie ist es jedoch nicht, sondern sie ist zeichenhaft so wie die Heilungen durch Jesus: Zeichen auf das kommende Reich Gottes. Sie sind nicht die Norm, nicht der Alltag, sondern Zeichen für Gottes Gegenentwurf zu unserer selbstzerstörerischen Lebens- und Weltgestaltung. Es ist doch so, dass er Millionen von Menschen trotz ihrer Gebete und Hoffnungen nicht behütet hat, weil

an ihnen die Zeichen nicht aufgerichtet wurden. Die Begegnung Gottes mit dem Geist der Menschen in den Dimensionen der Zeit befreit für solche Einsichten und gibt hinreichend Sinn und Trost für unser Leben.

ANMERKUNGEN

1 Vortrag beim Symposion zu Christian Links 60. Geburtstag. Der Vortragsstil ist weitgehend beibehalten.

2 James Barr, Biblical Words for Time, London 1962.

3 O. Cullmann, Christus und die Zeit. 2. A., Zollikon-Zürich 1948; John Marsh, The Fulness of Time, New York 1952.

4 H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München (1973) ^{4}1984, s. die §§ 10–17.

5 W. Achtner, Physik, Mystik und Christentum. Eine Darstellung und Diskussion der natürlichen Theologie bei T.F. Torrance. Frankfurt am Main/New York 1991.

6 T.F. Torrance, Space, Time and Incarnation, Oxford 1969.

7 Christian Link, Die Welt als Gleichnis, Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1982; ders., Schöpfung, Bd. I u. II, Gütersloh 1991, (Paginierung durchgehend) dort insbes. 239ff, 279ff, 413 f, 444– 446f, 452ff; vgl. die Heidelberger Dissertation von Elisabeth Hartlieb, Natur als Schöpfung, Studien zum Verhältnis von Naturbegriff und Schöpfungsverständnis bei Günter Altner, Sigurd M. Daecke, Hermann Dembowski und Christian Link, Frankfurt am Main/New York 1996.

8 W. Pannenberg, in: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, Göttingen 1980, 188–206; ders., Systematische Theologie, Göttingen, Bd. I, 1988, 437ff, Bd. II, 1991, S. Ka. 7, Teil II.

9 C. Bresch u.a., Kann man Gott aus der Natur erkennen? Freiburg/Basel/Wien 1990.

10 Wolfgang Achtner, Stefan Kunz, Thomas Walter, Dimensionen der Zeit, Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, Darmstadt 1998.

11 Dietrich Ritschl, Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. In: H. Deuser u.a. (Hrsg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. FS für Jürgen Moltmann, München 1986, 250–261.

12 Vgl. Dietrich Ritschl, God's Conversion, An Exposition of Hosea 11. In: Interpretation (Richmond), Juli 1961, 286–303.

13 Dietrich Ritschl, Memory and Hope, An Inquiry Concerning the Presence of Christ. New York/London 1967.

14 Ich habe dies breiter ausgeführt in: Metaphorik der Anthropologie der Zeit. Einige Gedanken zum Story-Charakter des Lebens gesunder und kranker Menschen. In: A. Götzelmann u.a. (Hrsg.), Diakonie der Versöhnung. FS für Theodor Strohm, Stuttgart 1998, 340–347.

15 Es gibt einige Reflexionen bei V.E. v. Gebsattel, wenige Seiten bei V. v. Weizsäcker in der „Pathosophie", etwas mehr bei Karl Jaspers in „Allgemeine Psychopathologie", einiges bei E. Wiesenhütter sowie bei J. Glatzel. Viele dieser Passagen über Zeit sind sehr praktisch bezogen auf das, was früher „Werdenshemmung" genannt wurde bzw. auf Beobachtung über Bewusstseinszustand und -schwankungen. Neuere Arbeiten, etwa von A. Kraus, Heidelberg, zum Zeitverständnis bei Melancholikern, sind erfreuliche Ausnahmen.

16 Ingrid Schoberth, „Du stellst meine Füße auf weiten Raum". Raummetaphern und leibhaftiges Leben, in: R. Bernhardt u. U. Link-Wieczorek (Hrsg.), Metaphern und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. FS für Dietrich Ritschl. Göttingen 1999, 240–251.

17 U. Link-Wieczorek, Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie. Göttingen 1998.



Bei Gott schmerzlich heilend sich vollendende Lebenszeit

Römisch-katholische Zugänge zum Geschehen der eschatologischen Läuterung

VON DOROTHEA SATTLER

1. Literarisch erfasste Besinnung auf die Lebensfragen

Zu den Kennzeichen der neueren römisch-katholischen Theologie gehört ihre Bereitschaft, auf die Fragen zu achten, die das Leben den Menschen stellt[1]: Der in der christlichen Gemeinschaft lebendige Glaube soll als bedeutsame und verwandelnde Antwort auf die existentielle Suche der Menschen nach einer Lichtung des Dunkels ihres Daseins aufleuchten. Bei dem Bemühen, den Lebensfragen auf die Spur zu kommen, sind die Wahrnehmungen des geschöpflichen Lebens, die sich in Kunst und Literatur finden, eine Quelle der Erkenntnis. Zwei Themenkreise bewegen zahllose Werke: die Liebe und der Tod, die Sehnsucht nach beglückendem Miteinander und das vielfältige Erleben des Scheiterns, das in der Gewissheit der Endlichkeit aller menschlichen Regungen seine irdisch trostlose Gestalt gewinnt.[2]

In einem ihrer frühesten Texte hat Ingeborg Bachmann in verdichteter Weise eine Schau der eschatologischen Gottesbegegnung gewagt:

„Wir gehen, die Herzen im Staub,
und lange schon hart am Versagen.
Man hört uns nur nicht, ist zu taub,
um das Stöhnen im Staub zu beklagen.

Wir singen, den Ton in der Brust.
Dort ist er noch niemals entsprungen.
Nur manchmal hat einer gewußt:
wir sind nicht zum Bleiben gezwungen.

Wir halten, beenden den Trott.
Sonst ist auch das Ende verdorben.
Und richten die Augen auf Gott:
wir haben den Abschied erworben.“[3]

Menschen erfahren sich als auf den Tod zugehend. Sie sind nicht in Unkenntnis über die eigene Sterblichkeit und über das oft selbst verschuldete Unheil. Die Mahnung zur Umkehr trifft oft auf verschlossene Ohren. Im scheinbar unaufhörlichen Gang der Dinge bleibt dem Menschen die Möglichkeit, innezuhalten und im Angesicht Gottes nach einem Ausgang des Lebens zu suchen, der einen getrösteten Rückblick auf das Leben eröffnet.

In der Erwartung einer eschatologischen Läuterung der Toten im Angesicht Gottes gibt es römisch-katholische Eigenarten, deren konfessionell kontroverse Behandlung eine lange Geschichte hat. Die Lehre vom Purgatorium und manche der Besonderheiten der römisch-katholischen Frömmigkeit, die nur unter dieser Voraussetzung einsichtig werden, lassen eine ökumenisch orientierte Revision sinnvoll erscheinen, bei der sich das existentielle Lebenswissen, das in den geschichtlich geformten Gestalten religiöser Praxis verborgen verwahrt ist, erschließen könnte.

Ich möchte im Folgenden kurz auf die aktuelle ökumenische Brisanz der Frage nach der eschatologischen Läuterung eingehen (2.), an die zentralen Überlegungen zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen erinnern, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts von römisch-katholischen Theologen angestellt wurden (3.), die Anliegen der römisch-katholischen Lehrtradition skizzieren (4.) und auf die Bemühungen in der neueren Theologie hinweisen, bei der Umschreibung des Geschehens der eschatologischen Läuterung auf humanwissenschaftliche Erkenntnisse Bezug zu nehmen (5.). Die den Beitrag leitende Intention ist die Begründung der Hoffnung von Menschen, in der eschatologischen Gottesbegegnung die erinnert-gegenwärtige Lebenszeit als in versöhnter Weise vollendet zu erfahren. Dabei wird der Schmerz der Selbsterkenntnis nicht ausbleiben, jedoch nicht alles sein am Ende.

2. Zur ökumenisch-theologischen Aktualität der Fragestellung

Zu den römisch-katholischen Formen der Frömmigkeit, bei denen die Vorstellung einer eschatologischen Läuterung der Verstorbenen vorausgesetzt ist, gehört neben der Praxis des Totengedächtnisses in der Feier der Eucharistie auch das Ablasswesen, das historisch eng verbunden ist mit der Auflage eines Bußwerks im Kontext der sakramentalen Feier der Versöhnung. Diese Frömmigkeitsformen setzen die Existenz sogenannter „zeitlicher Sündenstrafen" voraus und zielen deren Verwandlung an. Die

Geschichte der Ökumene kennt eine große Zahl an Kontroversen über das rechte Verständnis dieser „zeitlichen Sündenstrafen". In den Debatten steht die römisch-katholische Kirche auf der einen Seite und die orthodoxen sowie die reformatorischen Kirchen stehen auf der anderen Seite. Der Streit spitzte sich im Reformationszeitalter angesichts der missbräuchlichen Ablasspraxis zu und hat in jüngster Zeit durch die Ausrufung des „Jubiläumsablasses" im Heiligen Jahr 2000 hohe Brisanz gewonnen. Angesichts der neu belebten Ablasspraxis erscheint vielen evangelischen Kommentator/innen der am Reformationstag 1999 in Augsburg gefeierte Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre als nicht tragfähig.[4]

Ohne an dieser Stelle auf die gewiss höchst deutebedürftige römisch-katholische Ablasspraxis näher eingehen zu können, möchte ich dennoch einen Aspekt herausgreifen, der meines Erachtens in den jüngeren ökumenischen Kommentaren wenig Beachtung findet: Die im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils in den Spuren der anthropologisch gewendeten Theologie Karl Rahners versuchte Erneuerung des Verständnisses der zeitlichen Sündenstrafen zielte eine erfahrungsnahe und lebensrelevante Interpretation der leidvollen Folgen des menschlichen Tuns an, die durch das bloße Eingeständnis der bereuten Schuld und den Zuspruch der Vergebungsbereitschaft Gottes noch nicht behoben sind. Karl Rahner[5] griff einen Gedanken auf, den schon Augustinus und Thomas formuliert hatten und dessen Spuren sich auch in der Bußtheologie des Konzils von Trient finden: Es gibt „reliquiae peccati", Reste der Sünde, die auch nach dem Zuspruch der Vergebung in der Absolution als Sündenfolgen fortbestehen und das Miteinander der Menschen leidvoll belasten. Sich selbst zur Strafe wird der ungeordnete Geist, so sagt Augustinus in seinen Confessiones.[6] Als ein häufig bemühtes Beispiel gilt dabei die Lüge, die fortwährendes Misstrauen provoziert, auch wenn sie eingestanden ist. Einmal durch Unwahrheit genährt, bleibt das Misstrauen als Versuchung auch in neuen Situationen bestehen.

Bei allen Grenzen, die die Verwendung dieses personal-anthropologischen Begriffs der Sündenstrafen im Blick auf die Beschreibung der Verstrickung der Schöpfung in die Macht des Bösen hat, finde ich den Gedanken nach wie vor tragfähig, Gott könne seine Schöpfungsordnung so vorgesehen haben, dass die Geschöpfe auf dem Weg ihres eigenen Leidens an den Folgen ihrer bösen Taten zur Umkehr gerufen werden. Die Sündenstrafen haben dann keinen Vergeltungscharakter, sie intendieren nicht den Ausgleich eines Übels mit einem neuerlichen Übel, sie wirken vielmehr

therapeutisch; sie machen sensibel für die selbstverschuldete Beeinträchtigung des Miteinanders und wecken die Bereitschaft zum Neubeginn; sie bewirken wahre Reue.

Wichtig erscheint es mir nun, an dieser Stelle darauf aufmerksam zu machen, dass eine Zustimmung zu einem solchen Verständnis der Sündenstrafen keinen stimmigen Weg mehr finden lässt zu der Vorstellung, die im menschlichen Leben spürbaren Sündenfolgen könnten durch einen amtlich-kirchlichen Zuspruch einfach beseitigt werden – gar täglich vollständig. Eine autoritativ bewirkte Dispens von einem existentiellen Leiden ist nicht vorstellbar.

Diskussionen um den Ablass wurden in den letzten Jahren selten geführt. In aller Regel besteht dazu auch kein Grund, weil der Ablass auch in der römisch-katholischen Frömmigkeit nahezu jede Bedeutung verloren hat. Um das Jahr 1983 herum, dem letzten Heiligen Jahr aus Anlass der Feier von Tod und Auferweckung Jesu vor damals 1950 Jahren, erschienen einige Beiträge zu dieser Frage. Ottmar Fuchs[7] forderte eine stärkere Wahrnehmung der in der Gesellschaft wirksamen Formen des Unheils. Eine Neugestaltung des Ablasswesens erschien ihm in der Weise möglich, dass die Kirche sich für die Beseitigung des Unrechts einsetzt, das den Ärmsten der Armen weltweit geschieht. Die biblische Tradition, in Heiligen Jahren einen Schuldenerlass zu gewähren, ein Erlassjahr zu feiern[8] und Gefangenen ihre Freiheit zu schenken, wird derzeit vor allem in der weltweiten ökumenischen Bewegung erinnert, die in den letzten Jahrzehnten eine starke ethische Ausrichtung hat. Aber nicht nur auf der sozialpolitisch-gesellschaftlichen Ebene ist die Thematik der Schuldverstrickung aktuell, auch im Blick auf die gelebte menschliche Beziehungswirklichkeit wächst die Sensibilität für die Anerkenntnis der generationenübergreifenden Sündenverhängnisse. Die Theologie steht vor neuen Herausforderungen. Ich denke dabei zum Beispiel an die systemische Familientherapie etwa in der Gestalt des gewiss nicht unumstrittenen Bert Hellinger[9]: Er lässt im Gruppentraining Familiensituationen nachstellen, bei denen die geschichtlich gewordene Nähe oder Distanz zwischen den Personen vor Augen tritt. Auch die Toten – die getöteten Kinder vor allem – werden präsent. Und überdeutlich wird, wie sehr wir in unserer individuellen Identität geprägt sind durch die Menschen um uns herum. Das Wissen um die Toten, mit denen wir uns über Generationen hinweg noch unversöhnt meinen, hat eine ganz eigene Wirksamkeit, die auch zu verändern ist. Die aufgegebene Suche nach einer heilenden Wandlung der geschichtlich gewordenen

Lebensgestalten hat an der Todesschwelle keine unüberwindliche Grenze. Bei Gott ist eine schmerzlich heilende Aussöhnung mit der Lebensgeschichte möglich.

3. Ansätze einer Neubesinnung auf die Grundlagen der Eschatologie

Die römisch-katholische Eschatologie[10] denkt seit Mitte des 20. Jahrhunderts sehr oft über sich selbst nach. Sie bemüht sich darum, ihre Aussagen einsichtig zu machen, indem sie die Voraussetzungen offenlegt, die sie bei ihrer Rede macht. Dabei zeigte sich, dass die gesamte Eschatologie als Theo-logie zu begreifen ist. Die neuere Dogmatik betrachtet es als ihre Aufgabe, in allen Traktaten von Gott zu sprechen und diese Gottes-Rede in ihrer Relevanz für das Heilwerden der Schöpfung zu beschreiben. Zu den ersten, die gegen das Missverständnis angingen, die Eschatologie handele von Dingen, von Orten und von Räumen, gehörte Hans Urs von Balthasar. Seine Worte aus den fünfziger Jahren werden bis heute oft zitiert: „Gott [selbst] ist das ‚Letzte Ding' des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer."[11] Die Eschatologie, die Rede von dem Letzten, thematisiert nicht allein das zeitlich Letzte, das an einem zeitlichen Ende Geschehende, sondern weit umfassender das qualitativ Letzte, nämlich Gott als den bleibenden, gültigen, sich bewährenden, tragfähigen, sich in seiner Barmherzigkeit treu erweisenden Grund des Daseins.

Menschliche Rede von Gott ist immer metaphorische und analoge Rede. Die Eschatologie spricht in Bildern von Gottes Willen, die Schöpfung zu vollenden. Diese Bilder werden in Anlehnung an menschliche Erfahrungen geformt. Sie können nicht mehr als erste Ahnungen vermitteln vom Leben bei Gott, sie weisen die Vorstellungen in die richtige Richtung. Die eschatologische Metaphorik ersetzt allerdings nicht durch Bildrede, was man präziser begrifflich sagen könnte. Die Theologie ist vielmehr bleibend angewiesen auf erschließende Bildrede und auf den kommunikativen Austausch über die Bedeutung der bei ihr verwendeten Metaphern.[12]

Für die Rede von der Läuterung und vom Gericht Gottes ist in besonderer Weise wichtig, was Karl Rahner für eschatologische Aussagen allgemein zu bedenken gab: Es handelt sich bei ihnen nicht um Zukunftsspekulationen, die loszulösen wären von den Ereignissen in der Geschichte Gottes mit der Schöpfung.[13] Die geschichtliche Offenbarung des universalen Heilswillens Gottes ist auch der Ort, an dem sich die eschatologische

Hoffnung formt. Die Erkenntnis, dass Gott nicht den Tod gutheißt, sondern das Leben, hat nach jüdisch-christlicher Glaubensüberzeugung Gott selbst durch sein Wirken in der Zeit ermöglicht. Der Ausblick auf das Kommende, das Eschatologische, beginnt daher mit einem Rückblick auf das Gewesene, das bereits Gewirkte, das Gegenwärtige. Dieser Ausblick will nicht Neugier befriedigen, er will vielmehr dazu ermutigen, hier und heute schon, in jeder Gegenwart als erlöste Frauen und Männer miteinander zu leben. Nach dem biblischen Zeugnis (vor allem in seiner johanneischen Gestalt) ist das Gericht in der Lebenszeit der Menschen Gegenwart. Das Eschaton ist bereits präsent, die Entscheidungszeit ist angebrochen. Jesus Christus ist nach Johannes 3,16–21 „das Gericht", die „krisis", die in die Welt einbrach. Wer an Jesus Christus glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt, ist schon gerichtet. Eine Gesamtsicht der johanneischen Theologie lässt erkennen, dass apokalyptisch-futurische Aspekte des eschatologischen Gerichts keinen Widerspruch darstellen zu den präsentischen: jetzt ist Entscheidungszeit, einst ist Erntezeit. Gott wird dann seine Verbundenheit mit allen erklären, die Taten der Gerechtigkeit tun. Wer Hungernde speist, Gefangene befreit, Kranke besucht, wer Nackte bekleidet und Fremde aufnimmt, gehört zu Gott, handelt in seinem Sinne. Das Gerichtsgleichnis in Mt 25 ruft dazu auf, sich zum Willen Gottes zu kehren und die Tora zu leben.

Die neuere systematisch-theologische Rede von Gottes Gericht steht vor keiner leichten Aufgabe: Die herkömmliche Vorstellung der Trennung von Leib und Seele im Tod der Einzelnen, von dem sofortigen individuellen, „besonderen" Gericht über die Seele sowie einem „Wartezustand" vor dem universalen, „allgemeinen" Gericht am Jüngsten Tag über die mit ihren Leibern wiederbekleideten Seelen, büßte in den letzten Jahrzehnten auch in der römisch-katholischen Theologie ihre einstige Plausibilität ein. Eine solche Vorstellung scheint nicht zu der ganzheitlichen biblischen Anthropologie zu passen. Das Modell problematisiert die in die Ewigkeit eingetragenen linearen Zeitvorstellungen nicht, und es vermag die zu keiner Zeit aufzulösende Verbundenheit des Lebens der Einzelnen mit dem Leben der anderen Geschöpfe nicht zum Ausdruck zu bringen. Das Unbehagen gegenüber diesem Modell motivierte zur Entwicklung der alternativen Vorstellung einer „Auferstehung im Tod".[14] Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink treten seit den siebziger Jahren für die Vorstellung ein, dass sich „im Tod" jedes einzelnen Menschen das eine und einzige Gericht über das gesamte Leben dieses Menschen ereignet. Kritiker haben Lohfink und

Greshake widersprochen und sie zu Modifikationen ihres Konzeptes veranlasst: Herbert Vorgrimler[15] warf ihnen vor, das Eschaton zu individualisieren und die noch ausstehende Leidensgeschichte der unzähligen Menschen zu verharmlosen, die nach dem Tod einzelner verstorbener Menschen weiterleben, geschunden und gemordet werden. Joseph Ratzinger[16] beklagte die Preisgabe der Rede von der „Seele" der Menschen, die nach Ratzinger der Ort dialogischer Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ist.

In der in der römisch-katholischen Theologie noch anhaltenden Diskussion zeigte sich inzwischen, dass es keine Vorstellung, kein Modell des Eschaton gibt, das die ewige Zeitmächtigkeit Gottes schlüssig und anschaulich zur kontingenten Geschichte der Geschöpfe in Beziehung setzen könnte. Es gibt keine menschliche Vorstellung, die sich nicht in Räumen und Zeiten bewegte. Die neuere Eschatologie hat es daher aufgegeben, sich gegen die immer unzulänglich bleibenden eschatologischen Modelle zu wehren. Sie hat gelernt, die Rede von eschatologischen Orten und Zeiten auf ihre theologischen Aussageintentionen hin zu befragen.

4. Eine Skizze der römisch-katholischen Lehrtradition

In der neueren römisch-katholischen Theologie wird im Blick auf das rechte Verständnis der eschatologischen Läuterung oft darauf hingewiesen, dass die lehramtlichen Entscheide in dieser Frage gering an Zahl und sehr zurückhaltend in der inhaltlichen Aussage sind.[17]

Die beiden Unionskonzilien von Lyon (1274)[18] und Florenz (1439)[19] lehren, die Seelen der Verstorbenen müßten „poenae purgatoriae seu catharteriae" (läuternde oder reinigende Strafen) erdulden, wobei ihnen die Lebenden in Gestalt der Fürbitte beistehen könnten. In beiden lehramtlichen Texten ist auf eine genaue Umschreibung des Ortes verzichtet, an dem die reinigenden Strafen erlitten werden. Im Text bleibt auch offen, wie sich der in der östlich-orthodoxen Theologie bedeutsame Gedanke der medizinell-therapeutisch heilenden Wirksamkeit der zeitlichen Sündenstrafen zu der in der westlichen Theologie eher vertrauten Vorstellung eines vergeltenden, strafenden Ausgleichs für die Sünde verhält.

Die Aussagen des Trienter Konzils zur Fegfeuerthematik[20] beschränken sich weitgehend darauf, die reformatorische Infragestellung der Existenz des Purgatoriums mit der Behauptung seiner Gegebenheit zu erwidern. Das vorrangige Anliegen der Konzilsväter war es, die Frömmigkeitsformen

weiterhin praktizieren zu können, die die Annahme eines eschatologischen Läuterungsgeschehens voraussetzen. Ausdrücklich wendet sich das Konzil auch gegen einzelne Missbräuche: Neugierde, Aberglaube und Gewinnstreben sollten von dem Geschehen der Teilhabe der Lebenden am Geschick der Verstorbenen ferngehalten werden. Es gab gewiss auch in späterer Zeit noch Anlass zu einer solchen Ermahnung.[21]

Die neuere römisch-katholische Theologie bemüht sich auf der Basis der Einsichten in die Hermeneutik eschatologischer Aussagen um eine Deutung des eschatologischen Läuterungsgeschehens, bei der die biblischen Weisungen von entscheidender Bedeutung sind. Die weiteren Entwicklungen in der nachbiblischen Tradition werden auf ihre Hintergründe hin befragt. Mentalitäts- und sozialgeschichtliche Studien zum Läuterungsgeschehen stoßen auf breites Interesse.[22] In ihnen wird die Verbindung zwischen einer theologisch begründeten Praxis und unsachgemäßen Nebeninteressen kommerzieller Art aufgedeckt. Mit der Angst der Menschen ließ sich Wucher treiben.

In der neueren römisch-katholischen Eschatologie ist es vertraut geworden, die Läuterung als einen integralen Aspekt des Gerichtsgeschehens zu betrachten. Läuterung und Gericht gelten als zwei Vollzüge, die ein Gesamtes bilden: Gott erspart niemandem die schmerzlich heilvolle Wiedererkenntnis der Zusammenhänge des Lebens. Nicht der Wunsch nach Vergeltung leitet ihn dabei, sondern sein heiliger Zorn angesichts der in der Lebenszeit verwirkten Möglichkeiten, im Leben bereits in der Gemeinschaft der Geschöpfe das Gute füreinander zu ergreifen.

5. Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse

Als ein Kennzeichen der römisch-katholischen Eschatologie gilt die Tatsache, dass sie über lange Zeit stärker an der Frage nach der Vollendung des einzelnen menschlichen Lebens interessiert war als an der Frage nach der Zukunft des Kosmos. Ein Hang zur individual-ethischen Ausrichtung der Eschatologie ist der römisch-katholischen Tradition eigen. In diesem Kontext steht auch das Bemühen, im Rückgriff auf die Erkenntnisse der modernen human- und sozialwissenschaftlichen Biographieforschung das eschatologische Läuterungsgeschehen beschreibend zu erfassen.[23]

Von den zahlreichen Erkenntnissen der Biographieforschung gelten insbesondere vier als von großer Bedeutung: (1) Elemente biographischen Erzählens sind in der Alltagskommunikation sehr verbreitet. Zu den

primären Funktionen, die biographische Bemerkungen im Alltag haben, zählen die rechtfertigende Begründung (apologetisch), die Selbstvergewisserung (anamnetisch) und die Handlungsorientierung (prognostisch). Auffällig ist bei dieser Zusammenstellung das Vorkommen der dreifachen Zeitstruktur menschlicher Wirklichkeitswahrnehmung: Menschen erinnern, gegenwärtigen und planen ihr Leben.[24] (2) Die Wahrnehmung der eigenen Zeitlichkeit wirkt sich auf die Gestalt der Thematisierung des widerfahrenen Lebens aus. Das Wissen um die Endlichkeit des Lebens und das Erspüren der Besonderheit bestimmter Zeiten gelten als wichtige Motivationen für die Bereitschaft von Menschen, von sich zu erzählen. In Krisenzeiten kommen größere Zeiträume in den Blick der von sich Erzählenden – etwa dann, wenn Diskontinuitäten im Lebenslauf eintreten, wenn Entscheidungen anstehen oder ein Abschied zu bestehen ist. Menschen nehmen ihre Lebenszeit als die für sie bedeutsame Zeit wahr. (3) Bei der erzählerischen Selbstthematisierung entwerfen die Subjekte ein Konzept ihres Lebens. Der Lieferant des Materials ist das Gedächtnis, das wichtig Erscheinendes erinnert, eine Verkettung von Ereignissen herstellt und Deutungen vornimmt. Volker Drehsen, ein auch in der Soziologie ausgewiesener evangelischer Theologe, schreibt: „Der integrale Charakter der lebensgeschichtlichen Erzählung gründet (...) auf einer Fiktionalität, die sich (...) nicht aus der freien Phantasie speist, sondern ihren Anhalt in den erinnerten Ereignissen und ihre Grenze im interpretatorischen Umgang mit ihnen findet. Und sie kommt nicht durch bloße Aneinanderreihung zustande, sondern allein als Ergebnis einer Rekonstruktion und Entzifferung des erlebten Lebens, als Resultat gewisser Leistungen der Auswahl, Akzentuierung, Bewertung und perspektivischen Zusammenstellung."[25] (4) Beim biographischen Erzählen wird die unverwechselbare Eigenart des einzelnen menschlichen Lebens offenkundig; zugleich tritt aber auch die unaufhebbare Verbundenheit der Einzelnen mit den anderen in Erscheinung. Die Beschreibung des eigenen Lebens kommt ohne die Beschreibung des Lebens der anderen nicht aus. Gelebtes und Erlittenes verbinden sich zu einer unverwechselbaren Geschichte. Die Mit-Lebenden sind beim Erzählgeschehen gegenwärtig.

Beim Nachdenken über die Strukturen des biographischen Erzählens treten somit die Temporalität, die Subjektivität und die Sozialität menschlicher Lebenswahrnehmung vor Augen. Die hohe Bereitschaft zur Selbstthematisierung auch im Alltag läßt sich als ein Hinweis auf das Streben der Menschen deuten, das Leben zu verstehen, um handeln zu lernen. Die Bio-

graphieforschung macht darauf aufmerksam, dass Menschen durch die erinnernde Wahr-nehmung des eigenen Lebens zu sich finden wollen, Zusammenhänge sehen wollen. Menschen erdenken ein Konstrukt ihrer Persönlichkeit, das stimmig ist. Sie suchen nach Erklärungen für das Gewordene und halten sich offen für Kommendes. Das Medium, der Träger der Identifizierung des Selbst, ist die gegenwärtigende Erinnerung: das Gedächtnis, das nicht alles verwahrt, nicht mehr alles wahrnimmt, sondern nur Bedeutsames behält. Das Gedächtnis stellt zudem neue Zusammenhänge her. Es ist keine reine Abbildung von Gewesenem. Es stellt die situativen Deutungen von einzelnen Widerfahrnissen immer wieder in einen neuen Deutehorizont. Geprägte Zeiten, Krisenzeiten vor allem, motivieren zu einer solchen Selbstbetrachtung, zu einer Selbsthabe in Gedanken. Die Selbstreflexion ist ein beständiger Prozess der Selbstkonstitution, deren Ziel es ist, zu verstehen und authentisch handeln zu lernen. Die Biographieforschung widerstreitet der Versuchung zu einer Auflösung des einzelnen Menschenlebens in das Gesamt der Lebensbezüge. Sie wehrt sich gegen die Vorstellung einer Erklärbarkeit des Werdenden durch das bereits Vorhandene. Immer bleibt es auch überraschend, wie eine Einzelne umgeht mit den Gegebenheiten.

Die Theologie des Gerichts kann an die skizzierten Erfahrungen anknüpfen. Zugleich muß sie Eigenes sagen: Die Selbsterkenntnis des Menschen ist eine geschenkte Gabe Gottes, die das Eigensein des Menschen nicht beseitigt, dieses vielmehr ermöglicht. Verbindet sich mit der Rede von der „Seele" des Menschen die Vorstellung, jeder Mensch sei ein unverwechselbar besonderer Mensch, und diese Besonderheit trete gerade in der immer subjektiven Erinnerung an das in der Geschichte seines Leibes für ihn Gewordene zu Tage, so scheint dieser Begriff auch zukünftig in der Eschatologie unverzichtbar. Mit Joseph Ratzinger[26] wäre dann jedoch auch wichtig zu betonen, dass die Seele des Menschen nicht etwa aus eigener Kraft unsterblich ist, es vielmehr Gottes Tat ist, dem Menschen über den Todesgraben hinweg Erinnerung an sich selbst zu gewähren. Die menschliche Erinnerung an das eigene Leben, die die Voraussetzung für eine Selbstthematisierung ist, diese *memoria* des Menschen ist Teilhabe an Gottes ewig lebendigem Gedächtnis.

Im Bild des eschatologischen Selbstgerichts kommt zum Ausdruck, dass die eschatologische Versöhnung personale Gestalt hat, bei der das „Mit-Tun" der Geschöpfe vorausgesetzt ist. Zugleich birgt diese Bildrede die Gefahr, das aktive, wirkende Handeln Gottes aus dem Blick zu verlieren.

Wichtig wäre auch in diesem Zusammenhang eine stärker pneumatologisch ausgerichtete theologische Argumentation: Gott ist nicht ein unbeteiligter Zuhörer, der sich anhört, zu welcher Selbsterkenntnis Menschen wohl finden werden. Gott ist mit seinem lebenerhaltenden und lebenstiftenden Geist in der Seele des Menschen und lässt diese an seiner Erkenntnis der jeweils für die Einzelnen relevanten Zusammenhänge teilhaben.

Die Eschatologie muß von einer von Gott ermöglichten Perichorese der Selbst- und der Fremdwahrnehmungen sprechen, um an der Verbundenheit zwischen dem Einzelgericht und dem universalen Gericht festhalten zu können. Die Biographieforschung lenkt den Blick auf das unverwechselbare Leben eines einzelnen Menschen. Gegenstand ihrer Betrachtung ist die gesamte Lebenszeit in ihrem Prozesscharakter, mit ihren Brüchen, Wandlungen und Konstanten. Rückschauende Selbstvergewisserungen konfrontieren immer mit den gesamten erinnerten Daten. Die Analyse autobiographischer Erzählungen vermittelt die Einsicht, dass sich die eigene Lebensgeschichte in der Retrospektive als Geschichte von Begegnungen mit anderen Menschen, mit Orten, Ansichten, Erwartungen und Enttäuschungen darstellt. Erinnert wird, was begegnet ist – auch in Gestalt von Phantasien und Ängsten. Jede Lebensgeschichte ist untrennbar verbunden mit den Lebensgeschichten der anderen. Niemand ist je allein. Wahrnehmungen meines Lebens aus der Sicht der Anderen werden mir zumindest zu Teilen schon während meiner Lebenszeit bekannt.

Der Rückgriff auf Erfahrungen der Selbstwahrnehmung und der Fremdwahrnehmung ist hilfreich bei dem theologischen Bemühen, anschaulich zu machen, wie das besondere Gericht und das universale Gericht miteinander verbunden sind. Erst die von Gott ermöglichte, die meinem Blick eröffnete Teilhabe an der Selbstwahrnehmung der Anderen ermöglicht es mir, mein eigenes Leben in seiner gewordenen Gestalt zu verstehen. Was letztlich zählt ist nicht allein eine gute Sterbestunde. Ich muß nicht bangen, ob mir in diesem Augenblick der richtige Gedanke in den Sinn kommt. Im Tod erlebt jeder und jede bei sich selbst und bei all denen, die im Leben bereits Vertraute waren, jenen Prozess mit, in dem Gott die Wahrnehmungen reinigt und miteinander versöhnt. Das gesamte Menschenleben wird gegenwärtig. Die Täter begegnen der Wahrnehmung ihres Lebens aus der Sicht der Opfer. Die Opfer erfahren von der schmerzlichen Selbstbesinnung der Täter. Die Täter können sich selbst leichter annehmen, wenn sie gewahr werden, dass Gott den Opfern Gerechtigkeit widerfahren lässt.

Auch das skizzierte Geschehen der Perichorese der Wahr-nehmungen ist theologisch als ein pneumatisches Ereignis zu begreifen: Gottes Geist verbindet das Unverbundene. Er führt die Täter vor die Opfer. Alle Tränen, die je Menschen weinten, sind gesammelt im Krug des Gedächtnisses Gottes (vgl. Ps 56,9). Die theologische Reflexion bezieht eine Gestalt der Wahrnehmung mit in ihre Überlegungen ein, die im menschlichen Miteinander nicht vorkommt: Sie rechnet mit einem Wesen, das Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung zueinanderführen kann im gegenwärtigenden Moment der Schau Gottes.

Mit Bezug auf ein weiteres der frühen Gedichte von Ingeborg Bachmann möchte ich meine Gedanken beschließen:

„Abends frag ich meine Mutter
heimlich nach dem Glockenläuten,
wie ich mir die Tage deuten
und die Nacht bereiten soll.

Tief im Grund verlang ich immer
alles restlos zu erzählen,
in Akkorden auszuwählen,
was an Klängen mich umspielt.

Leise lauschen wir zusammen:
meine Mutter träumt mich wieder,
und sie trifft, wie alte Lieder,
meines Wesens Dur und Moll."[27]

Im lebensgeschichtlichen Erzählen bekommt die Lebensmelodie einen unverwechselbaren Lauf. Im Bild der lebenserfahrenen und mitfühlenden Mutter, die im Geschehen der deutenden Selbsterkenntnis bei dem suchenden Kind ist, begegnet die Verheißung des Geschenkes neuer Einsicht in die frohstimmenden und die belastenden Zusammenhänge des Lebens. Gott ist wie eine Mutter, die den unzerstörbaren Lebenstraum des ihr vertrauten Wesens deutend eröffnet. Die Lebenszeit lässt bereits ahnen, wie die Selbsterkenntnis uns in Gottes Gegenwart schmerzlich heilend verwandeln wird.

1 Wegweisend für diese „anthropologische Wende" der Theologie waren die Beiträge von Karl Rahner. Vgl.: Karl Rahner, Theologie und Anthropologie, in: Schriften 8 (1967), 43–67.

2 In der römisch-katholischen Eschatologie ist insbesondere Franz-Josef Nocke den Spuren der anthropologisch gewendeten Theologie gefolgt. Vgl. Franz-Josef Nocke, Liebe, Tod und Auferstehung. Über die Mitte des Glaubens, München ^{3}1993; ders., Eschatologie, in: Theodor Schneider (Hg), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf ^{3}2000, 377–478.

3 Ingeborg Bachmann, Werke. Hg. von Christine Koschel, Inge von Weidenbaum und Clemens Münster, Bd. 1: Gedichte, Hörspiele, Libretti, Übersetzungen, München 1978, 11. Das Gedicht ist an der Jahreswende 1948/49 entstanden.

4 Vgl. Dorothea Sattler, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992; dies., Gedächtnis der Toten in der Feier der Eucharistie. Systematisch-theologische Überlegungen in ökumenischer Perspektive, in: Silvia Hell (Hg.), Die Christenheit auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen – heute und morgen? FS Lothar Lies (Thaur 2000) (im Druck); dies., Ablass-Streit in neuer Zeit. Beobachtungen zur Wiederbelebung einer alten konfessionellen Kontroverse, in: Catholica 54 (2000), (im Druck).

5 Vgl. Karl Rahner, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, in: Schriften 2 (1955) 185–210; Kleiner theologischer Traktat über den Ablass, in: Schriften 8 (1967), 472–487; ders., Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre, in: ebd., 488–518. Vgl. auch die ausführliche Darstellung der Position Rahners in ihren biblischen Wurzeln und ihren traditionsgeschichtlichen Bezügen in: Dorothea Sattler, Gelebte Buße (s. Anm. 4), bes. 232–335.

6 Vgl. Augustinus, Confessiones I, 12.

7 Ottmar Fuchs, Ablass – eine alte Frömmigkeitsform in neuer Weltverantwortung, in: Diakonia 16 (1985), 111–117.

8 Erlassjahr 2000. Aufrufe zur Befreiung der armen Völker aus dem Würgegriff der Schulden, dokumentiert in: Una Sancta 54 (1999), 25–32.

9 Bert Hellinger, Der Abschied. Nachkommen von Tätern und Opfern stellen ihre Familie, Heidelberg 1998.

10 Vgl. die einführenden Darstellungen und die Literaturverweise in: Albert Gerhards (Hg.), Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, Freiburg–Basel–Wien 1990; Theodor Schneider, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Düsseldorf ^{5}1998, 445–500; Medard Kehl, Eschatologie, Würzburg 1986; ders., Was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg–Basel–Wien 1999; Wolfgang Beinert (Hg.), Texte zur Theologie. Dogmatik: Eschatologie, 2 Bde. Bearbeitet von Gottfried Bachl, Graz–Wien–Köln 1999; Gerhard Sauter, Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995.

11 Hans Urs von Balthasar, Eschatologie, in: Johannes Feiner / Josef Trütsch / Franz Böckle (Hg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1958, 403–421, hier 407.

12 Vgl. dazu: Jürgen Werbick, Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992, bes. 49–78.

13 Vgl. Karl Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften 4 (1960), 401–428.

14 Vgl. Gisbert Greshake / Gerhard Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg–Basel–Wien ^{5}1982.

15 Vgl. Herbert Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Christen, Düsseldorf ^{2}1981.

16 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977.

[17] Vgl. Gerhard Ludwig Müller, „Fegfeuer". Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie, in: Theologische Quartalschrift 166 (1986) 25–39; Karl Lehmann, Was bleibt vom Fegfeuer?, in: Internationale Katholische Zeitschrift 9 (1980) 236–243; Karl Rahner, Fegfeuer, in: Schriften 14 (1980), 435–449; Klaus Reinhardt, Das Verständnis des Fegefeuers in der neueren Theologie, in: Trierer Theologische Zeitschrift 96 (1987), 111–122.

[18] Vgl. Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch. Hg. von Peter Hünermann, Freiburg–Basel–Wien [37]1991, Nr. 856–859 = DH.

[19] Vgl. DH 1304–1306.

[20] Vgl. DH 1580; 1820.

[21] Das II. Vatikanische Konzil erinnert an die Sorge der in der Kirche Verantwortlichen, „bemüht zu sein, jegliche vielleicht da und dort eingeschlichenen Mißbräuche, Übertreibungen oder Mängel fernzuhalten oder zu beheben. Alles sollen sie erneuern zu vollerem Lob Christi und Gottes" (Kirchenkonstitution „Lumen Gentium", Nr. 51).

[22] Vgl. Jacques Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart / Darmstadt 1984; ders., Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, Stuttgart 1988; Herbert Vorgrimler, Die Geschichte der Hölle, München 1993; Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria, in: Karl Schmid / Joachim Wollasch (Hg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, München 1984, 79–199; ders., Geschichte der Religiösität im Mittelalter, Darmstadt 1997, bes. 652–657.

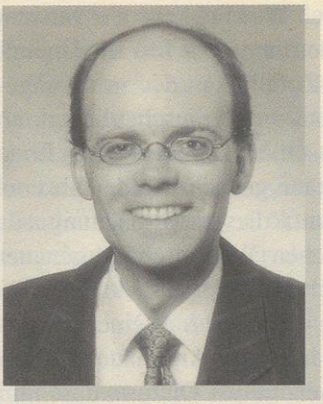
[23] Vgl. dazu ausführlicher: Dorothea Sattler, Selbstthematisierung im Selbstgericht. Zur Rezeption der Biographieforschung in der Eschatologie, in: Theologie der Gegenwart 42 (1999), 92–105.

[24] Vgl. Martin Kohli, Zur Theorie der biographischen Selbst- und Fremdthematisierung, in: Joachim Matthes (Hg.), Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980, Frankfurt am Main / New York 1981, 502–520.

[25] Volker Drehsen, Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Eine Problemskizze zu christlich-religiösen Dimensionen des (auto-)biographischen Interesses in der Neuzeit, in: Walter Sparn (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990, 43.

[26] Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie (s. Anm. 16), bes. 127–135.

[27] Ingeborg Bachmann, Werke (s. Anm. 3) 10. Die Schriftstellerin schrieb den Text im Sommer 1948 in Erinnerung an ihre eigene Mutter.



Ungleichzeitigkeit in der Ökumene

Terrainerkundungen zu einem hermeneutischen Problem

VON MARTIN HAILER

> Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Orte nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.
>
> *Walter Benjamin,* Über den Begriff der Geschichte XIV

Eingangsüberlegung: Was die Rede von Zeit mit ökumenischer Hermeneutik zu tun hat

„Meine Zeit steht in deinen Händen", so betet der Psalmist (Ps 31,16). – Der Prediger Salomo kennt in seiner Rede darüber, dass alles seine Zeit habe, höchst verschiedene Zeiten: mal sind sie erfüllt, mal gänzlich leer von Leben und Glück (Qoh 3,1ff). – Gottes Zeit, die er den Menschen und seinem Volk bereitet, kann genauso schrecklich wie herrlich sein: sie ist die „Zeit der Heimsuchung" (Hos 9,7), die Zeit des neuen Bundes (Jer 31,31) oder „die Zeit der Gnade, der Tag des Heils" (2Kor 6,2).

Dies ist ein kleiner Ausschnitt aus der Galerie von Bibelstellen zum Thema Zeit. Hier ist weder Vollständigkeit angestrebt noch so etwas wie eine Systematisierung des biblisch-theologischen Befundes.[1] Die angeführten Stellen machen deutlich, dass Zeit letztlich von Gott her ihren Ursprung hat. Er ist der Herr der Zeit, er gewährt und entzieht sie, in seiner Hand liegt es, ob die von ihm kommende Zeit gut oder schlecht ist. Zeit, so scheint es, ist ein Geschöpf Gottes, das er den Menschen zukommen lässt, als Entzogenheit oder Gabe, als Gericht oder Heil.

Solche Vorstellungen liegen durchaus quer zum gewohnten Zeitbegriff. Zeit, so könnte man ihn wohl umschreiben, ist ein universaler Maßstab: Sie

liegt gleichsam hinter oder an der Basis aller Wirklichkeit, sie verrinnt unaufhaltsam, sie kommt aus dem Unendlichen und geht fort ins Unendliche. Sie ist messbar, wenn auch die relative Zufälligkeit der an sie angelegten Maßstäbe eingestanden wird. Will man sie veranschaulichen, so denkt man wohl am ehesten an einen Pfeil, dessen Anfang und dessen Ende nicht sichtbar sind. Die jeweilige Gegenwart kann gedacht werden als eine winzige Stelle auf diesem Pfeil. Die Herkunft dieser Anschauung aus grundlegenden Bestimmungen der neuzeitlichen Wissenschaft, genauer aus dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, ist bekannt. Sie beherrscht unser gewöhnliches Zeitempfinden derart, dass es einer richtiggehenden denkerischen Anstrengung bedarf, in dieser Anschauung überhaupt ein Problem zu vermuten. Augustins vielzitiertes Dictum, dass ihm die Zeit, solange er sie sich nicht willentlich vornehme, gänzlich problemlos erscheine,[2] dürfte ähnlichen Umständen entspringen: Vorgebliche Selbstverständlichkeiten wie diese bedürfen der expliziten Thematisierung, um ihre ans Numinose grenzende Macht und – sofern es gelingt – die Fehleinstellungen und Verkürzungen ihrer vorgeblichen Fraglosigkeit zu entdecken.

In diesem Sinne ist die Zeit „ins Gerede" gekommen. In der Philosophie wie in der Theologie des 20. Jahrhunderts gibt es eine ganze Reihe von Debatten, in denen die vorgebliche Selbstverständlichkeit der Zeit hinterfragt wird. Aufgabe des kritischen Denkens ist es geradezu, angeblich Selbstverständliches so lange zu traktieren, bis seine Angeblichkeit eingesehen ist und sich sodann an eine Neukonstruktion zu wagen. Zeitphilosophische Aufbrüche hat es in den verschiedensten Bereichen gegeben: Martin Heidegger stellt die „Abkünftigkeit" der modernen Zeitvorstellung bloß, worin ihm Hans-Georg Gadamer und andere Schüler in gewissem Grad gefolgt sind. Die moderne Physik lässt Newtons absolutes Raum-Zeit-Kontinuum als bloß relatives erscheinen und erwägt das Vorhandensein mehrfach modalisierter Zeitsysteme, auch die Theologie besinnt sich darauf, dass ihre Aufgabe nicht ist, die biblische Botschaft dem vorhandenen *common sense* einzupassen, sondern im Gegenteil die biblische Verankerung des Zeitverständnisses zu suchen und sie als Korrektiv für die Gegenwart einzuspielen. Es handelt sich um multi- und interdisziplinäre Aufbrüche. Solche Situationen sind zwar unübersichtlich[3], dennoch aber günstig, auch und gerade wenn man nach der Relevanz des Zeitthemas für spezielle Diskurse fragt, wie es hier geschehen soll: Sie zeigen einen denkbar weiten Horizont des Themas an. Diese Aufbrüche sollen im Folgenden

genutzt werden, wenn es darum geht, nach der Relevanz und möglichen Funktionen des Zeitbegriffs für die ökumenische Hermeneutik zu fragen.

Die Entwicklung einer solchen Hermeneutik sieht sich unversehens mitten im Getümmel gegenwärtiger Zeittheorien. Das soll hier einleitend kurz gezeigt werden. Ich beziehe mich dabei auf eine Publikation des ÖRK: Vor kurzem hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (GuK) ein „Studiendokument zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik“[4] vorgelegt. Dieses Papier, das als Anregung und Hilfe für weitere Gespräche in unterschiedlichen Kreisen gedacht ist, summiert voraufgehende Debatten von GuK und formuliert eine Reihe von Desideraten für eine schon in der Entwicklung befindliche und erst recht für eine künftige Hermeneutik im Rahmen der Ökumene. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf dem Phänomen der Kontextualität sowie – direkt damit verbunden – der Frage, in welchem Verhältnis die eine Wahrheit Christi zu der Vielstimmigkeit ihrer Bezeugungen zu stehen kommt. Die angestrebte Hermeneutik ist demnach genauso kontextuell wie definitiv theologisch. Beide Annahmen sind begrüßenswert: Die angestrebte Hermeneutik verschließt die Augen weder vor der unausweichlichen Kontextgebundenheit von Sinn noch vor der Tatsache, dass sie nicht auf ein Set von Verstehensregeln reduziert werden sollte, sondern eigener theologischer Kriterien bedarf. Im Rahmen dieser Grundentscheidungen kommt das Thema „Zeit“ an drei prominenten Problemstellen zu stehen:

1. Hermeneutik ist wesentlich Kontextsensibilität (38ff), muss also den Anspruch von Kontextualität einerseits und angestrebter Katholizität andererseits (43ff) vermitteln. Sie hat also darauf zu achten, welche unterschiedlichen Konzeptionen von Zeit, Epoche, Äon o.a. im jeweiligen Kontext vorliegen. Hier geht es um unterschiedliche Epocheneinteilung, den heuristischen Wert von Kalendern und anderem. Hermeneutik ist Zeithermeneutik, weil und sofern Zeitwahrnehmung kontextuell geprägt ist und zugleich ihre Kontexte prägt.

2. Ökumenische Hermeneutik findet aber genauso im Rahmen der Prämissen des Glaubens statt. Die am ökumenischen Gespräch beteiligten Kirchen behaupten und erhoffen die Präsenz des lebendigen Christus mitten unter ihnen. Die Studie fasst das terminologisch als Identität und Differenz von „Tradition“ (im Sinne der Paradosis als gültiger Vergegenwärtigung) und je lokal vorliegenden „*Traditionen*“ (17 u.ö.). Dieses Verhältnis muss mit theologischen Mitteln aufgeklärt werden. Im Sinne der eingangs zitierten Schriftstellen geht es um die Frage, was und wie Gottes Zeit für

uns ist – durch alle messbaren Zeiten hindurch oder vielleicht gleichsam quer zu ihnen.

3. Der letzte und höchste Rahmen der ökumenischen Hermeneutik wird darin aufgefunden, dass nicht nur die Kirchen je und je die Aufgabe des Interpretierens haben. Letztlich muss der Satz gewagt werden, dass sie in diesem Prozess selber zum Objekt werden, zum Objekt von Gottes Interpretation (7). Unsere Zeit, als die von Gott uns zukommende Fülle, ist in Gottes Hand, und so muss ihre Unverfügbarkeit konsistent mitgedacht werden, wenn die theologische Hermeneutik ihre Theologizität nicht gegen Kontrollsucht verspielen will.

Auf den folgenden Seiten möchte ich das durch diese drei Fragebereiche angesprochene Terrain erkunden: Zunächst wird die kulturelle „Imprägniertheit" von Zeit beschrieben. In den beiden folgenden Abschnitten wird der Frage nach den spezifisch theologischen Kriterien für Zeit nachgegangen, deren Ergebnisse zuletzt für die Zwecke einer ökumenischen Hermeneutik gebündelt werden. Der Bogen reicht also von allgemeinen Erwägungen über das Zeitempfinden bis zur Behandlung der Frage, wie man von Gottes Zeit für uns reden kann.

Ein Beitrag der allgemeinen Hermeneutik: Zeit als kulturelles Konstrukt

Schon vor einiger Zeit hat die Theologie das Phänomen der Kontextualität entdeckt und in einigen ihrer Segmente darauf in kreativer Weise geantwortet. Dies ist sicherlich besonders in den verschiedenen Befreiungstheologien der Fall: Der Sinn des Evangeliums, so argumentieren sie, ist nicht in einem zeitlosen Depositum von Sätzen aufgehoben, sondern artikuliert sich je und je im Zusammenspiel von überliefertem Wort und gegenwärtiger Situation: Rezeption gehört zum Prozess des Verstehens unmittelbar dazu und wäre in ihrer Wirklichkeit verkannt, würde man sie lediglich als zustimmendes Einrücken in den Überlieferungszusammenhang verstehen wollen. Kontext prägt Sinn, und es gehört, theologisch gewendet, zu den Überraschungen des Heiligen Geistes, dass dieser Sinn auch gänzlich anders ausfallen kann, als die herkömmliche, d.h. europäisch geprägte Tradition es gewohnt ist.[5]

Es liegt nicht eben auf der Hand, dass ein Ähnliches auch für die Zeit gilt – zu sehr dürfte die allgemein gängige Zeitvorstellung von dem Gedanken eines Absolutums ausgehen und, theoretisch gesprochen, zu mächtig ist nach wie vor die transzendentalphilosophische Annahme, die Kant im Zeit-

argument seiner transzendentalen Ästhetik entwickelte. Zwar hatte er mit der traditionellen Idee der Zeit als Substanz und als Attribut Gottes gebrochen, aber mit seinem Begriff einer „notwendige(n) Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt“[6], sie dem Bereich kontextueller Interpretierbarkeit weit enthoben. Dies schien im Verein mit den leitenden Annahmen der vorrelativistischen Physik das Problem im Wesentlichen beseitigt zu haben. Ein Schein, wie gesagt, denn es gibt Argumente, die Zeit als *Interpretationskonstrukt* sehen lehren, als etwas, das kulturell je verschieden und zu angebbaren Zwecken geprägt wird. Diese „Zeitkonstrukte“, um ein Kunstwort zu verwenden, dienen dazu, Erscheinungen in den Griff zu bekommen, Epochen zu gliedern, ja, sich den Weltablauf als ganzen vorstellbar zu machen. Der Soziologe Norbert Elias schreibt: „Was man heute als ‚Zeit‘ begreift und erlebt, ist eben dies: ein *Orientierungsmittel.*“[7] Zeit dient den Menschen dazu, kontinuierliche Abfolgen zu sortieren, in Perioden zu unterteilen und sich so in ihnen zurechtzufinden. Sie, so Elias, „bedeutet also zunächst einmal einen Bezugsrahmen, der Menschen einer bestimmten Gruppe, und schließlich auch der Menschheit dazu dient, innerhalb einer kontinuierlichen Abfolge von Veränderungen von der jeweiligen Bezugsgruppe anerkannte Meilensteine zu errichten oder auch eine bestimmte Phase in einem solchen Geschehensfluss mit Phasen eines anderen zu vergleichen, und vieles andere mehr.“[8] Zeit ist dafür da, Beziehungen und Vernetzungen zu schaffen, sie ist „ein reines Beziehungssymbol“[9]. Sie dient der Ordnung und Systematisierung – damit natürlich auch der Reduktion des ohne sie unvorstellbar chaotischen Erlebens.

Erwägungen wie diese haben dazu geführt, den Absolutheitsanspruch der messbaren Zeit zu brechen. Es gelangte wieder ins Bewusstsein, dass es so etwas wie je eigene Lebenszeit gibt, die sich nach nicht-mathematischen Gesichtspunkten misst (genauer: eben nicht misst) und deren Zweck es ist, „ein Netz von Sinnzuschreibungen“[10] zu gewährleisten und so eine Orientierungshilfe zu geben, die die gemessene Zeit der Uhren nie zu geben imstande sein wird. Außerdem, und das interessiert hier noch mehr, halfen diese Erwägungen, die *Korrelation von Zeitvorstellung und Weltbild* aufs Neue in das Blickfeld zu rücken. Die Zeitvorstellungen, die eine Kultur sich gibt oder in der sie sich nolens volens vorfindet und interpretiert, sagen etwas aus über ihr Selbst- und Weltbild. Dass zum Beispiel die französische Revolution sich als Wiederkehr der antiken römischen Republik verstand, lässt auch Rückschlüsse auf ihr epochales und hegemoniales

Selbstverständnis zu. Es ist nur konsequent, dass sie ein eigenes Kalendarium einführte.

Epochalisierungen dienen einem mehr als oberflächlichen Messbedürfnis. Hans-Georg Gadamer hat darauf hingewiesen, dass die Einteilung der Vergangenheit in verschiedene Epochen – oder, wie hinzuzusetzen ist, gar Äonen – eine eminent kreative Angelegenheit ist. Paradoxerweise wird, wenn das Bewusstsein einer neuen Epoche dämmert, das der alten Epoche Zugeschlagene dadurch nicht vergessen. Es wird auf diese Weise erst erkannt, sichergestellt, benannt. Das „Epochenlose" wäre namenlos und damit unansprechbar. Was aber zur alten Epoche ernannt wurde, was „wirklich abgeschieden ist, hat eine neue Dauerhaftigkeit erworben".[11] In diesem Sinne prägt die Zeit der Epochen unsere Wahrnehmung der Geschichte und damit, durch Spiegel und Brechungen, auch die Wahrnehmung der Gegenwart und unserer selbst.

Ich komme zum Thema zurück: Ist also als ein Element der ökumenischen Hermeneutik die konsequente Kontextualisierung des Sinns zu nennen, so darf diese an den Zeit- und Epochenkonstrukten nicht vorbei gehen. Übertragungen aus den hier skizzierten allgemeinen Erwägungen hinüber zur ökumenischen Hermeneutik sind nicht allzu schwer: Alljährlich etwa fällt unter den ökumenisch interessierten Gemeindegliedern deutscher Städte, die Kontakt zu orthodoxen Schwesterkirchen haben, die Verschiebung in den Festkalendern auf. Dass liturgische Kalender Konzepte sind, dürfte unter ihnen vage bewusst sein. Es ist aber, um nur bei diesem Beispiel zu bleiben, noch viel umfassender ins ökumenische Bewusstsein zu heben, dass Festkalender theologisch konzeptualisiert sind und letztlich als zeitliche Auseinanderlegung und Dramatisierung von Doxologie gedeutet werden müssen. Hier, beim Augenfälligen, hätte eine ökumenische Hermeneutik der Zeit anzusetzen. Freilich präsentieren die Kalendarien nur die Oberflächensemantik. In ihnen und hinter ihnen dürfte noch sehr viel mehr sedimentierte Erfahrung und Konzeptualität zu erwarten sein.

Norbert Elias verglich die Geschichte der Zeitbegriffe einmal mit einem schier endlos hohen Turm: Die Menschen wandern in ihm Stockwerk für Stockwerk nach oben, und entsprechend ändert sich ihr Blick auf das unter ihnen liegende Land. So geht es Generation für Generation. Die Jüngeren werden unterwegs geboren; sie blicken unverwandt auf das Land und wissen nicht, dass es einst untere Stockwerke gegeben hat, ja, dass ihre Urahnen den Turm zu ebener Erde betraten. Und doch sind deren Erfahrungen und Wege unabweisbar in die Perspektive der jetzt lebenden Genera-

tion eingegangen.[12] – Der versuchsweise Rückblick auf den Weg „in" der Zeit muss versucht werden.

Theologische Annäherung: Leere und erfüllte Zeit

Der Rückblick auf den theologischen Weg „in" der Zeit muss, das wurde schon angedeutet, über die allgemeinen hermeneutischen Erwägungen hinausgehen. Dass es sedimentierte Konzepte von Zeit und Epochen gibt, gilt selbstverständlich auch für die Kirchen und ihre jeweiligen Zeithorizonte. Beim Aufruf zur diesbezüglichen Wachsamkeit allein wird man aber nicht stehen bleiben dürfen. Die interessante Frage ist, wie diese Zeitkonstrukte unter theologischer Begrifflichkeit *aussehen* – und wie sie aussehen *sollen*.

Nach dem *Ist-Stand* fragt die Seite der ökumenischen Hermeneutik, die der Aufarbeitung und der Vergegenwärtigung gewidmet ist. Sie ist rekonstruktiv und divinatorisch angelegt, sie will verstehen und einordnen können. Freilich wäre sie ohne ihre Schwester unvollständig: Weil alle am ökumenischen Prozess beteiligten Kirchen sich neben der Geschwisterlichkeit auch der Wahrhaftigkeit verpflichtet fühlen und vor Gott und voreinander aus der Bereitschaft zur Umkehr heraus handeln wollen, ist es ihre Aufgabe, ebenso nach dem rechten *Verständnis* von Zeit coram Deo zu fragen. Ich glaube nicht, dass man diese beiden Aspekte von Hermeneutik säuberlich trennen kann. Deskription und Präskription lassen sich nie trennscharf abheben, vielmehr bedingen sie einander. Eine rein rekonstruktive Hermeneutik wäre theologisch gesehen defizitär und dürfte auch philosophischen Ansprüchen nicht genügen.[13] Es ist wichtig, diesen Umstand im Hinterkopf zu behalten, wenn es im folgenden um einige Bemerkungen zu den theologisch-hermeneutischen Aspekten des Zeitverständnisses geht.

Der theologischen Relevanz des Zeitthemas sind wir durch Absetzbewegungen vom linearen, klassisch-naturwissenschaftlichen Zeitbegriff nähergekommen. Dies galt für die plakative Entgegensetzung zu Eingang und für die im letzten Abschnitt umrissene kulturelle Konstruktivität von Zeit. Was Zeit vor, besser: von Gott ist, lässt sich, so meine ich, in der Fortsetzung dieser Argumentationslinie demonstrieren. Gottes Geschenk der Zeit an uns ist der Vorstellung einer gleichförmigen, unendlichen, als transzendentale Größe vorhanden-unvorhandenen Zeit unähnlich. So nimmt es kaum wunder, dass der Versuch, von Gottes Zeit für uns zu sprechen, vor allem im Rahmen der Unterscheidung von Weltzeit und Lebenszeit angegangen wurde: „Weltzeit" steht für die durch Uhren messbare, gleichsam objektive Zeit des Universums, „Lebenszeit" für die je eigenen Zeiten von Menschen oder Gruppen. Nun hat vermutlich fast jede/r schon die Erfahrung gemacht, dass es, persönlich gesehen, unterschiedliche Zeiten gibt, die entsprechend unterschiedlich charakterisiert werden müssen: Zeiten von Leere und Fülle, von Langeweile oder Knappheit, Augenblicke, in

denen die Zeit still zu stehen scheint und Zeiten, in denen sie buchstäblich unter den Fingern zerrinnt. Weitere Beispiele lassen sich unschwer denken. Die theologische Evaluierung des Zeitbegriffs hat sich diese „Vermehrfachung" der Zeit in je eigene Zeiten auf zweierlei Weise zunutze gemacht, um ihre eigenen Vorstellungen von Zeit besser beschreiben zu können. Zum einen (a) gibt es den Versuch, Zeit gleichsam auf mehrere Subjekte zu verteilen, also von der Zeit Gottes, des Menschen und der Welt zu sprechen und diese Zeiten dann aufeinander zu beziehen. Zum anderen (b) wird eine mehr oder weniger scharfe Diastase zwischen der Weltzeit und der Lebenszeit gezogen, wobei die erstere als leer und die letztere als erfüllt bzw. durch Gottes Gegenwart erfüllbar bezeichnet wird. Auf beide Strategien soll hier kurz hingewiesen werden:

Ad (a): Zeit ist ein mehrdimensionales Gefüge, das man analytisch auseinanderlegen kann. Sie lässt sich, wie angedeutet, nach ihren möglichen Subjekten unterteilen. Die gleichmäßig verrinnende Weltzeit ist nicht immer, vielleicht nur sehr selten identisch mit der Zeit des individuellen oder kollektiven Erlebens. Gottes Zeit mag zu beiden Zeiten quer stehen, auch und gerade dann, wenn man die einfache metaphysische Vorstellung aufgibt, er sei der zeitlos Ewige gegenüber der Welt, die der Zeit verhaftet ist. Vielmehr ist so zu denken, dass Gott sich auf die Zeit der Welt einlässt und ihr in der Begegnung mit ihm und durch die Sendung seines Sohnes die Fülle der Zeiten schenkt. Auf diese Weise multipliziert sich die Menge der möglichen Zeitaspekte.[14] Sie werden noch einmal reicher, wenn man zu den möglichen „Subjekten" der Zeit noch verschiedene Modi der Zeit dazu denkt. So ist etwa das an der Zukunft, was wir erwarten, erhoffen oder befürchten, lediglich das, was wir aufgrund *gegenwärtiger* Konstellationen von ihr erahnen; insofern ist die Zukunft für uns „Gegenwart der Zukunft", nicht aber reine Zukunft. Die reine Zukunft, sozusagen die „Zukunft der Zukunft" können wir uns nicht vorstellen. – Ähnliches gilt für die „Vergangenheit der Zukunft" und natürlich auch für die konsequenterweise denkbaren Modi von Vergangenheit und Gegenwart. Auf die einzelnen Aspekte und Probleme einer solchen *Zeitmatrix* will ich hier nicht näher eingehen: Für unseren Zusammenhang soll genügen, dass es gute Gründe gibt, von einer Vielheit der Zeitaspekte und -modi zu sprechen. Uns interessiert aus dieser Vielheit der Gegensatz von Lebenszeit und Weltzeit bzw. von leerer und erfüllter Zeit.

In diesem Sinne, *ad (b):* In der entschlossenen Absetzbewegung von der lediglich gemessenen und daher leeren Weltzeit soll also ausgemacht wer-

den können, was erfüllte Zeit als Zeit Gottes für uns ist. Man wird sagen, dass es biblisch-theologisch um ein Leben geht, das sich in mehrfacher Weise *erinnert:* Es lebt im Gedächtnis an Gottes Taten, genauso aber im erinnernden Hoffen auf seine Verheißungen. Die Lebenszeit des Volkes Gottes ist durch solche „Verweise" in vielfältiger Weise strukturiert. In die Zeit des Menschen und des Volkes Gottes ragt die Zeit Gottes je und je wieder hinein: Die Perspektive des Glaubens ergibt sich aus dieser Verschränkung der Zeiten. Aus dieser Konvergenz der Zeiten ergibt sich eine eigentümliche Weise, als Glaubender die Zeit zu erfahren: Aus der dankbaren Erinnerung an die Vergangenheit speist sich die Konstruktion der Zukunft als Hoffnungsgeschichte. Zugleich aber ergibt sich auch ein Miteinander von linearen und zyklischen Zeiterfahrungen: Die schon angesprochenen Festkalender verweisen ihrerseits auf geglaubte lineare Geschichte, legen aber nahe, dass es gut ist, sich in zyklischen Wiederholungen in sie einzufinden. So gesehen, stellt die Alternativsetzung von zyklischer und linearer Zeit jedenfalls eine Fehlabstraktion dar. Erfüllte Zeit ist nicht ins schlechthinnige Früher der einstmals getanen Großtaten Gottes verabschiedet, genausowenig aber auf das Eschaton am Ende der Linearzeit alleine verschoben: Beide Zeitformen verweisen im biblischen Denken aufeinander, und in beiden Zeitformen soll und kann die erfüllte Zeit als Gottes Geschenk an sein Volk erfahren werden. Es wäre misslich, alleine auf eine futurische Eschatologie zu setzen, so wie es etwa in dem bekannten Beispiel von den zwei Wanderern geschehen ist, deren einer nach jeder Straßenecke die ersehnte Stadt erwartet – und doch jedesmal enttäuscht wird. Genauso hat die Gegenprobe überzeugen können, die für die Verifikation des Glaubens im „Augenblick" letztlich die Leidenschaft für Gottes Zukunft dahingab: auf diese Pointe ist die existentiale Interpretation des Evangeliums hinausgelaufen. – Die Reflexion auf biblische Zeitformen lehrt den Abstand zu solchen Fehlabstraktionen.

Dietrich Ritschl und andere haben mit großer Resonanz vorgeschlagen, die Existenz des Glaubens als eine Existenz in der Geschichte Gottes zu sehen, indem sie das *story-Konzept* in die Theologie einführten: Die Identität der Glaubenden ist die Geschichte, auf die sie sich beziehen und die sie trägt. Diese Geschichte bereitet für die, die zu ihr gehören, in der Fülle der Zeiten die relevanten Haftpunkte auf und weist sie ihnen an. Sie lässt erinnern und macht so aus vergangener zyklisch gegenwärtige Zeit. Sie motiviert zum Handeln und Erfahren und bereitet so in gegenwartsnahen Zeitaspekten den Boden für erfüllte Augenblicke und Zeitstrecken. Ähn-

liches gilt auch für die Strukturierung der Zukunftshoffnung. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass das „Bewohnen" einer Geschichte, wie Ritschl es nennt, aus der Fülle der Zeiten die Momente und Strecken der Erfüllung aufsucht und erfahrbar macht.[15]

Theologische Konkretion: Gottes Zeit für uns

Mit diesen Überlegungen zur „erfüllten Zeit" ist so etwas wie das Formalprinzip biblisch verantworteter Rede von der Zeit erreicht. Es fehlt freilich noch die Verständigung über die genaueren normativen Quellen, die die Kirchen so sprechen lassen. Diese sind wichtig, sollen die Zeitbegriffe, die das Reden der einzelnen Kirchen steuern, für eine ökumenische Hermeneutik fruchtbar gemacht werden, und sollen sie außerdem mit guten Gründen einander angenähert werden können.

Die Studie von GuK spricht zu Recht davon, dass das Bekenntnis zum gegenwärtigen Christus Anfang und Ziel einer hermeneutischen Studie sein soll:[16] Weil alle Gesprächspartner bekennen und hoffen, dass der Auferstandene in und mit ihrer jeweiligen partikularen Tradition präsent ist, ist dies der Ausgangspunkt der Hermeneutik. Von ihm her ergibt sich sozusagen von selbst auch der Zielpunkt: Es ist ein selbstverständliches Ziel, dann die vorhandenen Gemeinsamkeiten aufzusuchen, gegenseitiges Verstehen zu vertiefen und Trennendes wo möglich zu beseitigen. Dies geschieht um der Wahrhaftigkeit willen, weil schließlich, wie oben schon zitiert, letztlich Gott es ist, der die Welt und die Kirche interpretiert. An Eingang und Ausgang der hermeneutischen Bewegung der ökumenischen Theologie steht demnach das Bekenntnis des und die Hoffnung auf den gegenwärtigen Christus samt der doxologischen Aussage, dass letztlich Gott es ist, der seine Kirche und die Welt interpretiert.

Es spricht, so gesehen, einiges dafür, die Rede vom gegenwärtigen Christus als Maßstab zu nehmen für das, was „erfüllte Zeit" im christlichen Sinne genauer heißen soll. Allein auf die Fülle der verschiedenen Zeitmodi und -aspekte zu verweisen, wäre wohl nicht genug: Es ist nötig, die gängige Vorstellung der einen Weltzeit anhand dieser Fülle aufzubrechen, um Raum für theologische Bestimmungen zu gewinnen, wie es im letzten Abschnitt in aller hier gebotenen Kürze entwickelt wurde. Aber auch der weitere Schritt soll hier kurz beleuchtet werden. Welche Zeitperspektive setzt die Rede vom Christus praesens aus sich heraus? Wie kommen unsere allerlei Zeiten zu der Zeit Gottes in Christus zu stehen?[17]

Die beiden möglichen Fehlabstraktionen wurden schon kurz angesprochen: Erliegt man der Versuchung das Heil Gottes und seine erfüllte Zeit gänzlich in die Zukunft zu verlagern und dort auf sie zu hoffen, so würde Leben und Geschick Jesu zu einer reinen Ankündigung verkommen und somit uneigentlich sein. Dann aber wäre sie nicht die „erfüllte Zeit", mit welchem Wort Jesus seine Antrittspredigt im Markusevangelium beginnt (Mk 1,15). Manche Konzeptionen haben so gedacht, indem sie Jesus als zentrierte Mitte des Zeitstrahls oder als Antizipation der mit Gott identischen Sinntotalität dachten.[18] Sie partizipieren an der Gefahr, Jesus zu einer Vorläufer- und Prophetenfigur zu reduzieren, auch wenn sie eine solche Position letztlich nicht vertreten wollen. Freilich ist von ihnen die Sensibilität zu lernen, sich durch die Perspektive des Glaubens nicht zu einem verstellten Blick auf die Gegenwart verleiten zu lassen: Es spricht in der Tat eine einigermaßen nüchterne Sicht auf den Lauf der Welt dafür, nicht einfach eine Besserung der Kultur hin auf das Reich Gottes zu behaupten. Die Toten der Gewalt und die Unterdrückten dürfen durch eine solche kosmetische Geschichtssicht nicht noch einmal entrechtet werden. Versöhnung hätte auch sie mit einzuschließen.[19] Die Rede von der Zeit Christi ist Rede von der Zukunft, weil die gegenwärtige Zeit und ein Großteil wohl auch der vergegenwärtigbaren Zukunft unabgeschlossene, verrohte Zeit ist. Davon darf nicht abgerückt werden.

Die alternative Konzeption, die – um es mit einem Buchtitel von Paul Tillich zu sagen – das „Ewige im Jetzt" sucht und erfährt, sucht eine Antwort zu liefern: Erfüllte Zeit ist für sie im wesentlichen der gegenwärtige, flüchtige und eben doch wunderbar erfüllte Augenblick. Dies mag in einer Begegnung geschehen, in der Feier des Sakraments oder im Gebet – augenblickshaft mag sich die Fülle Gottes bei uns einstellen und genauso rasch wieder verschwinden. Die Mystiker aller Zeiten kannten die *unio mystica* oder die *ekstasis* der Seele in Gott und wussten zugleich schmerzhaft um die Flüchtigkeit dieses Erlebnisses. Auch die Goethesche Religiosität war sich dessen bewusst, als sie Faust im Genus des Irrealis sprechen ließ: „Werd' ich zum Augenblicke sagen:/ Verweile doch, du bist so schön!/ dann magst du mich in Fesseln schlagen/ dann will ich gern zugrunde gehn."[20] In Zusammenhängen wie diesen wird der „absolute Augenblick" gesucht, freilich, wie gesagt, unter Dahingabe der Zukunftsperspektive des Glaubens. Ist das Konzept in diesem Sinne also defizitär, so hat man doch festzuhalten: Die Suche, besser: die Bitte um erfüllte Zeit mitten unter uns

und mitten in der Gegenwart, ist eine legitime Bitte des christlichen Glaubens. Auch von ihr darf nicht abgerückt werden.

Wir haben mit diesen beiden Konzeptionen offensichtlich ein echtes Dilemma vorliegen. Der schon zitierte Walter Benjamin hat Texte hinterlassen, die aus diesem Dilemma hinauszuweisen vermögen. Freilich ist „hinausweisen" hier wörtlich zu nehmen: Benjamin bietet Hinweise, Ideen und Vorschläge, er hat aus gutem Grund keine konzisen Theorien geschrieben. Man sollte sich davor hüten, aus seinen genialen Fragmenten eine bündige Theorie machen zu wollen. Aufweisendes, aufblitzendes Denken wäre dann seiner genuinen Funktion beraubt, und gerade diese macht Benjamins Stärke aus. Außerdem sollte man sich davor hüten, Benjamins eigentümliche Terminologie, die viele theologisch geprägte Begriffe verwendet und sie mit politologischen und anderen Fachsprachen verbindet, als Ausweis einer impliziten Theologie zu nehmen. Die Übertragung in die Sprache des Glaubens ist je noch ein eigener Akt. In diesem vorsichtigen Sinne lassen sich, so meine ich, von dem jüdischen Gelehrten drei Aspekte für unser Thema gewinnen.[21]

1. Zeit ist *immer* Jetztzeit, Augenblick. Auch der, der sich auf ferne Vergangenheiten oder Zukünfte bezieht, tut dies um der Qualifikation seiner eigenen Zeit willen. Insofern lenken auch Erstreckungen nur auf die Gegenwart zurück. Vergangenheit und Zukunft werden präzise um ihretwillen konstruiert.

2. Gerade aus dem Konstruktionscharakter der Zeit kann aber gesehen werden: kein zeitliches Geschehen ist vollendet. Wer es anders denkt, macht sich einer Komplizenschaft mit den Siegern der Geschichte schuldig, weil nur die Geschichtsperspektive der Sieger diese konsistent denken kann. Gegen ein solches Vergessen der Opfer ist zu setzen: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass er dessen Beziehungen auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft."[22] Eine Theologie, die Gottes Zeiten zu konstruieren und gleichsam sicherzustellen sich anschickte, verstiege sich in Bereiche, die ihr nicht zukommen. Dies ist eine Warnung, die auch als Kontrollwerkzeug im ökumenischen Verstehen wird gelten dürfen.

3. Dennoch aber kann es so etwas wie erfüllte Augenblicke geben. Sie sind fragmentarisch und wohl quer zu den Stetigkeitserwartungen, die wir alle in uns tragen, angelegt. Dennoch aber „ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben"[23].

Die Übertragung dieser Gedanken in die christliche Theologie der Zeit ist, wie gesagt, ein eigener Schritt und kann hier nur angedeutet werden. Argument (2) mahnt v.a. zur Vorsicht bei geschichtstheologischen Konstruktionen: Der Herr der Zeit kann nur als der gedacht und angebetet werden, der am Kreuz starb und für dessen rechte Anrede das *genus tapeinoticum* in der Christologie entwickelt wurde. Von daher verbieten sich Fortschritts- und Siegertheologien und die ihnen verwandte Anthropologie. Die Anmerkung (3) müsste im christlichen Sprachspiel auf zweierlei Weise ausgemünzt werden können: zum einen ist die christliche Rede vom *Glauben* genau der Ort, an dem vom erfüllten Sein des Christen in Gott die Rede ist: Das Geschenk des Glaubens als Konstitution eines Menschen durch und in Gott ist präzise das, was die Metapher von der erfüllten Zeit aussagen will: Das Wortfeld „Glauben" und das Wortfeld „erfüllte Zeit" kommen hier zur Deckung.[24] Zum anderen, und hier ist die Theologie des Westens, zumal des reformatorischen Westens sicher weniger gewandt, sollte im Rahmen einer Theologie des *Sakraments* die christliche Parallele zu Benjamins Rede von fragmentarischer Anwesenheit gesucht werden, zu dem, was er an anderer Stelle die „‚Jetztzeit', in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind"[25], nennt. In diesem Sinne führt das ökumenisch-hermeneutische Nachdenken über Zeit auch in den Bereich der Sakramente. Es steht zu hoffen, dass hier noch ungehobene ökumenische Schätze liegen.

Schlussthesen: Gottes Zeit für uns als Ziel der ökumenischen Hermeneutik

Der Gang durch einige Aspekte des theologischen Nachdenkens über Zeit hat eine Fülle von Möglichkeiten ergeben. Einige wurden relativ ausführlich skizziert, andere nur angedeutet: Bei einem vielseitigen und theologisch wie philosophisch nicht leichten Thema kann wohl anders als selektiv nicht verfahren werden. Hier sollen die wichtigsten Ergebnisse der „Terrainerkundung" zusammengefasst werden. Ich gehe jeweils von einem Desiderat der ökumenischen Hermeneutik aus und formuliere, was zeittheoretisch und -theologisch als Beitrag dazu erhoben wurde:

– Die ökumenische Hermeneutik soll als *kontextsensibles Unternehmen* durchgeführt werden: Kontextualität und ihre Phänomene sind für sie normativer Gehalt des interkonfessionellen Verstehens. Die hier angesprochenen zeittheoretischen Überlegungen haben ergeben, dass die Vorstellung von Zeit und die mit ihr verknüpften oder aus ihr abgeleiteten Phänomene

(Epoche, Kalender u.a.) in hohem Maße kulturell geprägt sind. Insofern sollten sie in den Kanon dessen, was Kontext bzw. Kontextualität bedeutet aufgenommen werden, will man verhindern, dass eine implizit mächtige Steuerungsgröße unentdeckt bleibt.

– Die ökumenische Hermeneutik will die Wahrheit Gottes im Sinne einer *Zeitgenossenschaft der Gegenwart* verkündigen. Es würde ihr nicht genügen, einen Konsens der Gelehrten über hochabstrakte Regelsprachen zu finden, weil die Aufgabe der Kirchen die Bezeugung der Wahrheit Gottes vor der Welt ist. In diesem Sinne bietet sich die zeittheoretische Unterscheidung von leerer und erfüllter Zeit als hilfreiche Heuristik an: Dass es in der Gegenwart ein „Zeitproblem" gibt, wird kaum jemand bestreiten wollen. Besonders in den hochtechnisierten Ländern des Westens und denen der neuen Märkte in Fernost ist das Diktat der linearen, „leeren" Zeit unerbittlich. Der Markt wird zum Herrn der Zeit. In diesem Sinne ist die theologische Wiederentdeckung der Rede von der erfüllten Zeit ein hermeneutisches Desiderat, weil es den Kirchen zu gemeinsamer Zeitgenossenschaft verhilft.

– Ein Ähnliches gilt für die Entdeckung, dass die biblisch-theologische Vorstellung von Zeit sich nicht auf eine Alternative von linearer vs. zyklischer Zeit reduzieren lässt, sondern ein spannungsvolles Miteinander dieser beiden Modi als Zeiterleben ankündigt. Auch hier ginge es um die gemeinsame Verantwortung der Kirchen für eine evangeliumsgemäße und zeitentsprechende Verkündigung. Außerdem bietet sich die Chance, eine *Fehlabstraktion* zu korrigieren, der wohl vor allem die Kirchen des Westens aufgesessen sind: Es ist falsch, wenn sie im Namen der linearen Zeit zyklische Vorstellungen als primitiv und vergangen abtun. Im spannungsvollen Miteinander mehrerer Zeitmodi liegt die Wahrheit des biblischen Befunds und die Wahrheitsmomente der diversen liturgischen Traditionen. Christlichen Traditionen aus Weltregionen, in denen diese Form des Zeiterlebens lebendiger ist, kann von dieser Warte aus eher Gerechtigkeit widerfahren als es aus der einer Theologie möglich ist, die ihr Denken von Heilsgeschichte zur Prädominanz des linearen Zeitbegriffs geführt hat.

– Die ökumenische Hermeneutik verdankt sich dem und hofft auf den *gegenwärtigen Christus.* Insofern ist letztlich von ihm her zu bestimmen, was Zeit und was die Fülle der Zeit ist. Christliche Theologien aller Zeiten und Regionen sind dabei häufig geschichtstheologischen Konstrukten verfallen, die doch zu oft als Heil deklarieren mussten, was der Menschen höchste Not war: Die Unheilsgeschichte solcher Periodisierungen ist

bereits zum großen Teil geschrieben, so dass auf sie hier in aller Kürze durch die Berufung auf Walter Benjamin verwiesen werden konnte. Jesus Christus als Gottes Zeit für uns zu erhoffen, heißt demnach, die Unverfügbarkeit Gottes nie aus dem Auge zu verlieren: Der Glaube erhofft die Anwesenheit des lebendigen Christus unter uns, und die ökumenische Hermeneutik tut recht daran, hierin ihren Anfang und ihr Ende zu nehmen. Weitere Festlegungen, wann und wie dies geschieht und besonders, welche Periodisierungen und Epochalisierungen der geschichtlichen Zeit sich daraus ergeben, sind aber nur in größter Vorsicht möglich, wenn sie denn überhaupt gelingen. Die Theologie begibt sich in diesen Dingen ins je Offene ihrer Beziehung zu Gott, das weitergehenden Festlegungen bündig entzogen werden muss. Hier schlägt Denken in Gebet um und Theologie in Doxologie. Diesen Umschlagpunkt gilt es zu erkennen, in ihn sich einzuüben gehört zu den Grundaufgaben einer ökumenischen Hermeneutik. Jesus Christus, in dem die Zeit erfüllt ist, ist ihr Anfang und Ziel dafür.[26]

ANMERKUNGEN

1 Zum AT vgl. die informative Miszelle von *Claus Westermann,* Erfahrung der Zeit im Alten Testament, in: Christian Link (Hg.), Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht, Stuttgart 1984, 113–118. Klassisch, doch in vielen Details überholt ist *Thorleif Bomann,* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen ^{6}1977.

2 *Aurelius Augustinus,* Confessiones XI,14, Einführung und Übersetzung von W. Thimme, München 1997.

3 Aus der nahezu unüberschaubaren Menge der zeittheoretischen Literatur seien hier als besonders hilfreich genannt: *Walther Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe* (Hgg.), Klassiker der modernen Zeitphilosophie, Darmstadt 1993 (Lit.); *Wolfgang Achtner, Stefan Kunz und Thomas Walter,* Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, Darmstadt 1998 (Lit.); *Hans-Michael Baumgartner* (Hg.), Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen, Freiburg/München 1993; *Jürgen Hübner,* Das Phänomen der Zeit in Theologie und Naturwissenschaft – Zeit und Zeitlichkeit in Physik, Glauben und Wissen 12 (1999), 99–117.

4 A Treasure in Earthen Vessels. An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics, Faith and Order Paper 182, Geneva 1998; deutsche Fassung: *Dagmar Heller* (Hg.), Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik. Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt am Main 1999. Nachweise des Abschnitts daraus und nach den nummerierten Absätzen.

5 Beispiele dazu: ebd. 38ff.

6 *Immanuel Kant,* Kritik der reinen Vernunft, Akademie-Ausgabe B 46.

7 *Norbert Elias,* Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II. Frankfurt am Main ^{2}1985, 2, Herv. M.H.

8 Ebd. 43.

[9] Ebd. 114.

[10] *Hans Poser,* Zeit und Ewigkeit. Zeitkonzepte als Orientierungswissen, in: Hans-Michael Baumgartner (Hg.), Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen, Freiburg/München 1993, 17–50, hier 50. Das klassische Werk der Gegenwartsphilosophie zu diesem Thema ist: Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt am Main 1986.

[11] *Hans-Georg Gadamer,* Über leere und erfüllte Zeit, in: Zimmerli/Sandbothe (Anm. 3), 281–297, hier 292.

[12] Elias (Anm. 7), 115f.

[13] Eine klassische Debatte zu den normativen Implikationen der Hermeneutik ist die Auseinandersetzung zwischen Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas, aufgezeichnet bei K.-O. Apel u.a.: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt am Main 1971. Vgl. die Bemerkung dazu bei Martin Hailer, Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1997, 160–162.

[14] Vgl. Achtner/Kunz/Walter (Anm. 3), 7ff.

[15] Vgl. *Dietrich Ritschl,* Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München [2]1988; *Dietrich Ritschl und Hugh O. Jones,* „Story" als Rohmaterial der Theologie, Theologische Existenz Heute 192, München 1976.

[16] Heller (Anm. 4), 16.32 u.ö.

[17] Anregungen für das Folgende verdanke ich *Wolfgang Schoberth,* Leere Zeit – Erfüllte Zeit. Zum Zeitbezug im Reden von Gott, in Jürgen Roloff, Hans-Georg Ulrich (Hg.), Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs. Festschrift für Friedrich Mildenberger zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1994, 124–141.

[18] *Wolfhart Pannenberg,* Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze 2, Göttingen 1980, 188–206; *Oscar Cullmann,* Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich (EVZ) [3]1962; *Hans Conzelmann,* Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen [7]1993.

[19] „Erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem Momente zitierbar geworden." *Walter Benjamin,* Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften I.2, 691–704, III.

[20] *Johann Wolfgang von Goethe,* Faust. Der Tragödie 1. Teil, Hamburger Ausgabe Bd. 3, Vers 1699–1702. Das ahnte auch *Friedrich Nietzsche* in seinem „Trunkenem Lied": „Denn jede Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit!" (Also sprach Zarathustra III, Kritische Studienausgabe Bd. 4, 286).

[21] *Walter Benjamin,* Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften (Suhrkamp) I.2, 691–704, und ders., Theologisch-politisches Fragment, Gesammelte Schriften II.1, 703f.

[22] *Benjamin,* Fragment (Anm. 23), 203.

[23] *Benjamin,* Begriff (Anm. 23), II.

[24] Diesen Weg skizziert *Schoberth* (Anm. 19), 139–141.

[25] *Benjamin,* Begriff (Anm. 23), Anhang A.

[26] Für hilfreiche Anmerkungen zur Endfassung danke ich meinem Freund Pfarrer *Hermann Spingler,* Papua-Neuguinea.

Gefängnis oder Weg zur Freiheit?*

„So seht nun sorgfältig darauf, wie ihr euer Leben führt, nicht als Unweise, sondern als Weise, und kauft die Zeit aus, denn es ist böse Zeit" (Eph 5, 15 f)

Kreis, Linie, Spirale

Es ist eine auffallende Tatsache, die jedoch leicht übersehen wird, dass im Neuen Testament Jesus Christus sein öffentliches Wirken damit beginnt, dass er von der Zeit spricht, und dass er sich auch am Ende seines irdischen Lebens, im letzten Gespräch mit seinen Jüngern, auf den Begriff der Zeit bezieht. „Die Zeit ist erfüllt" (Mk 1,15): das steht am Anfang der Predigt Christi. Und unmittelbar vor seiner Himmelfahrt sagt er zu den 11 Jüngern: „Es gebührt euch nicht, Zeit oder Stunde zu wissen, die der Vater in seiner Macht bestimmt hat" (Apg 1,7).

Am Anfang und am Ende der Geschichte werden wir mit der Frage der Zeit konfrontiert: Zeit als erfüllt in Christus, – und Zeit als ein Geheimnis, das noch in Gott verborgen ist. Was also verstehen wir unter Zeit?

Weil das Thema Zeit so tief im Evangelium verwurzelt ist, können wir es nicht als ein nur spekulatives Problem in die Zuständigkeit der professionellen Philosophen abschieben. Es ist ein Thema, das jeden und jede von uns persönlich angeht. Die Frage, die Philip Larkin in seinem Gedicht aufwirft, ist uns allen gestellt:

Wozu gibt es Tage?
Tage sind das, worin wir leben.
Sie kommen, und sie wecken uns –
immer wieder neu ...
Worin könnten wir leben, wenn nicht in Tagen?[1]

„Wozu gibt es Tage?" Diese Frage bedeutet nicht einfach „was ist Zeit?", sondern „wozu gibt es Zeit?". Wir interessieren uns nicht einfach für das abstrakte Wesen der Zeit, sondern für ihre praktische Wirkung auf unser Leben. Was sollen wir tun mit der Zeit, – was sollen wir aus ihr machen?

Oscar Cullmann spricht in seinem klassischen Werk „Christus und die Zeit" von zwei grundlegenden Verständnissen von Zeit. Man kann Zeit zyklisch verstehen, als einen Zirkel, einen Kreis oder ein Rad. Und man kann Zeit linear verstehen, als einen geraden Pfad, als einen Fluss, als einen Pfeil. Ohne hier eine zu scharfe Dichotomie zwischen Hellenismus und Judaismus aufstellen zu wollen, kann man sagen, dass die erstgenannte Weise, Zeit zu verstehen, charakteristisch griechisch ist. In der Sprache des Aristoteles ausgedrückt heißt das: Tatsächlich scheint Zeit selbst eine Art Zirkel zu sein.[2] Demgegenüber gehört das zweite Zeitverständnis in den hebräischen und iranischen Kulturkreis.

* Universitätspredigt gehalten in Saint Mary the Virgin, Oxford, am 11. Juni 1989.

Beide Zeitverständnisse schließen einander nicht aus, denn beide enthalten einen Aspekt der Wahrheit. Die Vorstellung vom Kreislauf der Zeit spiegelt die wiederkehrenden Rhythmen in der Welt der Natur wider, während das lineare Zeitverständnis uns anregt, Zeit als zielgerichtet, als Fortschritt und Evolution zu begreifen.

Was uns sofort auffällt, ist, dass beide Symbole zweischneidig, das heißt doppelwertig sind. Der Kreislauf der Zeit kann als erlösend empfunden werden, sofern er uns ermöglicht, zu dem goldenen Zeitalter oder dem verlorenen Paradies zurückzukehren. Er kann aber auch als sinnlose Wiederholung, als Langeweile und Sinnlosigkeit empfunden werden. Er kann als ein Abbild himmlischer Ewigkeit verstanden werden (Henry Vaughans „großer Ring von reinem, endlosem Licht"), oder er kann als ein Zeichen der Hölle gedeutet werden, als geschlossener Teufelszirkel. Ebenso ist es mit dem linearen Zeitverständnis. Die Zeitlinie kann als strikt horizontal und damit neutral gesehen werden. Ebensogut kann sie als schräg abfallend oder aufsteigend vorgestellt werden. Positiv interpretiert kann die Zeitlinie als ein Weg aufwärts gesehen werden, der zum Gipfel des heiligen Berges führt. Negativ verstanden wird sie zum Symbol für Verschlechterung und Niedergang: „abwärts führt der Weg".

Ein besseres Symbol für die Zeit ist sicher die Spirale, weil sie Elemente von beiden anderen Bildern – Kreis und Linie – in sich vereint und so Einseitigkeiten vermeidet. Anders als Kreis und Linie spiegelt die Spirale die Grundstrukturen des physikalisch-physischen Universums wider – von der Bewegung der Galaxien bis zu den Falten der menschlichen Großhirnrinde. Die Spirale bildet die zyklischen Rhythmen der Natur ab, aber im Unterschied zum Kreis ist ihr Kreislauf nicht in sich geschlossen, sondern weist auf einen kontinuierlichen Fortschritt in Richtung auf ein Ziel hin. Außerdem hat die Spirale – wenigstens in einigen Fällen – den Vorteil der Dreidimensionalität und spiegelt so unser modernes Weltbild wider, das seit Einstein von einem Raum-Zeit-Kontinuum ausgeht. Dionysos Areopagita betrachtete die Spirale als den vollkommensten Typ von Bewegung, die den Engelkräften am nächsten kommt.[3] Und jene merkwürdige prophetische Figur im Italien des 12. Jahrhunderts, Joachim von Fiore, war derselben Ansicht. Auch ich neige dazu, beiden zuzustimmen.

Wieder erhebt sich jedoch die Frage: Um welche Art von Spirale geht es? Denn auch Spiralen können ja eine aufsteigende oder absteigende Tendenz haben, – genauer gesagt: sie können beides zugleich sein, wie der Seemann in E.A. Poes Geschichte *A Descent into the Maelstrom* entdeckte.

Was meinen wir also, wenn wir die Zeit als Spirale bezeichnen: meinen wir einen absteigenden Strudel, der uns in die Vernichtung hinabsaugt, – oder meinen wir einen endlosen Tanz der Liebe, der uns immer weiter nach innen und nach oben trägt?

Feind oder Freund?

Wie die drei genannten Symbole von Zeit zeigen, ist unsere Erfahrung von Zeit zutiefst ambivalent. Wie sollen wir Zeit verstehen: als Feind oder Freund, als unser Gefängnis oder als unseren Weg zur Freiheit? Welche Erfahrung von Zeit in ihrer Doppeldeutigkeit beherrscht uns: Qual oder Heilung, Schrecken oder Hoffnung,

Fäulnis oder Wachstum, Trennung oder Beziehung? Wenn man der zweiten Ausgabe des *Oxford Dictionary of Quotations* trauen kann, ist Zeit im Allgemeinen mehr als Bedrohung denn als Bereicherung empfunden worden. Shakespeare hat von der „neidischen und verleumderischen Zeit" geschrieben, „... jenem kahlköpfigen Totengräber Zeit"; in Ben Jonsons Augen ist Zeit „dieser alte kahlköpfige Betrüger". „Zeit mit einem Geschenk von Tränen", schreibt Swinburne, während Tennyson Zeit „eine verrückte Staubverstreuung" nennt.

Es gibt auch andere, die Zeit mit konstruktiveren Begriffen beschreiben, z.B. als Gärtner oder als Arzt. Aber das ist die Minderheit.

Für Isaac Watts bedeutet Zeit in ihrem irreversiblen Fluss die Erfahrung von Verlust und Irrealität:

Zeit, ein ewig fließender Strom,
Trägt all ihre Kinder fort:
Sie fliehen, vergessen,
wie ein Traum,
der bei Anbruch des Tages stirbt.

Ein ähnlich düsteres Verständnis von Zeit finden wir in dem biblischen Hauptwerk, das diesem Thema gewidmet ist, nämlich im Prediger Salomo. Im Anfangskapitel sieht der Prediger die Zeit als eine vergebliche Wiederholung, – als einen Grund für Müdigkeit und Desillusionierung:

Es ist alles ganz eitel, sprach der Prediger,
es ist alles ganz eitel.
Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe,
die er hat unter der Sonne?
Ein Geschlecht vergeht,
das andere kommt;
die Erde aber bleibt immer bestehen.
Die Sonne geht auf und geht unter
und läuft an ihren Ort,
dass sie dort wieder aufgehe.
Der Wind geht nach Süden
und dreht sich nach Norden
und wieder herum an den Ort, wo er anfing.
Alle Wasser laufen ins Meer,
doch wird das Meer nicht voller;
an den Ort, an den sie fließen,
fließen sie immer wieder.
Alles Reden ist so voll Mühe,
dass niemand damit zu Ende kommt ...
Was geschehen ist, eben das wird hernach sein.
Was man getan hat, eben das tut man hernach wieder,
und es geschieht nichts Neues unter der Sonne.

(Pred 1,2–9).

Insgesamt gesehen ist jedoch die biblische Sicht der Zeit weniger feindlich als die oben zitierte. Der Prediger Salomo selbst verbindet in einer späteren Passage seiner Schrift die Zeit mit Schönheit und Ewigkeit: *Denn ein jegliches hat seine Zeit, und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde ... Er hat alles schön gemacht zu seiner Zeit, auch hat er die Ewigkeit in ihr Herz gelegt; nur dass der Mensch nicht ergründen kann das Werk, das Gott tut, weder Anfang noch Ende.* (Pred 3,1;11)

Im Neuen Testament wird diese positive Sicht von Zeit bestätigt. Die Zeit ist erfüllt (Mk1,15): Zeit ist nicht bedeutungslos, sondern zielstrebig; Christus kommt in der Fülle der Zeit. Zeit ist alles andere als sinnlos oder zufällig, sondern etwas, das „der Vater in seiner Macht bestimmt hat" (Apg 1,7).

Paulus spricht von der „angenehmen Zeit" oder der Gnadenzeit Gottes (2 Kor 6,2); Zeit kann sinnvoll genutzt – „ausgekauft" – werden (Eph 5,16). Gott hat die Zeitalter oder Äonen von Zeit gemacht (Hebr 1,12), und er ist der König der Zeitalter (1 Tim 1,17). Es gibt keinen Zweifel über diese biblische Sicht: Zeit ist Teil der Schöpfung Gottes und als solche „sehr gut" (Gen 1,31).

Die Spaltung der Welt der Zeit

Wenn wir die Schönheit der Zeit voll würdigen wollen, müssen wir zwei grundlegende Wahrheiten im Blick behalten.

Erstens: Zeit und Ewigkeit sind nicht gegensätzlich, sondern wechselseitig voneinander abhängig; nicht sich wechselseitig ausschließend, sondern einander ergänzend.

Zweitens: Der Sinn der Zeit läßt sich nur finden in der Beziehung, in personaler Gemeinschaft, im Antworten auf und Offensein für andere. Zeit kann nicht in privater Begrifflichkeit als bloße Reflexion menschlicher Endlichkeit und Begrenzung unserer Freiheit interpretiert werden, sondern sie ist positiver Ausdruck dessen, was es bedeutet, eine Person zu sein, – eine unentbehrliche Vorbedingung menschlicher Freiheit und Liebe. Was die beiden Grundwahrheiten betrifft, so liegt der Schlüssel für das richtige Verständnis von Zeit in der Inkarnation Christi.

Zeit und Ewigkeit sind keine Gegensätze. Wenn Spinoza behauptet, „Ewigkeit kann nicht durch Zeit definiert werden, noch in irgendeiner Beziehung zu ihr stehen"[4], so ist mindestens der zweite Teil dieses Satzes zu hinterfragen. In der Tat: die Inkarnation bedeutet genau dies: „eine Kreuzung des Zeitlosen mit der Zeit", um T. S. Eliots Formulierung aus *The Four Quartets*[5] zu benutzen. Wie er es in *„The Rock"* ausdrückt, ist Christi Geburt ein Ereignis, das innerhalb der Zeit geschieht und doch die Zeit verwandelt:

Dann kam, zu einem vorherbestimmten Zeitpunkt, ein Augenblick in der Zeit, unter der Zeit,
Ein Augenblick, nicht zeitlos sondern zeithaft, in dem was man Geschichte nennt: der die Zeitlichkeit durchschnitten und zweigeteilt hat,
ein Augenblick in der Zeit, doch nicht unter der Zeit,
Ein Augenblick in der Zeit, und doch wurde die Zeit erst erschaffen darin,
denn dieser Augenblick gab ihr den Sinn, ohne den die Zeit sich nicht ereignet.[6]

„Die Welt der Zeit durchschneiden und in zwei Teile teilen": Eliots Punkt ist sehr deutlich umschrieben im apokryphen Protevangelium oder Buch Jakob, wo Joseph davon spricht, dass die Zeit im Moment der Geburt Jesu still stand:

Ich aber, Joseph, ging umher und ging doch nicht umher, und ich blickte hinauf in die Luft und sah die Luft erstarrt. Und ich blickte hinauf zum Himmelsgewölbe, und ich sah es stillstehen, und die Vögel des Himmels unbeweglich bleiben. Und ich blickte auf die Erde, und ich sah eine Schüssel stehen und Arbeiter darum gelagert, und ihre Hände in der Schüssel: Aber die Kauenden kauten nicht, und die etwas aufhoben, hoben nichts auf, und die etwas zum Munde führten, führten nichts zum Munde, sondern alle hatten das Angesicht nach oben gerichtet. Und siehe, Schafe wurden umhergetrieben und kamen doch nicht vorwärts, sondern standen still; und der Hirte erhob die Hand, sie mit dem Stecken zu schlagen, aber seine Hand blieb oben stehen. Und ich blickte auf den Lauf des Flusses, und ich sah die Mäuler der Böcke darübergehen und nicht trinken. Dann aber ging alles auf einmal wieder seinen Gang.[7]

Was in höchstem Maße in Bezug auf die Zeit der Inkarnation gesagt werden kann, gilt mindestens potentiell für jeden Moment der Zeit. Im Zeitpunkt der Inkarnation schneidet die Ewigkeit die Zeit auf eine einzigartige Weise. Aber grundsätzlich ist jeder Moment der Zeit offen für die Ewigkeit; zu jedem Zeitpunkt ist es möglich, dass die Ewigkeit in den zeitlichen Ablauf hereinbricht, dass sie Zeit annimmt und sie so verwandelt. Die Ewigkeit liegt nicht einfach außerhalb der zeitlichen Momente, sondern im Herzen eines jeden Zeitpunkts; und diese Ewigkeit, die innerhalb der Zeit präsent ist, gibt der Zeit ihren wahren Wert. „Ewigkeit ist ebenso sehr in der Zeit, wie sie über der Zeit ist," schreibt ein zeitgenössischer rumänischer orthodoxer Theologe, Erzpriester Dumitru Staniloae, der sich besonders intensiv mit der christlichen Bedeutung von Zeit befasst hat.[8]

Plato war nicht fern von der Wahrheit, wenn er Zeit als ein bewegliches Abbild der Ewigkeit bezeichnete.[9] Zeit und Ewigkeit – und parallel dazu Raum und Unendlichkeit – widersprechen sich nicht, sondern ergänzen einander. Zeit und Raum sind zwar Modalitäten der Schöpfungsordnung, aber sie wurzeln in Gottes ewigem, unerschaffenem Leben und finden auch dort wieder ihre Erfüllung. Zwischen Zeit und Ewigkeit besteht – so die Formulierung des französischen orthodoxen Autors Olivier Clément – ein Ehevertrag, *un rapport proprement nuptial.*[10] In den Worten des Heiligen Maximos, des Bekenners: „Die inneren Prinzipien (logoi, „Gründe") der Zeit bleiben in Gott".[11] Oder wie Staniloae schreibt: „Die göttliche Ewigkeit trägt in sich selbst die Möglichkeit von Zeit, während die Zeit in sich selbst die Möglichkeit zur Teilhabe an der Ewigkeit trägt." Ewigkeit ist der Zeit zugewandt und will ihr begegnen; und die Zeit, die von der Ewigkeit aufgenommen wird, wird nicht vernichtet, sondern verklärt.

Zeit als Freiheit zur Liebe

Wenden wir uns nun unserem zweiten Punkt zu. In christlicher Perspektive ist die Zeit eines der Mittel, durch die Gott unsere geschaffene menschliche Freiheit hervorruft und garantiert, unsere Freiheit zu lieben. Der Begriff der Freiheit –

sowohl der göttlichen als auch der menschlichen Freiheit – ist fundamental für die christliche Lehre von der Schöpfung. „Nur in Freiheit ist Gott wahrhaft gegenwärtig und handelnd", sagt Berdjajew. „Allein die Freiheit sollte als etwas anerkannt werden, das geheiligte Qualität besitzt".[12] Wie auch Kierkegaard mit Recht betonte: „Die großartigste Sache, die Menschen gewährt ist, ist die freie Wahl, die Freiheit."[13] Gott schuf die Welt in Freiheit, und es war sein Wille, dass die Wesen, die er nach seinem Bild formte, auch frei sein sollten. Als ein trinitarischer Gott, ein Gott der wechselseitigen interpersonalen Liebe, wollte er, dass wir Menschen unsererseits mit ihm verbunden sein sollten in einer Beziehung gegenseitiger Liebe. Gegenseitige Liebe setzt jedoch Freiheit voraus, denn wo es keine freie Wahl gibt, kann es keine Liebe geben. Liebe lässt sich nicht erzwingen, sondern kann nur freiwillig geübt werden. Gott kann alles tun, – nur eines nicht: Er kann uns nicht zwingen, ihn zu lieben. Liebe kommt immer als ein Angebot, das die geliebte Person einlädt, in Freiheit zu antworten.

Indem er auf diese Weise eine Welt von Personen schuf, die fähig sind, in Freiheit seine Liebe zu erwidern, begrenzte Gott in einem gewissen Maß die Ausübung seiner Allmacht. Er zog sich sozusagen von seiner Schöpfung zurück und „distanzierte" sich, um seinen Geschöpfen Raum zur Liebe zu geben. Schöpfung beinhaltet eine göttliche Selbstbegrenzung, die der jüdische Kabbalist Isaac Luria (16. Jh.) *zimzum* nannte, „Kontraktion" oder „Konzentration".[14] Indem er so freie Personen zur Existenz brachte, die die Möglichkeit haben, ihn zu verwerfen, ging Gott unvermeidbar ein Risiko ein. Aber wenn er dieses Risiko nicht eingegangen wäre, hätte es ein Universum ohne Liebe gegeben. Vladimir Lossky hat es so ausgedrückt: „Dieses göttliche Risiko, das der Entscheidung, Lebewesen nach Gottes Bild und Ähnlichkeit zu erschaffen, inhärent war, ist der Gipfel der Allmacht – oder genauer ein Überschreiten dieses Gipfels in freiwillig angenommener Machtlosigkeit...Wer kein Risiko eingeht, liebt nicht."[15]

Diese Risikonahme oder *kenosis* auf Seiten Gottes, die mit der Schöpfung begann, erreichte ihren vollen Ausdruck in der Inkarnation. Indem der himmlische Schöpfer sich entschied, ein Geschöpf zu werden, begab er sich in die Situation völliger Verwundbarkeit und damit in die völlige und vorbehaltlose Solidarität mit uns Menschen in unserem Schmerz und unserer Gebrochenheit. Es war sein Wille, unsere Erlösung nicht durch irgendeine Ausübung transzendenter Macht zu bewirken, sondern durch die völlige Machtlosigkeit in seiner inkarnierten Gestalt: „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig" (2 Kor 12,9). Das genau ist das höchste Paradox der Christologie: Gott ist niemals so stark, wie wenn er am schwächsten ist, niemals so wahrhaft göttlich, wie wenn er sich selbst entäußert. Der Heilige Gregor von Nyssa sah das sehr klar: „Die Tatsache, dass die allmächtige Natur fähig gewesen sei, zu dem erniedrigten Zustand der Menschlichkeit herabzusteigen, bietet einen klareren Beweis von Macht als große und übernatürliche Wunder ... Sein Abstieg in unsere Niedrigkeit ist der höchste Ausdruck seiner Macht."[16] Nestorius betonte das Gleiche: „Alle Größe wächst groß durch Selbsterniedrigung, nicht durch Selbsterhöhung."[17] Und der Grund, warum es Gott gefiel, uns nicht durch Zwang, sondern mit unserer freiwilligen Zustimmung zu retten, liegt darin, dass er uns liebt und deshalb möchte, dass wir frei sind.

In diesem Kontext von Freiheit und Liebe können wir den Sinn von Zeit am besten erfassen. Zeit ist ein Teil der „Distanzierung" oder „Kontraktion" auf Seiten Gottes, die es uns Menschen ermöglicht, in Freiheit zu lieben. Es ist sozusagen der Zwischenraum, der es uns ermöglicht, uns ohne Zwang und auf Grund eigener Wahl auf Gott zuzubewegen. „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an", sagt Christus; „wenn jemand meine Stimme hören wird und die Tür auftut, zu dem werde ich hineingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir" (Offb 3,20). Gott klopft an, aber er bricht die Tür nicht auf; er wartet darauf, dass wir ihm öffnen. Dieses *Warten* auf Seiten Gottes macht genau das Wesen von Zeit aus; oder wie Staniloae es formuliert: „Für Gott bedeutet Zeit die Dauer des erwartenden Wartens zwischen seinem Anklopfen und unserem Akt des Öffnens." Gott appelliert an die menschliche Freiheit: „Wen soll ich senden? Wer will unser Bote sein?" Danach wartet er auf die freiwillige Antwort von unserer Seite: „Ich aber sprach: Hier bin ich, sende mich!" (Jes 6,8). Zeit ist das Intervall zwischen Gottes Ruf und unserer Antwort. Wir Menschen brauchen dieses Intervall der Zeit, um in Freiheit Gott und einander zu lieben; ohne dieses Intervall könnten wir uns nicht in den Dialog der Liebe begeben.

Auf der Ebene der ungeschaffenen göttlichen Freiheit ist die wechselseitige Liebe der Trinität ein Ausdruck des *totum simul,* der ewigen Gleichzeitigkeit, und so ist sie ohne irgendein Zeitintervall. Aber auf der Ebene der geschaffenen menschlichen Freiheit muss Liebe gelernt werden; und Lernen braucht Zeit, wie wir an dieser Universität nur zu gut wissen. Blake hat unseren menschlichen Zustand in seinen *Liedern der Unschuld und Erfahrung* gut beschrieben:

Und wir leben auf Erden nur kurze Zeit,
bis ertragen wir können der Liebe Licht.[18]

Zeit ist also eine äußerst wichtige Dimension unserer geschaffenen Personhaftigkeit, der „Lebensraum", der es uns ermöglicht, Liebe zu wählen. Es ist die Zeit, die es uns ermöglicht, Gott aus eigener freier Entscheidung zu antworten, die unsere Liebe befähigt zu reifen, und die uns erlaubt, in der Liebe zu wachsen. Raum muss ähnlich verstanden werden: als Ausdruck von Gottes Selbstdistanzierung, damit wir ihm frei und in Liebe Antwort geben können. Staniloae sagt: Raum gibt uns die Möglichkeit der „freien Bewegung ... die Freiheit, sich zu nähern oder sich zu entfernen". Ohne Zeit und Raum können wir nicht das „Zwischen" erfahren, dass das Ich und das Du in Liebe vereint.

Wenn wir in unserem täglichen Leben im allgemeinen Zeit ganz anders wahrnehmen, nicht als etwas, das Beziehung stiftet, sondern als etwas, das trennt, nicht als etwas, das frei macht, sondern das unsere Freiheit beeinträchtigt, dann liegt das daran, dass wir Teil einer gefallenen Welt sind, in der Zeit mit Sterblichkeit und Tod vernetzt ist. Aber auch in einer gefallenen Welt hat Zeit ihren schöpfungsmäßigen Sinn nicht total verloren; auch in der gefallenen Welt nehmen wir noch einen Schimmer von ihrem ursprünglichen Sinn als geschenkte Zeit und als fortdauerndes Wunder wahr. Und weil es sich um Gottes gute und schöne Schöpfung handelt, geht es nicht darum, Zeit zu verachten oder zu ignorieren, sondern sie zu versöhnen. Unser Ziel ist nicht die Zeitlosigkeit, sondern die verklärte Zeit. Es ist richtig, dass in der Apokalypse der Engel verkündet: „Es soll hinfort keine Zeit

mehr sein" (Offb 10,6), – aber die Zeit, die abgetan werden soll, ist die gefallene Zeit, die Zeit des Todes (vgl. Offb 21,4). Denn die Apokalypse sieht auch im himmlischen Jerusalem „mitten auf dem Platz und auf beiden Seiten des Stromes Bäume des Lebens, die tragen zwölfmal Früchte, jeden Monat bringen sie ihre Frucht, und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker" (Offb 22,2). Das kann nur bedeuten, dass in dem kommenden Reich Gottes der Rhythmus der zyklischen Zeit nicht abgeschafft, sondern transformiert werden wird.[19]

Wenn die Bedeutung der Zeit in Beziehung und Liebe liegt, dann folgt daraus, dass Zeit nicht einfach das ist, was mechanisch von Uhr und Kalender gemessen werden kann. Wahre Zeit bedeutet Leben, persönlich und existentiell, das nicht von bloßen Abläufen, sondern von Intentionen geleitet wird. Wahre Zeit ist eher *kairos* als *chronos,* nicht bestimmt durch ein mechanisch schwingendes Pendel, sondern durch unvorhersagbare, aber entscheidende entscheidungsträchtige Momente, – Momente der Offenbarung, gefüllt mit Sinn, wenn die Uhr still steht, wie es Joseph im *Protevangelium* erlebt hat, und wenn die Ewigkeit in die Zeit hereinbricht. Zeit ist nicht einfach ein feststehendes, nicht veränderbares Schema, das uns von außen her auferlegt wird, sondern es kann von innen her wiedergeschaffen und als ein Ausdruck unseres inneren Selbst genutzt werden. Wir sind in der Zeit, aber die Zeit ist auch in uns. Wir sprechen von „Zeitverschwendung", von „Zeit totschlagen"; aber lasst uns auch die positiven Redewendungen ernst nehmen wie z.B. „Zeit schaffen", „Zeit geben", „Zeit sparen".

Ohne Sinn gibt es keine Zeit

Während meiner Reflexionen über die Zeit haben Sie vielleicht wahrgenommen, dass ein Übergang stattgefunden hat. Während ich versuchte, die Frage zu beantworten „was ist Zeit?", wurde ich dazu geführt, nicht nur über Zeit als solche zu sprechen, sondern über Personhaftigkeit, Freiheit und Liebe. Wenn Zeit abstrakt diskutiert und als eine Sache für sich selbst behandelt wird, erweist sich das Thema als eher verwirrend als erleuchtend. Der Heilige Augustin hat diese uns vertraute Schwierigkeit so formuliert: „Was also ist die Zeit? Wenn niemand es mich fragt, so weiß ich es; will ich dem Fragenden es auseinandersetzen, weiß ich es nicht".[20]

Wir können das Wesen der Zeit nur dann zu verstehen beginnen, wenn wir eine ganze Reihe anderer Themen auch in Betracht ziehen: z.B unsere Erfahrung von Wachstum und Niedergang, von Beziehungen und unsere Erfahrung antworten zu lernen. „Ohne Sinn gibt es keine Zeit": d.h. es gibt nicht so etwas wie absolute Zeit. Denn jede Art von Zeit ist bezogen auf Personen und ihre innere Erfahrung. Zeit wird nur dann durchsichtig, wenn man sie im gesamten Kontext des Lebens (und des Todes) betrachtet, – tatsächlich sind die zwei Begriffe „Zeit" und „Leben" in vielerlei Hinsicht grundsätzlich austauschbar.

Sowohl im Blick auf die Uhr als auch auf die persönliche Zeit ist es Zeit für mich, zum Ende zu kommen. Wir haben herausgefunden, dass es die Inkarnation ist, die uns einen Schlüssel zum Verständnis von Zeit gibt. Als „der Moment in und außerhalb der Zeit", wie es Eliot formuliert[21], zeigt sie uns die Interdependenz von Zeit und Ewigkeit. Nur *sub specie aeternitatis* erwirbt die Zeit ihre authentische

Resonanz und Tiefe. Und die Inkarnation als ein Akt der Liebe, gerichtet an die menschliche Freiheit, weist darauf hin, wie Zeit verstanden werden muss: als persönliche Beziehung, als Reziprozität und Dialog. Zeit, ob wir sie nun als Kreislauf, als linear oder als Spirale verstehen, ist weder Totengräber noch Gefängniswärter, sondern Garantin unserer menschlichen Personhaftigkeit und Beschützerin von Freiheit und Liebe.

In der göttlichen Liturgie gibt es zwei Momente, die diese Aspekte von Zeit zum Ausdruck bringen. Der erste ist da, wenn der Zelebrierende unmittelbar vor dem Eröffnungssegen mit den Worten der Engel zur Inkarnation sagt: „Ehre sei Gott in der Höhe, und Friede auf Erden ..." (Lk 2,14); und dann sagt der Diakon zu ihm: „Es ist Zeit, dass der HERR handelt" (Ps 119,126).

Das ist der Aufruf an die Zeit, offen zu sein hin zur Ewigkeit. Die Zeit ist erfüllt, wenn Gottes Ewigkeit, Gottes Handeln in den zeitlichen Ablauf einbricht, wie es vor allem zum Zeitpunkt von Christi Geburt in Bethlehem geschah und wie es bei jeder Eucharistie geschieht.

Der zweite Moment wird unmittelbar vor dem Glaubensbekenntnis aktuell, wenn der Diakon zur Gemeinde sagt: „Lasst uns einander lieben ..." und wenn die Gemeinde mit dem Glaubensbekenntnis ihren Glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist bestätigt. Das genau ist der Sinn von Zeit: wechselseitige Liebe nach dem Abbild der Trinität.

Bischof Kallistos von Diokleia

Übersetzung aus dem Englischen: Gerhard Hoffmann

ANMERKUNGEN

1 Philip Larkin, *Collected Poems,* London/Boston 1988, 67.
2 Aristoteles, Physik IV, 14 (223b29).
3 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 8 (PG 3, 704 D). Zum Symbolgehalt der Spirale, siehe Jill Purce, *The Mystic Spiral: Journey of the Soul,* London 1974.
4 Spinoza, Ethics, Part V, proposition XXIII, note: trans. A. Boyle (Everyman's Library: London 1910), 214. Quoted in Maurice Nicoll, *Living Time and the Integration of Life,* London 1984, 132.
5 T.S. Eliot, „The Dry Salvages". *The Complete Poems and Plays,* London 1969, 189–90.
6 T.S. Eliot, Gesammelte Gedichte. *Chöre aus „The Rock",* Frankfurt am Main 1988, 263.
7 Apokryphen zum Alten und Neuen Testament. *Das Protevangelium des Jakobus.* Hg. und eingeleitet von Alfred Schindler, Zürich ^{3}1989, 427–428.
8 Staniloae diskutiert Zeit und Raum im ersten Band seiner Teologia dogmatica ortodoxa (3 Bde., Bukarest 1978), 172–213.
9 Cf. Plato, *Timaeus* 37 d.
10 Olivier Clément, Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe, Neuchâtel/Paris 1959, 54.
11 Maximos Confessor, *Ambigua* (PG 91, 1164B).
12 Nicolas Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography,* London 1950, 46.
13 Søren Kierkegaard, *Journals,* trans. A. Dru, London/Princeton 1938, 372 (translation adapted).

[14] Siehe Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes,* München 1980, 124–127.
[15] Vladimir Lossky, In the Image and Likeness of God, Crestwood 1974, 214.
[16] Gregor von Nyssa, *Oratia catechetica magna,* (PG 45).
[17] Nestorius, *The Bazaar of Heracleides,* Oxford 1925, 69 (translation adapted).
[18] *William Blake,* Lieder der Unschuld und Erfahrung, Frankfurt am Main 1975.
[19] Cf. Clément, op. cit., 72.
[20] Augustin, *Confessiones,* 11. Buch, Kapitel 14.
[21] T.S. Eliot, „The Dry Salvages", op. cit., 190.

Das liturgische Jahr – Gestaltete Zeit

Eine Gedankenskizze

Geschichte

Die ersten christlichen Gemeinden fanden sich zusammen in der Erinnerung an den Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Das Zentrum war dabei, wie aus der Apostelgeschichte hervorgeht (Apg 2,42), die Lehre der Apostel, das „Brotbrechen" (d.h. das Abendmahl) und das Gebet. Diese frühen Gottesdienste waren nicht an eine bestimmte Zeit gebunden, dennoch bildete sich bald ein besonderer Tag heraus: der erste Tag der Woche als Tag des Gedächtnisses an die Auferstehung Jesu Christi. Bis ins 4. Jahrhundert war er interessanterweise nicht der Ersatz für den Sabbat als Ruhetag. Erst unter Konstantin wurde der Sonntag staatlich angeordneter Ruhetag, zu dessen Begründung man sich auf das Sabbatgebot berief.[1] Damit hatte sich ein gewisser Wochenrhythmus herausgebildet, der noch dadurch verstärkt wurde, dass zwei Tage der Woche als Fastentage eine besondere Prägung erhielten: der Mittwoch als Beginn des Leidens Jesu und der Freitag als Todestag Jesu. Damit war so etwas wie eine „Kirchenwoche" entstanden, noch nicht aber das, was wir in den meisten Kirchen als Kirchenjahr heute kennen. Die spezifische Prägung bestimmter Zeiten des Jahres entwickelte sich erst im Laufe der Zeit nach und nach. Im 2. Jahrhundert kam es zu einer jährlichen Begehung des Osterfestes. Hier handelt es sich wohl um einen Rückgriff auf die jüdische Tradition: Da das Osterfest inhaltlich eng mit dem Passahfest verknüpft ist, das in der jüdischen Gemeinde auch einmal im Jahr gefeiert wurde, legte es sich nahe, auch die Auferstehung Christi einmal im Jahr zu begehen.[2] Zunächst waren hier Tod und Auferstehung in einem gesehen, erst im Laufe der Zeit wurden beide Inhalte zeitlich getrennt: Die Tage vor Ostern waren von Buße geprägt und als Fastenzeit gestaltet, während mit Ostern selbst eine 50tägige Freudenzeit beginnt, die mit dem Pfingstfest (Pentekoste = 50. Tag) endet. Auch Himmelfahrt wurde erst später (seit dem 4. Jh.) als eigenes Fest gefeiert, zu Beginn war der Aspekt der Erhöhung Christi mit im Osterfest enthalten.

Auch ein weiteres Fest erhielt erst später besonderes Gewicht im Kirchenjahr: der Tag der Geburt Jesu. Vermutlich wurden zuerst im 3. Jahrhundert in Ägypten

die Geburt und die Taufe Christi in einem Fest am 6. Januar gefeiert. Später wurden beide Aspekte getrennt: die Geburtsfeier wurde auf den 25. Dezember verlegt, der römischen Tradition folgend, während die Taufe der Schwerpunkt des 6. Januar blieb, der als „Epiphaniasfest" (Fest der Erscheinung des Herrn) gefeiert wurde. Ausnahme ist heute nur die armenisch-orthodoxe Kirche, die noch die uralte Tradition beibehalten hat, Geburt und Taufe gleichzeitig am 6. Januar zu feiern. Parallel zur Fastenzeit vor Ostern bildete sich dann auch hier eine Fastenzeit vor Weihnachten heraus.

Neben dem Kirchenjahr entwickelte sich auch eine liturgische Gestaltung jedes einzelnen Tages. Bereits aus der Apostelgeschichte geht hervor, dass in den frühen Gemeinden bestimmte Stunden des Tages gottesdienstlich geprägt waren (Apg 2,15; 10,9; 3,1): die dritte, sechste und neunte Stunde. Auch hier ist zu vermuten, dass die Urgemeinde auf vorgegebene Einrichtungen der jüdischen Tradition zurückgriff: die Prägung des Tages durch verschiedene Gebete. Hieraus entwickelten sich die sogenannten Stundengebete, die heute vor allem in monastischen Gemeinschaften in den verschiedenen Kirchen gepflegt werden.

Zur Bedeutung des Kirchenjahres

Durch einen liturgischen Kalender, durch ein Kirchenjahr und die Stundengebete wird die Zeit, die dem Menschen gegeben ist, gestaltet. Sie bekommt eine bestimmte Prägung. Die Stundengebete strukturieren den Tag in der Weise, dass jeder Abschnitt des Tages in seiner Funktion (Morgen: Erwachen und Aufstehen; Mittag: Tagesarbeit; Abend: Ende des Tages) auf Gott hin ausgerichtet wird: Das Morgenlob ist der Dank für eine ruhige Nacht und für einen neuen beginnenden Tag. Das Mittagsgebet ist das Innehalten auf der Höhe des Tages inmitten der Tagesgeschäfte. Der Blick wird auf Christus ausgerichtet. Das Abendlob ist der Rückblick auf den vergangenen Tag und der Dank für das, was der Tag gebracht hat. Durch die jeweils wechselnden Schriftlesungen und durch wechselnde Antiphonen (Kehrverse beim Psalmgebet) werden die Tage aber gleichzeitig auch noch vom liturgischen Jahr geprägt. Im liturgischen Jahr wird die Heilsgeschichte liturgisch, d.h. durch die Auswahl von biblischen Texten auf symbolische Weise nachvollzogen. Die Jahreszeiten und damit jeder einzelne Tag innerhalb einer Jahreszeit bekommen dadurch eine geistliche Prägung: sie sind nicht mehr vom Zyklus der Natur bestimmt, sondern werden mit der Heilsgeschichte verbunden und durch sie geprägt. Dies hat eine doppelte Funktion, deren beide Aspekte eng miteinander verknüpft sind: Zunächst dient die Struktur des Kirchenjahres als Hilfe zur Lektüre und Meditation der Heiligen Schrift und vor allem des Evangeliums. Es gibt der Lektüre der Hl. Schrift eine gewisse Systematik. Gleichzeitig erhält die Zeit eine bestimmte Prägung: die Adventszeit ist geprägt von Besinnung, Buße und verhaltener Vorfreude auf das Weihnachtsfest, an dem die Freude über das in der Dunkelheit erschienene Licht im Vordergrund steht. Die Fastenzeit vor Ostern dagegen ist geprägt von Bußernst und Umkehr, die aber immer von der Auferstehungshoffnung umfangen bleibt, bevor dann die strahlende Freude und der Jubel des Ostermorgens aufbricht. Die Zeit am Ende des Kirchenjahres ist geprägt vom Endzeit-

gedanken, führt aber gleichzeitig auch schon wieder auf den Advent eines neuen Kirchenjahres und auf die Vorfreude auf eine Geburt hin. Auf diese Weise wird jemand, der sich in diesen Ablauf der Zeit hineinstellt, ganz existentiell die verschiedenen Aspekte des Lebens mit Gott erleben. Die Heilsgeschichte wird die eigene Geschichte der Gläubigen. Das Kirchenjahr ist dazu gedacht, die Lektüre der Schrift nicht nur intellektuell aufzunehmen, sondern den Inhalt des Evangeliums zu erfahren und zu erleben. Die Gläubigen werden gewissermaßen in die Heilsgeschichte mit hineingenommen. Das Kirchenjahr ist eine Hilfe, seine Zeit auf Gott hin auszurichten, seiner Zeit eine heilsgeschichtliche Dimension zu geben und sie von Gott füllen zu lassen.

Mit dem liturgischen Jahr wurden in der christlichen Tradition zwei Dimensionen von Zeit miteinander verbunden: Die geradlinig, auf ein eschatologisches Ziel ausgerichtete mit der zyklischen, sich jedes Jahr wiederholenden Dimension. In diesem Sinne bekommt die Zeit in der Kirche eine spiralartige Ausrichtung. Der Grundgedanke ist der, dass der Mensch im Durchleben der Heilsgeschichte Jahr um Jahr die Verheißung Gottes besser versteht, sie verinnerlicht und sie dadurch immer mehr in die Welt hinaustragen kann, weil er selbst immer mehr von ihr erfüllt wird.

Die Rolle des Kirchenjahres heute

Nicht alle Kirchen in der Ökumene heute kennen ein ausgeprägtes liturgisches Jahr, aber eine gewisse Grundgestalt hat sich überall erhalten: Vor allem Ostern und Weihnachten werden in allen Kirchen gefeiert. Die „älteren" Kirchen haben im Laufe der Geschichte einen sehr ausgeprägten liturgischen Kalender entwickelt, so detailliert, dass er von Zeit zu Zeit von Überladungen gereinigt und verschlankt werden musste.

Heute hat vor allem im Westen das Kirchenjahr aufgrund der Entwicklung der modernen Welt immer mehr an Bedeutung verloren: Wer nicht mehr regelmäßig in den Sonntagsgottesdienst geht, fällt aus dem inneren Ablauf des kirchlichen Jahres heraus, da ihm oder ihr der Zusammenhang fehlt. Wie kann aber dann ein Kirchenjahr noch der Erfahrung Gottes dienen? Können gegebene zeitliche Abläufe überhaupt noch auf Gott hin ausgerichtet werden, oder wird das Kirchenjahr als veraltete Form in verstaubten Klöstern als interessantes geschichtliches Phänomen, das nur den Spezialwissenschaftler interessiert und keinen Bezug zum Leben hat, überdauern?

Das ist eine Herausforderung an alle Kirchen heute, die zusammenhängt mit der Grundherausforderung insgesamt, die die heutige Welt an die Kirchen stellt. Die hier vorgetragenen Gedanken bieten keine Lösung an, sondern wollen das Nachdenken gerade im Hinblick auf das Kirchenjahr anregen. Eine Beobachtung scheint mir dabei wichtig zu sein: In archaischen Kulturen finden wir ein vorwiegend zyklisches Zeitverständnis, während der lineare Aspekt vor allem im Judentum und dann im Christentum entwickelt wurde. Als das junge Christentum sich ausbreitete, hatte es in seiner Umwelt mit dem Vorrang einer zyklischen Zeitauffassung zu tun. Beide Aspekte verbanden sich in der Folge zu einer harmonischen Verbindung

im liturgischen Jahr. Die heutige Situation ist anders: Für den modernen Menschen steht der lineare Aspekt von Zeit viel stärker im Vordergrund: man hetzt von einer Sache zur nächsten, versucht beruflich „weiterzukommen", es geht überall um ein „immer mehr", „immer besser", „immer schneller". Es geht um „Fortschritt". Innezuhalten oder eine Sache noch einmal vertieft durchzugehen – wer hat noch dafür Zeit? Der Naturzyklus ist in der modernen Gesellschaft kaum noch wahrnehmbar, abgesehen von jahreszeitlichen Schwankungen der Sonneneinstrahlung und des Wetters vor allem in nördlichen Gebieten. Der zyklische Aspekt von Zeit ist nur noch erfahrbar im Geschäftsbereich: Jahreszeiten sind geprägt durch die Schaufensterauslagen und erfahrbar in immer wiederkehrenden Pflichten wie dem Ausfüllen der Steuererklärung oder dem Rhythmus der Schuljahre. Die Verbindung von zyklischem und linearem Aspekt wird vom Leistungs- und Karrieredenken überlagert. D.h. die lineare Zeitwahrnehmung, die vom Judentum und vom Christentum eingebracht wurde, hat sich von ihrem Ursprung abgelöst und ist säkularisiert. Das hat zur Folge, dass jeder Versuch einer Wiederbelebung des Kirchenjahres, der demgegenüber den zyklischen Aspekt hervorhebt, entweder archaisch wirken muss, oder aber theologisch dem Verdacht einer Nähe zu Naturreligion und Esoterik ausgesetzt ist. Gleichzeitig muss auch festgehalten werden, dass das liturgische Jahr sicher zu allen Zeiten der Schwierigkeit ausgesetzt war, dass das durchschnittliche Gemeindeglied unmöglich einem solchen Rhythmus mit all seinen Anforderungen folgen konnte. Aus diesem Grunde hat sich das Stundengebet nicht zufällig nur in Klöstern erhalten und ebenso hat sich nicht zufällig eine Spaltung zwischen sogenannten Laien und Klerikern vollzogen, die so weit ging in manchen Fällen, dass theologisch die Möglichkeit eines stellvertretenden Betens bzw. Lebens vor Gott erfunden wurde. Die Bedeutung des Kirchenjahres darf deshalb auch nicht überhöht werden.

Dennoch scheint mir das Nachdenken über das Kirchenjahr und die christliche Gestaltung von Zeit angebracht zu sein, vor allem im Hinblick auf die Beobachtung, dass viele Menschen auf der Suche nach religiösen Erfahrungen sind. Das Kirchenjahr bietet einen Ansatz für Antworten, der nicht allzuweit hergeholt werden muss. Dabei muss die Parallelität zwischen der Zeitwahrnehmung im säkularen Bereich und im Kirchenjahr herangezogen werden, in denen beide Male der lineare Aspekt überwiegt. Es stellt sich also nicht die Frage einer radikalen Neuerfindung des Kirchenjahres, sondern es stellt sich die Frage, wie der säkulare Zeitablauf mit dem kirchlichen in Verbindung gebracht werden kann, um die Heilsgeschichte auch in der heutigen Zeit erfahrbar werden zu lassen. Könnte z.B. der Beginn und/oder das Ende der Sommerferien liturgisch geprägt werden? Kann der Schulbeginn, das Schuljahrsende o.ä. stärker mit in den Kirchenjahresablauf einbezogen werden? An diesen Fragen wird allerdings auch gleichzeitig deutlich, dass das Kirchenjahr vielleicht stärker regional und kontextuell geprägt werden muss, um die säkularen Herausforderungen aufzunehmen. Sollte aber nicht gleichzeitig auch darüber nachgedacht werden, wie das überkommene Kirchenjahr besser in die heutige Zeit vermittelt werden kann? Müsste nicht z.B. Weihnachten wieder stärker als heilsgeschichtliches Ereignis gestaltet werden statt als Gottesdienst, der die Bedürfnisse nach Sentimentalität und Nostalgie befriedigt und damit zur

Folklore verkommt? Müsste nicht Ostern, das für die meisten der Anlass zu einem ersten Urlaub im Jahr geworden ist, wieder in seiner tiefen Bedeutung als eine Hoffnung für die Menschheit erschlossen werden? Die liturgische Gestaltung dieser Feste bietet Anlässe dazu. Es kommt nicht darauf an, Neues zu erfinden, sondern das Vorhandene neu zu gestalten und seinen Reichtum auszuloten und dazu zu nutzen, unsere Zeit zu prägen.

Zusammenfassung

Da es sich hier nur um eine Gedankenskizze handeln kann, werden diese Überlegungen nicht weiter ausgeführt. Deutlich scheint mir jedoch, dass durch ein Nachdenken über das Kirchenjahr auch heute noch und vielleicht gerade heute wichtige Anstöße für Suchende gewonnen werden können. Die Prägung der Zeit, die uns gegeben ist, prägt unser Denken und Tun, unsere innere Ausrichtung. Daher kann es Christen nicht gleichgültig sein, ob es ein Kirchenjahr gibt oder nicht.

Dagmar Heller

ANMERKUNGEN

1 Vgl. zu diesem Punkt wie zur folgenden Darstellung der Geschichte des Kirchenjahres auch Friedrich Kalb, Grundriss der Liturgik, München [3]1985; William Nagel, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Berlin 1962; Thomas J. Talley, The Origins of the Liturgical Year, Collegeville/Minnesota [2]1991; Alexander Schmemann, Introduction to Liturgical Theology, Crestwood/New York [3]1986.

2 Diese Verbindung zeigt sich auch in den Regeln zur Berechnung des Ostertermins, wie sie im 4. Jahrhundert allgemeingültig festgelegt wurden. Vgl. dazu meinen Aufsatz „Das Osterdatum – kirchentrennend?" in: ÖR 46/1997, 456–466.

Endzeiterwartung als Element des christlichen Fundamentalismus

Die Urgemeinde sammelte sich in Jerusalem und erwartete die baldige Wiederkunft ihres gekreuzigten Herrn. Endzeiterwartung gehörte als Wesensmerkmal zum Glauben der ersten Christinnen und Christen. Ihre Hoffnung wurde widerlegt. Schon Paulus sah sich vierzig Jahre nach Jesu Tod genötigt, die Parusie-Verzögerung theologisch zu erklären. Und auch die Evangelisten entschärften die Naherwartung: „Darum wachet, denn ihr wisst weder Tag noch Stunde!" (Mt 25,13). Mit seinem visionär-mysteriösen Blick in die Zukunft weckte der in Patmos lebende „Seher" Johannes zwar viele Bilder der letzten Tage; terminieren wollte aber auch er den pompösen letzten Machtkampf zwischen Gut und Böse, der der Wiederkunft Christi vorausgeht, nicht.

Die Spannung zwischen der oft auch geistlich schwer beklagenswerten Gegenwart und einer quasi paradiesischen Zukunft versuchen heutige fundamentalistische Christen aufzulösen, indem sie zurückkehren zu den urgemeindlichen Vorstellungen. Zwar müssen natürlich auch sie eingestehen, dass bislang die Wiederkunft ausgeblieben ist. Dennoch halten viele, vor allem im pfingstlerischen und charismatischen Umfeld, an der Überzeugung fest, die Wiederkunft des Herrn stehe nahe bevor. Spirituelle Erfahrungen im eigenen Umkreis wie Glossolalie, Prophetie und im wahrsten Sinne des Wortes umwerfende Segenshandlungen deuten sie als Zeichen der Endzeit. Vornehmstes Ziel bis zum Jüngsten Gericht ist die Mission. Hier nimmt, auch das ein Rückgriff auf urchristliche Zeiten, die Judenmission eine besondere Stellung ein. Erst wenn sich alle Juden zu Christus als dem Messias bekehrt hätten, stehe der Parusie des Herrn nichts mehr im Wege. Durch keineswegs durchweg aggressive Missionsmethoden wirken fundamentalistische Kreise wie die „Internationale Christliche Botschaft Jerusalem" auf ihr Ziel hin. Das Verhältnis von Christen und Juden – erst recht nach der Shoa – systematisch-theologisch in Frage zu stellen, liegt angesichts der Wirkkraft fundamentalistischer Denkmuster fern. Es kann nicht um einen theologisch und historisch bedachten gleichberechtigten Dialog zwischen Judentum und Christenheit gehen, sondern um die Gewinnung von sogenannten „messianischen Juden". Die „Liebe zu Israel", die viele fundamentalistische Christen freimütig bekennen, erschöpft sich nicht im Bezeugen der Messianität Jesu. Sie paart sich mit dem unverhohlenen politischen Einsatz für jene israelischen Kräfte, die Friedensgesprächen mit den Nachbarstaaten ablehnend gegenüberstehen.

Beobachtern drängen sich Zusammenhänge auf: Je mehr ekstatische Erfahrungen eine Gruppe macht, um so größer ist der Stellenwert, den Israel – und damit die Endzeiterwartung – einnimmt. Je weiter sich fundamentalistische Kreise von der Ökumene entfernen, desto größer ist die Gefahr einer unreflektierten Endzeit-„Theologie", die oft mit Ängsten Gläubige fasziniert. „Je mehr sich das apokalyptische Bewusstsein fundamentalistisch verfestigt und zu einem isolierten Merkmal der Frömmigkeit überhaupt wird", stellt der evangelische Weltanschauungsexperte Reinhard Hempelmann fest, „desto deutlicher unterliegt es einem Versektungsprozess." Die Zeugen Jehovas und das „Universelle Leben", aber auch Gruppen am Rande der Freikirchen gehören zu diesen Gruppen.

„Grübelt nicht nach, nehmt es an!"

In Deutschland gehört der Krefelder Prediger Ewald Frank zu denen, die die Klaviatur der theologisch verbrämten Endzeit-Vorstellungen perfekt beherrschen. „Wer die Gnade Gottes und das Wirken Gottes in gnädiger Weise ablehnt, das er gemäß seinem verheißenen Wort tut, hat Gericht verdient." „Das aktuelle Zeitgeschehen im Licht biblischer Prophetie besonders mit Israel", so war ein Vortrag in Berlin 1998 etwas holprig überschrieben. In Einladungs-Anzeigen wurde die Beantwortung einer brisanten Frage in Aussicht gestellt: „Stehen wir vor dem größten Ereignis – vor einer Wende in der Menschheitsgeschichte beim Übergang in das nächste Jahrtausend?" Missionar Ewald Frank beantwortete die Frage mit

bemerkenswerter Eindeutigkeit. „Wir stehen nicht nur vor dem Übergang in ein nächstes Jahrtausend. Ich garantiere Ihnen: Wir stehen vor dem Übergang, vor einer Wende in der Menschheitsgeschichte. Wir sind ganz nahe vor der Wiederkunft Jesu Christi unseres Herrn. Gott ist jetzt dabei, mit seinem Volk zu sprechen. Er ist jetzt dabei, uns die Augen zu öffnen. Denn unser Herr sagte, es werden Kriege und Kriegsgeschrei, Erdbeben und Hungersnöte ... – alles wird kommen." Und als ob er in die Köpfe seines Publikums blicken könnte, setzte Frank nach: „Grübelt doch nicht darüber nach. Glaubt es doch einfach. Nehmt es an. Es kommt von Gott. Und was von Gott kommt, kann doch kein Mensch erklären." Kritikern in den Bankreihen erteilte der Prediger unter Hinweis auf seine gottgemäße Lehre von vornherein eine harsche Abfuhr. Ewald Franks Anhängerschaft mag die Ausführungen für originell halten, für bislang einmalig und mit der allergrößten geistlichen Vollmacht ausgestattet, doch sind sie nur die aktuelle Variante einer jahrtausendelangen Tradition von Endzeit-Verkündigungen.

Wer ist die „Hure Babylon"?

Die Enttäuschung der ersten Christen, dass Jesus nicht so schnell wie erwartet wieder zu seinen Gläubigen kommen würde, musste überwunden werden. Viele Christen machten sich Gedanken darüber, wie es wäre, wenn Jesus wiederkehrt. Die Toten: würden sie dann aus ihren Gräbern steigen und an Jesu Seite sitzen? Würden nur die Guten dann bei ihm sein, diejenigen, die ein gottgefälliges Leben geführt haben? Und was geschieht mit denen, die Gottes Willen nicht getan haben? Der Gedanke an diese himmlische Selektion hatte zwei Folgen: Angst. Und den Antrieb, nach Gottes Geboten zu leben.

Auf dem Höhepunkt solcher Vorstellungen schrieb der Seher Johannes seine Sicht der Dinge auf. In beeindruckenden, an Dramatik kaum zu überbietenden Bildern schildert er in seiner „Offenbarung" die Geschehnisse am Ende der Zeiten. Furchterregende Gestalten, Kriege, Nöte, Kriegsheere, Blut und Geschrei – und mittendrin Jesus, der alle errettet, die an ihn glauben. Ein tausendjähriges Reich bricht herein, in dem ein Elend dem anderen folgt. Christen sind diesen Katastrophen entrückt. Mit ihnen baut Jesus später ein Reich auf, in dem Gott alle Tränen abwischen wird und weder Geschrei noch Jammer sein werden. Das Paradies auf Erden.

Zu allen Zeiten hat Johannes' Apokalypse Christen in den Bann gezogen. Die Bilder, die Johannes benutzte, machten es späteren Lesern leicht, die eigene Lebenswirklichkeit hineinzudeuten. Grausliche drachenartige Tiere, die aus dem Abgrund emporsteigen: sind das Kaiser, Nationen, Regierungen? Die sieben Posaunen, die Katastrophen ankündigen: Wie sind sie zu hören? Die Hure Babylons: Ist damit die Kirche gemeint? Welche Kirche?

Im Mittelalter trieb die apokalyptische Frömmigkeit ihrem Höhepunkt entgegen. Die Angst vor der Endzeit wurde bestimmend für das Glaubensleben jedes einzelnen. Bettelorden gründeten sich in dem Bewusstsein, zum standhaften und auserwählten Rest der Christenheit zu gehören. Kreuzzüge zielten darauf, Jerusalem zu

besetzen: den Nabel der Welt, an dem der Endkampf zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und Teufel stattfinden würde.

Schwärmerische Bewegungen verkündigten die Lehre von der nahen Endzeit in mitreißenden Predigten. Der Mönch Adso von Montier schrieb in einem Traktat die Vorstellungen auf. Drei Aspekte dieser apokalyptischen Sicht faszinieren bis heute viele Menschen: Zum einen die Rolle Israels am Ende der Zeiten; dann der Anti-Christ, der wie ein Wolf im Schafspelz daherkommt und das Böse will; und schließlich die Vorstellung, dass nur eine kleine Schar die Schrecken der Endzeit überstehen wird: die nämlich, die sich gottgemäß verhalten.

Seit der Reformation drängte die Kirche das apokalyptische Denken immer weiter aus ihren Reihen und ihrer Theologie heraus. Statt das Jüngste Gericht als geschichtliches Ereignis zu sehen, wurde es verinnerlicht. Der einzelne geriet mehr in den Blick. Seine Sünden, Verfehlungen, seine Glaubensstärke wurden zu individuellen Tugenden, die jeder einzelne vor Gott verantworten musste. Die allumfassende Gnade Gottes bekam stärkeres Gewicht als die zornige Vorstellung eines richtenden Gottes, der am Ende aller Tage mit seinen Gläubigen abrechnet. Himmel und Hölle gerieten zu Metaphern. Bis heute.

Apokalyptische Rufer gab es aber weiterhin. Am Rande der Kirchen mahnten sie immer wieder zur Wachsamkeit angesichts des nahen Weltendes. Trotz – oder gerade wegen? – drastischer Schilderungen der Endzeitschrecken fanden sie immer wieder Anhänger.

Das apokalyptische Schema gab ihnen genug Stoff dafür. Seuchen, Erdbeben, Hungerperioden: Immer wieder mussten diese Nöte herhalten als Beweise für das nahe Ende. Im Mittelalter war es die Pest – in heutiger Zeit ist Aids das in der Johannesoffenbarung vorhergesagte Zeichen der Endzeit. Die „Hure Babylon": Einst wurde die katholische Kirche so beschimpft und der Papst als Antichrist gebrandmarkt – heute sehen viele Apokalyptiker den Ökumenischen Rat der Kirchen als endzeitliche „Hure Babylon".

Was Aids mit Sodom und Gomorrha zu tun hat

„Die große Hure ist die abgefallene Kirche, die gelobt hatte, Jesu Eigentum zu sein und mit der Welt Ehebruch treibt. Wir können auch sagen: die Hure ist das Sinnbild der verweltlichten Religion. Sie verkörpert die ganze Untreue." So sieht es Kurt Quadflieg, Autor des Buches „Sodom und Gomorrha heute – im Vorfeld der Apokalypse". „Man spürt es überall, wie der Hauch der Hölle bereits über die Erde streift und diese Welt mit atemberaubendem Tempo ihrem Ende zugeht." Mit diesen Worten wirbt der Klappentext des in einem „Missionsverlag" erschienenen Buches um Käufer. Sämtliche aus fundamentalistischer Sicht als Sünden gedeuteten gesellschaftlichen Entwicklungen prangert Quadflieg an. Sein Buch will „ein erschütterndes und aktuelles Sittenbild unserer Tage" sein – und ist (doch nur) ein Kompendium jenes biblisch verbrämten Moral-Messstabes, der am fundamentalistischen Rand der Kirchen gilt.

Als Bilder für die Situation der Welt hat Quadflieg zwei biblische Geschichten gewählt, in denen Gott die Menschen wegen ihrer Sünden straft: die Sintflut und

die Geschichte von Sodom und Gomorrha. Sie seien Szenarien, die an die Schrecken der Endzeit erinnern, meint Quadflieg. Die Laster, die zu diesen göttlichen Gerichtshandlungen einst geführt haben, seien denen ähnlich, die die heutige Gesellschaft heimsuchen. Quadfliegs diffamierende Ansichten sind offensichtlich in seiner tiefen Betroffenheit über die „Missstände" begründet: Auch die Geistlichkeit habe in zunehmendem Maße Abschied vom Christentum genommen. Sie fördere „ökumenische Einheitsbestrebungen für eine antichristliche Weltreligion" und würde damit die Kirche in Gefahr bringen, „zu einer Institution Satans zu werden". „Landessynoden votieren für Abtreibung, Bischöfin toleriert Homosexualität; Verbrüderung mit dem Islam; Tiergottesdienste; Yoga-Abende als ‚Passionsandachten'; Superintendent präsentiert sich bei Urlaubsseelsorge im ‚Adamskostüm'; Kirchenredakteur produziert Pornofilme für das Fernsehen; lesbische Frauen leiten EKD-Bildungsstätte." „Totale Sex-Emanzipation" habe inzwischen „sämtliche Hemmschwellen überschritten". „Alle möglichen Formen wilder Lustbarkeit und pervertierter Unterhaltungsspiele" würden praktiziert; Folge der „Sünde der Homosexualität" sei die „Geisel Gottes Aids", der „Kinder-Holocaust" Abtreibung fordere jährlich 300 000 Opfer. Alles in allem: „Es gibt nicht eine Schlechtigkeit Sodoms, die heute nicht in jeder Stadt unseres Landes ausgeübt wird." Der Unterschied: Zu jenen Zeiten hatten die Menschen noch nicht die Bibel. Die „Sodoms-Zeichen" seien alle vorhanden, nun steht die Endzeit vor der Tür. Die Flut wird kommen, die Zerstörung der Sündenpfuhle auch. Was tun? „Die Arche Noah hatte nur eine Tür", versucht Quadflieg, Hoffnung zu machen: „Auch heute gibt es eine Tür zur Errettung, und diese Tür ist Jesus."

Nicht als Sintflut, wohl aber als „Warnzeichen des Allmächtigen" bezeichnete die Evangelische Vereinigung für Bibel und Bekenntnis in Baden die Herbststürme und Hochwasser des Herbstes 1998. Der Grund dafür sei die Tatsache, dass sich die Welt „immer mehr vom wahren und lebendigen Gott abwendet." Mit Beispielen versuchen die Bekenntnis-Christen, diesen Zusammenhang zu belegen: Mehrere Regierungsmitglieder hätten sich geweigert, bei ihrer Vereidigung die religiöse Formel mitzusprechen. „Kaum hatte (Bundesumweltminister Jürgen) Trittin seinem Schöpfer den Laufpass gegeben, heulten die Sirenen und lösten Katastrophenalarm aus." Auch konstruierten sie einen Zusammenhang zwischen dem Auftritt des Star-Magiers David Copperfield in Baden-Baden und den dortigen sintflutartigen Überschwemmungen.

Ein Zeichen der drohenden Sintflut ist für alle christlichen Fundamentalisten das politische Schicksal Israels und die Situation im Nahen und Mittleren Osten. Eine Schlüsselrolle nehmen auch andere Mächte ein, die ihrerseits die Prophezeiungen der Bibel erfüllen.

Der Holocaust als Schachzug Gottes

Juden vor der Hölle zu retten, ist nur eine Antriebsfeder der Judenmission. Die andere hat mit der Wiederkunft Jesu zu tun. Verkürzt gesagt: Je mehr Juden zu Christus bekehrt werden, desto näher rückt der Tag, an dem Jesus wieder zur Erde kommt. Was in vielen fundamentalistischen Kreisen gang und gäbe ist, drückt wie-

derum Prediger Ewald Frank deutlich aus. „Herr, das ist unmöglich, das kann nicht sein": Dieses Stoßgebet habe er ausgesprochen, als er Mitte der fünfziger Jahre vom Holocaust erfuhr. Warum das passieren konnte, fragte er sein Publikum – und gab sofort selbst die Antwort: „Weil das Volk Gottes – das Volk Gottes, nicht die Heiden! –, das Volk Gottes den Herrn und Erlöser nicht auf- und angenommen, sondern ihn verspottet, ihn wirklich angespieen, geschlagen, mit Dornen gekrönt und dann gesargt, zugedeckt, Haupt verhüllt: ‚Du bist ein Prophet. Weissage uns, wer es ist, der dich geschlagen hat.' Das alles taten sie mit dem Herrn." Mit großer Leidenschaft vertritt Frank damit die antijudaistische Jesus-Mord-Theorie, die bereits in Nazi-Zeiten den Judenhass schürte. Der Holocaust wird so zum Schachzug im vermeintlichen göttlichen Heilsplan. Die Täter – in der Mehrheit Christen – werden von ihrer Täterschaft befreit, die Gaskammern werden zum Vollzugsort göttlicher Strafe. In der Konsequenz kann diese Theorie die Nazis als Henker im Auftrag Gottes bezeichnen: als Gottes Gehilfen im unabänderlichen Heilsgeschehen.

Heute ist die Situation Frank zufolge völlig anders. Die Juden spielen eine neue Rolle im göttlichen Plan. „Aus 143 Ländern sind die Juden in das Land der Verheißung zurückgekehrt", freut sich der Missionar, „denn Gott verhandelt mit den Juden nur im verheißenen Land." Trotzdem ist Israel, das Volk Gottes, noch nicht in Sicherheit. Neues Leid muss es überstehen: Diesmal heißen die Angreifer Gog und Magog: Biblische Namen für jene Reiche, die im Endkampf gegen Israel ziehen. „Die Sicherheit kommt erst, nachdem der Herr mit allen Völkern, die gegen Jerusalem zu Felde gezogen sind ... abrechnet." Aus der Weltpolitik liest der Missionar die Erfüllung der Schrift heraus. Diese Mächte sind Franks Meinung nach der Irak und Russland. „Mister Russe" würde den Irak mit chemischen Waffen ausrüsten „für den Tag X" – „wie hier geschrieben steht in Offenbarung, dass dieses Riesenheer, wie es noch nie auf dem Erdboden war, so wird es dann sein. Und ich wundere mich gar nicht, dass dann die Toten sieben Jahre lang beerdigt werden müssen und die Waffen verheizt werden müssen wie auch im Propheten Hesekiel geschrieben steht. ... Also der Tag der göttlichen Abrechnung kommt. Und was geschrieben steht, wird Erfüllung finden."

Viele fundamentalistische Christen glauben, dass die letzte Schlacht auf einem Berg stattfinden wird, den Johannes in seiner Offenbarung „Harmageddon" nennt. Um diesen in fundamentalistischer Lesart unausweichlichen Kampf möglichst schnell herbeizuführen, bauten viele auf die Konfrontationspolitik des ehemaligen israelischen Premierministers Benjamin Netanjahu. Einige bezeichnen dessen Wahl sogar als „göttliches Wunder" und sehen in dem Politiker einen Nachfolger der großen Könige David und Salomo. Im Internet vertreten diese Fundamentalisten offen ihre Hoffnung auf die letzte Schlacht um Gottes Reich. Das Drehbuch: Israel baut umstrittene Siedlungen im palästinensischen Gebiet. Als Folge greift die syrisch-iranisch-irakische Koalition Israel an. Der jüdische Staat vernichtet den Feind mit Atomwaffen. Danach wird der wiederkommende Christus seine Weltherrschaft errichten können.

Da sie Israel diesem biblischen Gerichts-Szenario näher bringen könnten, genießen konservative Politiker Israels die Unterstützung durch evangelikale Christen. Deren Brückenkopf in Israel ist die „Internationale Christliche Botschaft Jerusalem". Als im Juli 1980 das israelische Parlament Jerusalem zur Hauptstadt erklärte, öffneten viele Staaten ihre diplomatischen Vertretungen absichtlich in Tel Aviv. Kurz darauf öffnete die „ICEJ" ihre Türen in Jerusalem. Fundamentalistische Christen aus vielen Ländern bekundeten öffentlich: „Israel – Du bist nicht allein. Wir beten für Dich und arbeiten Seite an Seite mit Dir!" Die ICEJ geht davon aus, „dass die Wiedererstehung des jüdischen Staates auf die bevorstehende Errichtung des messianischen Reiches durch den von Juden und Christen erwarteten Messias hindeutet". Für die israelische Regierung ist die von offiziellen Kirchen unabhängige „Christliche Botschaft" eine wichtige Unterstützung. Nicht nur wegen ihrer finanziellen Hilfe bei einzelnen sozialen Projekten, sondern auch wegen der ideologischen Rückendeckung.

Bei Kongressen der ICEJ traten alle Ministerpräsidenten auf, von Menachem Begin bis Benjamin Netanjahu. Sie finden hier unkritischen Rückhalt. Auf den ersten Blick unverständlich ist, weshalb die fundamentalistischen Christen Netanjahu quasi als „Gottgesandten" sehen, obwohl er kein „messianischer Jude" ist, der Christus als Messias anerkennt. Der evangelikale Buchautor Raymond Bennet erklärte es im Gespräch mit der israelischen Tageszeitung „Ha Aretz": „Bibi (Spitzname von Netanjahu) ist kein Christ ..., aber er versteht gut, was geschehen wird. Er weiß, dass in diesem Krieg (gemeint ist die prophezeite Endschlacht) Millionen von Menschen sterben werden ... er hat den Friedensprozess gestoppt, er hütet sich aber vor einer direkten Konfrontation mit den Arabern. Er versucht, Zeit zu gewinnen, um die Bereitschaft der israelischen Armee zum großen Krieg zu verstärken. Unter moralischem Aspekt ist dieser Mann, der seine Frau viele Male betrogen hat, ein Straßenköter. Auch als Ministerpräsident ist er nicht vollkommen und macht viele Fehler. Aber ich glaube aus tiefstem Herzen, dass er in die Geschichte eingehen wird als einer der bedeutendsten Führer, die hier je vorgekommen sind." Dieser Glaube ist inzwischen enttäuscht. Die Wahl des Ministerpräsidenten aus der Arbeiter-Partei, Ehud Barak, versetzt den christlich-fundamentalistischen Landnahme-Hoffnungen einen herben Stoß.

Netanjahu, Mann Gottes

Auch in Deutschland hat die „Botschaft" eine große Unterstützer-Lobby. Mit einer eigenen Zeitschrift („Ein Wort aus Jerusalem") will der „Deutsche Zweig" potentielle Spender vom Anliegen der „Botschaft" überzeugen. Deren deutscher Leiter Christian Stephan steht in seiner Ehrerbietung Netanjahu gegenüber den Jerusalemer „Botschaftern" in nichts nach: „Der lebendige Gott,... ER, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", habe Netanjahu „in das hohe Staatsamt gerufen", „ein Wunder Gottes". Das bedeutet: Israel sollte keine Demokratie sein, sondern wird von einem Gottes-Knecht gelenkt; jede Politik, die sich offen zum Friedensprozess mit den Palästinensern bekennt, ist demnach israelfeindlich; selbst dieje-

nigen Kräfte innerhalb des jüdischen Volkes, die Netanjahus Konfrontationskurs kritisieren, sind demnach Israel-Feinde und können Gottes Wirken nicht für sich in Anspruch nehmen. Ähnlich selbstbewusst urteilen andere Kreise, die aus christlich-fundamentalistischer Sicht als „Israel-Freunde" bezeichnen. Zum Beispiel die „Arbeitsgemeinschaft Christen für Israel", ein Werk unter dem Dach der „Evangelischen Allianz".

„Ich war eine Ruferin in der Wüste!"

Dass der Irak und Israel eine entscheidende Bedeutung für den Anbruch der Endzeit haben – das hat auch S. geglaubt – früher.

Als Kind hat sie einen „eher konservativ geprägten Gottesdienst genossen", erzählt die heute 29jährige. „Uns wurde der alttestamentliche Rächergott präsentiert ..." Das war nur die Spitze eines Berges von vorgefertigten Glaubenssätzen, in denen auch die Endzeit eine große Rolle spielte. „Ich bin in einem pietistischen Elternhaus aufgewachsen, und da hab ich natürlich viel vermittelt bekommen von Himmel und Hölle: Dass es einen Gott gibt, dass es aber eben auch die andere Seite gibt. Und dass man ja mit Gott leben soll. Als ich so zwischen fünf und zehn Jahre alt war, hatte ich über einen langen Zeitpunkt hinweg apokalyptische Albträume, aus denen ich schreiend und schweißnass hervorgeschreckt bin ... Die erste Sequenz meiner Albträume war: Ich komme nach Hause. Meine Eltern sind nicht da, keiner ist da, alle sind entrückt worden, nur ich bin übrig geblieben, und das hieß also damals: ‚Jesus hat mich eben nicht angenommen'. Ich hab mich dann in diesen Träumen zwischen Himmel und Hölle gesehen, hab beide Mächte an mir zerren gefühlt und bin dann halt in einen Abgrund gefallen."

Heute erinnert sich S. angstfrei an ihre abgrundtiefen Kinderträume, aber 1991, zu Zeiten des Golfkriegs, kamen sie wieder zum Vorschein.

„Ich hab Beklemmungen gekriegt, und ich hab gedacht: ... jetzt beginnt der dritte Weltkrieg – und damit die Wiederkunft Jesu." S. fing an, die Offenbarung aufmerksamer als vorher zu lesen. Viele Passagen, mit denen sie vorher wenig anfangen konnte, wurden ihr auf dem Hintergrund des Krieges im Mittleren Osten völlig klar. Z.B. Offenbarung 9,14: das große Tier, das aus der Gegend von Euphrat und Tigris kommt. „Da lag der Vergleich mit Saddam Hussein nahe. Und dass Israel eine besondere Rolle spielt in der Endzeit, ist schon in den Psalmen zu finden, wo es heißt: Israel muss zittern vor seinen Nachbarn." Auch die von Jesus im Matthäusevangelium überlieferten Endzeitreden bekamen einen neuen Sinn. „Dass Erdbeben kommen und Kriege: diese Stellen habe ich dann noch viel aufmerksamer gelesen." Das Fazit: Die Endzeit ist tatsächlich nah.

Besonders markant war die Rolle, die Israel im Irak-Konflikt gespielt hat. Im Alten Testament sagt Gott: „Wer Israel angreift, der greift meinen Augapfel an." „Von daher war's mir doppelt suspekt, dass der Irak Israel mit chemischen Waffen bedroht hat, was wiederum einmal mehr die Amerikaner als selbsternannte Weltpolizisten auf den Plan gerufen hat. Das passte einfach alles zu den Bibelstellen, die ich kannte und dann nochmal neu gelesen habe."

Die ganze Clique habe sich hochgeschaukelt, erinnert sich S. Meldungen über Kriege und Naturkatastrophen dienten als Belege für die nahe Endzeit. Nach einiger Zeit legte sich die Hysterie wieder. Jemand weist sie auf einen anderen Bibelspruch hin: „Wir wissen weder Stunde noch Tag." Genaue Berechnungen sind seitdem tabu für S. „Auch heute denke ich, dass wir in der Endzeit leben", erzählt sie, „aber es beschäftigt mein Denken nicht mehr so. Ich bin heute Mitglied einer evangelischen Landeskirche, und da halte ich es lieber mit Martin Luther, der sagte: „Und sollte auch morgen die Welt untergehen, so werde ich doch heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen."

Uwe Birnstein

LITERATUR

Uwe Birnstein, Wenn Gottes Wort zur Waffe wird. Fundamentalismus in christlichen Gruppierungen, Gütersloh 1999.
Claude Carozzi, Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter, Frankfurt/Main 1996.
Reinhard Hempelmann, Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit, Stuttgart 1998.
Kurt Quadflieg, Sodom und Gomorrha heute. Im Vorfeld der Apokalpyse, Pforzheim 1998.
Meinrad Scherer-Emunds, Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten, Münster 1989.
Hugo Stamm, Im Bann der Apokalypse. Endzeitvorstellungen in Kirchen, Sekten, Kulten, Zürich/München 1998.
Franz Stuhlhofer, „Das Ende naht!" Die Irrtümer der Endzeitspezialisten, Gießen/Basel 1992.

Tausend Jahre wie ein Tag

In der Fastenzeit 2000 wird ein Hirtenbrief des alt-katholischen Bischofs Joachim Vobbe mit dem Titel „Tausend Jahre wie ein Tag" (Ps 90,4) erscheinen. Seit fünf Jahren lädt Bischof Vobbe Mitglieder des alt-katholischen Bistums gleich welchen Alters oder kirchlicher Stellung zu „Herdenbrieftagen" in ein Vogesendorf zum gemeinsamen Brainstorming über das Thema seines nächsten Hirtenbriefes ein. Er zeigt hier auf, dass „Zeit", verstanden als „Spielraum des Menschen vor Gott", ein religiöses Grundthema ist, zu dem die Kirchen etwas zu sagen haben. Jesus Christus, der Maßstab der christlichen Zeitrechnung, ist der eigentliche Zeitgeber jedes Christen, jeder Christin. Auszüge aus dem Hirtenbrief werden im Folgenden als Vorabdruck veröffentlicht.[1]

[1] Joachim Vobbe, Tausend Jahre wie ein Tag, Brief des Bischofs an die Gemeinden des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken, Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn 2000 (Gregor-Mendel-Str. 28, 53115 Bonn. Einzelpreis DM 3,50 zzgl. Porto). Frühere Hirtenbriefe erschienen anlässlich der Priesterweihe von Frauen sowie zu den Sakramenten Taufe, Firmung und Eucharistie.

Gottes besonderer Einfall

(...) Ich glaube nun wirklich nicht, den zahl- und geistreichen Rückblicken und Ausblicken, Zeitanalysen und Betrachtungen über unsere Zeitlichkeit etwas Wesentliches hinzufügen zu können. Das einzig Besondere, das mir zur Jahrtausendwende einfällt, ist, dass diese Jahreszahl mit Jesus Christus zu tun hat. Wenn sie vielleicht auch nicht genau das Jahr seiner Geburt markiert –, sie ist doch der Versuch, die Zeitrechnung auf sein Geburtsjahr festzulegen, und darum unzertrennlich mit ihm verknüpft. Von Jesus glauben wir Christen, dass er das „Heil der Welt", der „Erlöser", der „Sohn Gottes" sei. Etwas noch „Besondereres" gibt es ja nicht. Und wenn dieser Glaube trägt und wahr ist, lohnt es sich immer wieder, davon zu sprechen.

Zudem liegt merkwürdigerweise schon fast etwas Besonderes darin, überhaupt an Ihn erinnern zu wollen. Die meisten, die etwas zum Jahrtausend veröffentlichten, ergingen sich in Darstellungen der Welt- und Regionalgeschichte der letzten hundert oder tausend Jahre, stellten Prognosen für die politische und ökonomische und ökologische Zukunft auf, manche mixten sich einen Cocktail aus apokalyptischem Schauer und Spökenkiekerei, indem sie Zahlenmystik, Astrologie oder Nostradamus bemühten.

Die Stimmen der Kirchen, die Stimmen derer, die etwas über Jesus von Nazareth, den eigentlichen Zeitgeber, sagen, nehmen sich demgegenüber eher schwach aus. Um so wichtiger ist es, dass gerade wir Christen uns vergewissern: Es geht um Jesus, den Christus. Er ist der Einfall des Gottesgeistes für uns. Wenn das wahr ist, bedarf es besserer, außergewöhnlicherer Einfälle nicht. (....)

Tausend Jahre wie ein Tag

Die Bibel reflektiert an vielen Stellen das Phänomen der Zeit.

Der zweite Petrusbrief, der das Psalmwort „Dem Herrn sind tausend Jahre wie ein Tag" (Ps 90,4) aufgreift, will damit jedoch nicht Menschen zum Grübeln und, im Entsetzen über unsere geringe Bedeutung angesichts der unermesslichen kosmischen Raum- und Zeitdimensionen, in die Depression oder in die Flucht vor der Realität führen. Er will uns vielmehr ermuntern, die Einzigartigkeit der uns gegebenen Zeit zu nutzen als Entscheidungsraum für die Hinkehr zu Gott: „Der Herr zögert nicht mit der Erfüllung der Verheißung (= der Vollendung der Welt), wie einige meinen, die von Verzögerung reden; er ist nur geduldig mit euch, weil er nicht will, dass jemand zugrunde geht, sondern dass alle umkehren." (2 Petr 3,9) Es geht also gerade darum, dass wir nicht die „Zeit verpassen", sondern als einzigartigen Spielraum erkennen, der uns Gott näherbringen oder aber von ihm entfernen kann: Unsere Tage zu zählen, lehre uns (Ps 90,12) und: Im Angesicht der Tatsache, dass Gott es ist, der die Welt zur Vollendung führen, der einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird, „in denen Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3,13), sollen wir im Heute unserer Zeit von Gott „ohne Makel und Fehler und in Frieden angetroffen werden" (2 Petr 3,14). Angesichts einer sinnleeren Unendlichkeit würde unsere Lebensgeschichte unendlich an Bedeutung verlieren. Verstehen wir die Geschichte unseres Lebens wie die des Kosmos dagegen als

einen Prozess im Angesicht Gottes, so gewinnt sie an Bedeutung – unendlich, für alle Ewigkeit. (...)

Von wo aus lässt sich End-gültiges über Mensch und Erde sagen, wo ist ein Maßstab, geschieht etwas, das bis zum Ende gilt, bis zu meinem Ende, bis zum Ende der Menschheit, bis zum Ende des Kosmos? Wo gibt es einen Schnittpunkt zwischen Zeit und Ewigkeit, Vergänglichem und Beständigem?

Das ist die Frage unseres Daseins. Sie allein entscheidet unter vielem anderen auch über Sinn und Unsinn von Millenniumsfeiern. Stellen wir uns dieser Frage nicht, dann bleibt das einzig Besondere an der Zahl 2000, dass sie drei Nullen hat.

Genau dies bewegte auch den gelehrten Mönch Dionysius Exiguus (gest. um 550), der unsere Zeitrechnung „erfunden" hat, indem er nach seinen Möglichkeiten auf die Geburt Jesu von Nazareth zurückrechnete: Wer oder was ist so sehr der Maßstab des Lebens des ganzen Erdkreises, dass sich von nun ab nur noch danach zu zählen lohnt?

Und für ihn war die Antwort klar: Jesus Christus.

Formeln

Bei den Herdenbrieftagen in Fouday wurde dies denn auch bald das entscheidende Gesprächsthema: Kann man auch heute noch sagen: Jesus ist der Maßstab für meine Zeit und für die Zeit der Welt? Und wenn ja, warum?

Im ersten Schritt, in dem wir uns auf diese Fragestellung einließen, fielen uns nur Antworten ein wie:

„In Jesus wird der Plan Gottes mit den Menschen am deutlichsten sichtbar."

„Jesus ist mein Heil. In ihm vereinigt sich alles, was für ein würdiges, heilbringendes Leben nötig ist."

„Christus ist der Erlöser der Welt."

Diese Antworten sind zweifellos richtig. Sie könnten auch in einem Katechismus stehen. Sie beschreiben Glaubenswahrheiten, in denen sich die Kirchen der Ökumene einig sind.

Doch wir stellten bald fest, dass solche dogmatisch „richtigen", im wahrsten (und besten) Sinne des Wortes „konventionellen" Aussagen nach innen und nach außen noch nicht genügen. Sie können „wahr" sein, ohne dass sich ein einziger Zeitgenosse bemüßigt fühlt, darin Sinn und Ziel seines Lebens zu erblicken.

Es konnte uns jedoch nicht nur darum gehen, einander darin zu bestätigen, dass wir formal das gleiche Glaubensbekenntnis teilen.

Wir spürten: Die Anfrage an uns Christen des Jahres 2000 ist vielleicht nicht mehr so sehr, ob wir die gleichen Bekenntnistexte teilen, welche Formel in dieser oder jener Glaubensfrage zwischen den Kirchen als einvernehmlich angenommen gelten darf. (...)

Erfahrungen

Die Frage an uns Christen des Jahres 2000 ist vielmehr: Was glaube ich von Jesus, dem Christus? Wo spielte oder spielt dieser Mensch, der vor 2000 Jahren

gelebt hat, in deinem, in meinem Leben eine entscheidende Rolle, ja die entscheidende Rolle? Wie könnte ich einem Zeitgenossen, für den die ganze Besonderheit des Jahres 2000 nur in den drei Nullen besteht, einem Menschen, der seinen ganzen Lebenssinn, genau besehen, mit „Null" beschreiben müsste, klarmachen, dass für mich alles, das Kostbarste, was ich habe, meine, unsere ganze Zeit an einem Menschen hängt, der vor zweitausend Jahren lebte? Wo wird Jesus Christus glaub-würdig durch Entscheidungen, die ich aus seinem Geist fälle, durch Lebensformen, denen er die Richtung wies?

Nach diesen, sich immer mehr vom Allgemeinen ins Besondere vertiefenden Erkenntnissen, begann Jesus Christus für jede und jeden von uns neu zu leben: Wie bin ich eigentlich zum Glauben gekommen? Wo und wie ist Jesus Christus mir zum Wegzeichen geworden – noch jenseits meiner Taufe und meiner vielleicht vorgegebenen konventionellen christlichen Erziehung?

Es sind dabei nicht die großen, spektakulären Bekehrungsgeschichten herausgekommen, wie sie im Leben populärer Heiligengestalten bisweilen eine Rolle spielen. Es sind eher zufällig anmutende Begebenheiten, die in Fouday erinnert wurden, die aber gerade wegen ihrer Mischung aus Boden- und Himmelshaftung sympathisch, das heißt nachvollziehbar waren. (...)

Geboren in mir

(...) Ich glaube, wer sich mit der Geschichte befasst, ist immer wieder fasziniert von der Einmaligkeit historischer Vorgänge. Es kann nichts einfach wiederholt, nichts einfach rückgängig gemacht werden. Das „Heute" und seine Entscheidungen sind von größter Tragweite. Die Chance, meinem Leben Richtung zu geben, habe ich nur heute. Ich kann diese Verantwortung nicht aufschieben, weil ich nicht weiß, wieviele „Heute" ich noch habe, und ich kann meine „Heute's" nicht abschieben auf andere Menschen oder auf eine andere Institution. Der Versuch, die letzte Verantwortung für den Weg des Christen und der Kirche an irdische Institutionen zu delegieren, musste gerade für das Historische sensiblen Menschen besonders anstößig erscheinen.

Das heißt, der Einzug Jesu in das Heute meines Lebens kann nicht durch das Öffnen Heiliger Pforten ersetzt werden. Die Geburtsjubiläen Jesu kann sinnvoll nur feiern, wer diese Geburt unabhängig von ihrer historischen Entfernung auch in sich selbst spürt, wer ihn in sich Mensch werden lässt. Dann verliert das Jahr 2000 seine magischen, und doch letztlich nichts bewirkenden Nullen; jedes Jahr meines Lebens kann zum Jahr der Befreiung werden, jedes Jahr und jeder Tag zu meinem Jahr oder meinem Tag des Herrn, an dem ich die Ordnung der Ewigkeit in mein Leben einbrechen lasse.

Das christliche Zeit-Ewigkeitsmodell ist entlastend (Hebr 9,27).

Ich lebe nur einmal, aber ich lebe für die Ewigkeit. Das heißt: Ich stehe nicht – wie ein Ungläubiger – unter dem Druck, alles mehr oder weniger rücksichtslos immer hektischer ausleben zu müssen. Ich lebe nicht nur für mich selber.

Ich lebe nur einmal, und ich lebe für die Ewigkeit. Das heißt weiter: Ich muss mich auch nicht immer wieder neu beweisen, wie es manche in letzter Zeit populär

gewordenen Reinkarnationsmodelle vorsehen. In der Ewigkeit geht nichts verloren; kein Lachen, das ich gelacht habe, kein Weinen, das ich geweint habe. Meine ganze Geschichte bleibt geborgen in Gott. (...)

Die Zeit ist unser Spielraum vor Gott. Sie ist mein Wegabschnitt zum Ziel „neuer Himmel, neue Erde". Nur die Beziehung zu diesem Ziel macht meine Zeit wertvoll oder wertlos, langweilig oder bewegt, behebt die Gefahr der „Erosion" des Glaubens und der Moral und anderer Werte. Die Entscheidung für dieses Ziel steht in jedem Heute meiner Tage neu an. Und da ich nicht weiß, wieviele „Heute" es in meiner Lebenszeit gibt, ist jedes „Heute" unendlich wertvoll. Darum halten wir an Christus fest: Er ist der göttliche Garant dafür, dass es nicht nur um die Erfüllung einer bestimmten Anzahl von Gesetzen, Vorschriften und Geboten eines dereinst ebenso naturgesetzmäßig sich aushauchenden Erdendaseins geht, sondern um die Wachheit des Herzens für die Bewegung der Liebe Gottes in jeder Phase meines Lebens. (...)

Joachim Vobbe

Zeit als Chance

Aufbruch in das neue Jahrtausend

Der Katholikentag des Jahres 2000 findet vom 31. Mai bis 4. Juni in Hamburg statt. Er wird vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken, das ihn gemeinsam mit der Ortskirche veranstaltet, als Zeitzeichen mit appellativem Charakter verstanden und vorbereitet.

Carpe diem – pflücke den Tag – tu etwas mit deinem Tag, mit deiner Zeit! In diesem Appell antiker Philosophie spiegelt sich die menschliche Erfahrung, dass Zeit ein Nichts ist, wenn in ihr nichts geschieht und dass die Zeit, die dem Menschen zur Verfügung steht, begrenzt ist. Der Hörer dieses Wortes verstand: Ich muss meine Zeit nutzen.

Das Jahr 2000, die Jahrtausendwende, zieht den Blick der Menschen unter lautstarker Begleitung der Medien auf ihre Zeit. Hoffnungen und Ängste liegen nahe beieinander. Fragen nach Vergangenheit und Zukunft haben Hochkonjunktur. Der Auftrag bleibt der alte: Nutze deine Zeit! „Ja" antworten die Menschen damals wie heute – „Aber wie?"

Katholikentag als Zeitansage

In diese Zeit hinein und auf die Frage des „Aber wie?" gibt der Katholikentag 2000 in Hamburg eine Antwort mit seinem Leitwort: „Sein ist die Zeit" und verbindet diese Antwort mit dem Zeichen der Computer-Sanduhr. Das ist keine einfache Antwort. Leitwort und Signet verdeutlichen eine grundsätzliche Spannung.

Die Sanduhr, gleich ob als Stundenglas oder – wie sie uns heute häufiger begegnet – als Computersymbol, steht für die ablaufende, die begrenzte Zeit, die Zeit des

Menschen. Sie signalisiert: Du Mensch bist nicht das Maß der Zeit. Du bist in die Zeit geworfen, ob du willst oder nicht. Aber du kannst mit dieser Zeit umgehen, was draus machen.

Gleichzeitig ist die Sanduhr ein den Menschen entlastendes Zeichen, macht sie doch auch klar, dass der Mensch, allein oder in Gemeinschaft nicht alles wird tun können, was zu tun er sich wünscht. Es gibt Grenzen für sein Tun. Es bleibt immer noch etwas zu tun übrig – für sich selbst, für den Nächsten und letztlich immer für Gott.

Liturgie der Osternacht

„Sein ist die Zeit" sagt eine andere Zeit an, eine Zeit, die sich durch Gottes Handeln verändert hat. In der Liturgie der Osternacht, der das Leitwort entnommen ist, verkünden die Christen, was geschehen ist.

Der ewige Gott ist durch seinen Sohn Jesus Christus zu den Menschen in die Zeit gekommen. Er hat sich die Zeit der Menschen zu eigen gemacht. Er wurde geboren, hat in der Zeit gelebt und ist am Kreuz gestorben. Durch seine Auferstehung hat er für alle Menschen den Tod überwunden, der Zeit ihren Stachel genommen. Dies bekennt in der Osternacht die Gemeinde, wenn der Priester auf der Osterkerze das Zeichen des Kreuzes einritzend spricht:

Christus, gestern und heut,
Anfang und Ende, Alpha und Omega,
Sein ist die Zeit und die Ewigkeit;
Sein ist die Macht und Herrlichkeit
in alle Ewigkeit. Amen

Die Welt konkret mitgestalten

So wird das Bekenntnis „Sein ist die Zeit" zur Antwort der Christen auf die Frage: „Wie nutze ich meine Zeit?". Jesus Christus hat die Antwort vorgelebt. Er ist mit den Menschen, besonders mit den Armen, Kranken und Verfolgten, durch ihre Zeit gegangen. Er hat sich den Problemen der Welt ausgesetzt. Er hat die Menschen aufgerufen: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Er hat ihnen gesagt: Deine Zeit hat sich verändert; denn das Reich Gottes ist bereits angebrochen. Er gab seinen Jüngern den Auftrag, diese Botschaft allen Menschen zu bringen.

Der 94. Deutsche Katholikentag ruft dazu auf, diese Verpflichtung gerade an der Schwelle zum neuen Jahrtausend ernst zu nehmen. Mit seinem Leitwort und dem Sanduhr-Signet lädt das ZdK ein, gemeinsam mit allen Menschen darüber nachzudenken, wie die Welt konkret zu gestalten, wie die Zeit zu nutzen ist, die uns Gott geschenkt hat. Leitwort und Signet verkünden eine geistliche und politische Botschaft, die lautet: Als solidarische und kritische Zeitgenossen wollen sich Christen einmischen, wenn es darum geht, Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit in der Welt zu verwirklichen.

Theodor Bolzenius
Pressesprecher des ZdK und des Katholikentags

Charta Oecumenica

Für die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen in Europa

Die im Folgenden abgedruckte „Charta Oecumenica" ist ein Textentwurf, der auf Anregung der zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, Österreich, 1997 gemeinsam von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen verfasst wurde. Die Versammlung in Graz sah es in der derzeitigen Situation der ökumenischen Gemeinschaft als notwendig an, „eine ökumenische Kultur des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit zu pflegen und dafür eine verbindliche Grundlage zu schaffen". Sie empfahl daher, „ein gemeinsames Dokument zu erarbeiten, das grundlegende ökumenische Pflichten und Rechte enthält und daraus eine Reihe von ökumenischen Richtlinien, Regeln und Kriterien ableitet, die den Kirchen, ihren Verantwortlichen und allen Gliedern helfen, zwischen Proselytismus und christlichem Zeugnis sowie zwischen Fundamentalismus und echter Treue zum Glauben zu unterscheiden und schließlich die Beziehungen zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in ökumenischem Geist zu gestalten".

Der vorliegende Text wurde nun allen Mitgliedskirchen von KEK und CCEE zugeschickt mit der Bitte, bis zum 1. September 2000 darauf zu antworten, ob dem Text zugestimmt werden kann, welche Punkte zu überarbeiten oder hinzuzufügen sind und über die praktische Bedeutung des Dokuments nachzudenken. Aufgrund dieser Antworten soll der Text überarbeitet werden und dem gemeinsamen Komitee von KEK und CCEE zu Beginn des Jahres 2001 vorgelegt werden. Es wird gehofft, dass der endgültige Text dann von den Präsidenten der beiden kirchlichen Zusammenschlüsse unterzeichnet wird und unmittelbar nach Ostern 2001 anlässlich eines europäischen ökumenischen Treffens den europäischen Kirchen vorgestellt werden kann. Mit diesem Ereignis soll jedoch nicht ein Prozess abgeschlossen werden, sondern im Gegenteil das lebendige Engagement der Kirchen für die im Dokument angesprochenen Bereiche angeregt werden.

Einführung

„Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist"

Wir danken unserem Dreieinigen Gott, dass Er durch Seinen Heiligen Geist unsere Schritte zu immer intensiverer Gemeinschaft führt. Im gemeinsamen Hören auf Gottes Wort in der Heiligen Schrift, im Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens im Gottesdienst und auf dem Weg gemeinsamer Suche nach der göttlichen Wahrheit wollen wir Zeugnis geben von der Liebe und Hoffnung für alle Menschen. In diesem Sinn bemühen wir uns um eine deutlichere und vollkommenere Einheit der Kirche Jesu Christi in dieser Welt. Wir sind uns bewusst, dass wir nur durch unsere eigene innere Umkehr zu der von Gott selbst gewirkten Einheit in der Verschiedenheit unserer Glaubensausprägungen gelangen können. Wir wissen, dass der Skandal der Zerrissenheit unser Zeugnis unglaubwürdig macht. Das bedeutet

zugleich, dass wir unsere Schuld an der Trennung der Christen erkennen und die Schatten beseitigen, die das Antlitz der Kirche Jesu Christi verdunkeln sowie in der Welt Unverständnis und Ärgernis hervorrufen. Es gibt keine Alternative zur Versöhnung und Ökumene. Deshalb verpflichten wir uns als Mitgliedskirchen der Konferenz Europäischer Kirchen und als Katholische Bischofskonferenzen Europas, im Geist der Botschaft der beiden Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel 1989 und von Graz 1997, die unter uns gewachsene ökumenische Gemeinschaft zu bewahren und weiterzuentwickeln.

I. Gott selbst ruft uns zur Einheit

„Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin; sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast" (Joh 17,21).

1. Wir sind in der Nachfolge Christi zur Einheit im Glauben, in der Liebe zu Gott und den Mitmenschen und in der Hoffnung auf die Vollendung in Gott berufen. Für uns Christen ist das Evangelium Jesu Christi die Seele und das Herz aller unserer ökumenischen Bemühungen. Gemeinsam bekennen und bekräftigen wir das Ökumenische Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381).

Wir verpflichten uns,

– die Heilstaten Christi, besonders das Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung, als Hoffnung für alle Menschen und für die ganze Welt zu bezeugen und zu verkündigen;
– im gemeinsamen Hören auf Gottes Wort, im Dienst des Evangeliums und im Gebet für- und miteinander kraft des Heiligen Geistes die Einheit in dem einen Glauben und in der einen Taufe sichtbar werden zu lassen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet.

II. Auf dem Weg zur sichtbaren Gemeinschaft der Kirchen in Europa

„Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt" (Joh 13,35).

Wir gehen aufeinander zu

2. Ökumene in Europa beginnt für die Christen mit der Erneuerung der Herzen und der Bereitschaft zu Buße und Umkehr. Die Geschichte der christlichen Kirchen ist auch von Spaltungen, Verfeindungen und sogar von kriegerischen Auseinandersetzungen geprägt. Über Unterschiede in Fragen des Glaubens, aber auch über menschliche Schwächen und Sünden zerbrach die Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi. Diese Trennungen breiteten sich zudem auf der ganzen Welt aus. Die dadurch entstandene Unglaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses konnte jedoch durch die ökumenische Bewegung in diesem Jahrhundert zurückgenommen werden und der Versöhnung unter den Christen weichen.

Wir verpflichten uns,

– im Geist des Evangeliums und der Liebe Gottes in Demut die Geschichte der Schuld unserer Kirchen aufzuarbeiten und einander um Vergebung zu bitten;
– Selbstgenügsamkeit zu bekämpfen, Vorurteile zu beseitigen;
– die geistlichen Reichtümer der verschiedenen christlichen Traditionen zu erkennen, voneinander zu lernen und uns so beschenken zu lassen;
– die Begegnung miteinander zu suchen, füreinander da zu sein und so weit wie möglich zusammenzuarbeiten;
– ökumenisches Lernen in der christlichen Erziehung und in der theologischen Aus- und Fortbildung zu fördern.

Das gemeinsame Gebet ist das Herz der Ökumene

3. Die Ökumene lebt davon, dass wir Gottes Wort hören und den Heiligen Geist in uns und durch uns wirken lassen. Kraft der dadurch empfangenen Gnade gibt es heute vielfältige Bestrebungen, durch Gebet und Gottesdienst zu jener Einheit zu gelangen, die Jesus Christus für seine Kirche will. Das gemeinsame Gebet der Christen gilt deshalb als Herz der Ökumene. Viele gemeinsame liturgische Gebete und Lieder wie auch vielfältige neue Erfahrungen geistlicher Gemeinschaft prägen unsere ökumenische Spiritualität.

Wir verpflichten uns,

– für- und miteinander zu beten, weil die Einheit der Kirche Jesu Christi letztendlich eine Gabe Gottes ist;
– regelmäßig ökumenische Gottesdienste zu feiern, Gebete und Gottesdienste für die Einheit der Christen zu fördern;
– auf der Suche nach einer gemeinsamen ökumenischen Spiritualität, die Gottesdienste und die übrigen Formen der Spiritualität anderer Kirchen kennen und schätzen zu lernen.

Das gemeinsame Zeugnis unseres Glaubens

4. Angesichts der fortschreitenden Säkularisierung und Entchristlichung in Europa bestärken wir uns im gemeinsamen christlichen Zeugnis unseres Glaubens zur gemeinsamen Neu-Evangelisierung und Mission in Europa. Dazu sind die Wiederherstellung des Vertrauens und Absprachen zwischen den Kirchen unerlässlich, um schädliche Konkurrenz und die Gefahr neuer Spaltungen zu vermeiden. Die Unterscheidung von kirchlichen Gemeinschaften und Sekten ist dabei wichtig.

Wir verpflichten uns,

– über unsere Mission und Evangelisierung mit den anderen Kirchen zu sprechen;
Menschen nicht zum Wechsel ihrer Kirchenmitgliedschaft zu veranlassen und sie in keinem Fall durch physische Gewalt, moralischen Zwang, psychischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion zu bewegen;

– die Umkehr der Kirchen zu unterstützen und einen offenen Umgang miteinander zu ermöglichen.

Zum Dialog gibt es keine Alternative

5. Unsere tatsächlich vorhandene Zusammengehörigkeit in Christus ist von fundamentaler Bedeutung gegenüber unseren unterschiedlichen theologischen und ethischen Positionen. Unterschiede im Glauben, in der Lehre und im sittlichen Handeln begründen die Trennungen zwischen den Kirchen. Um mehr ökumenische Gemeinschaft zu erreichen, sind die Bemühungen um einen im Glauben begründeten Konsens unbedingt fortzusetzen. Denn nur in Übereinstimmung mit den fundamentalen Glaubenswahrheiten lässt sich die Kirchengemeinschaft theologisch begründen. Deshalb müssen die Dialoge auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen gewissenhaft und intensiv fortgesetzt werden.

Wir verpflichten uns,

– die Kultur des Dialogs in und zwischen den Kirchen zu pflegen und zu vertiefen;
– die Ergebnisse der theologischen Gespräche zwischen unseren Kirchen auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens weiter zu geben und die Konsequenzen daraus zu ziehen;
– bei Kontroversen, besonders in ethischen Fragen, durch die eine Spaltung der ökumenischen Gemeinschaft droht, den Dialog fortzusetzen.

III. Der Dienst der Ökumene für Europa

„Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden" (Mt 5,9).

6. Bis wir das Ziel vollkommener kirchlicher Gemeinschaft erreichen, wollen wir in allen Angelegenheiten gemeinsam handeln, solange uns keine tiefen Unterschiede der Überzeugung dazu zwingen, getrennt voneinander vorzugehen. Dieses Prinzip soll auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens für die Kirchen in Europa gelten.

Wir verpflichten uns,

– die Zusammenarbeit zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Katholischen Bischofskonferenzen in Europa (CCEE) zu stärken;
– Europäische Ökumenische Versammlungen durchzuführen;
– auf örtlicher, regionaler, nationaler und internationaler Ebene in bi- und multilateralen Gesprächen zu klären, in welchen Grundaussagen des Glaubens eine Übereinstimmung unverzichtbar ist und bei welchen Fragen Unterschiede nicht zur Kirchenspaltung führen müssen und gegenseitig toleriert werden können;
– Konflikte zwischen den Kirchen lösen zu helfen und Frieden zu stiften;

– die Rechte von Minderheiten zu verteidigen und zu helfen, Missverständnisse und Vorurteile abzubauen;
– sicherzustellen, dass alle Kirchen in unseren jeweiligen Ländern Zugang zur Öffentlichkeit haben.

Europa eine Seele geben

7. Die Kirchen bekennen sich zur Einheit Europas. Daher bedeutet Ökumene für Europa, den europäischen Einigungsprozess nicht auf Politik und Wirtschaft zu beschränken. Deshalb wollen wir „die Seele Europas" erhalten, indem wir für die Grundwerte wie Gerechtigkeit, Freiheit, Toleranz, Partizipation und Solidarität, aus unserem gemeinsamen Glauben heraus eintreten und mithelfen, dass diese für das Zusammenleben der Menschen in diesem Kontinent fruchtbar werden.

Wir verpflichten uns,

– die Einheit Europas in all seiner kulturellen, ethnischen und religiösen Verschiedenheit zu fördern;
– die Anliegen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen möglichst gemeinsam zu vertreten;
– die Grundwerte gegenüber staatlichen Eingriffen zu schützen;
– unsere Verantwortung in Europa für die ganze Menschheit, besonders für die Armen in den Ländern in der sogenannten „Dritten Welt" zu erkennen und zu stärken;
– eine Friedensordnung zu fördern, die vorrangig gewaltfreie Konfliktlösungen regelt.

Völker und Kulturen versöhnen, Schöpfung bewahren

8. Gerade in Europa erkennen wir unsere Aufgabe, Völker und Kulturen miteinander zu versöhnen. Wir bejahen die Vielfalt der regionalen, nationalen, kulturellen und religiösen Traditionen als Reichtum Europas. Unsere gemeinsamen Bemühungen richten sich auf die Beurteilung und Lösung politischer und sozialer Fragen im Geist des Evangeliums.

Wir verpflichten uns,

– Person und Würde jedes Menschen als eines Ebenbildes Gottes zu schützen und die Gleichheit aller Menschen zu achten; die Menschenrechte zu wahren und zu verteidigen sowie Unrecht entgegenzutreten;
– die demokratischen Prozesse in Europa und die soziale Gerechtigkeit unter allen Völkern zu fördern;
– jede Art von ausgrenzendem Nationalismus und Exklusivismus zu ächten, wenn die Liebe zum eigenen Volk zur Unterdrückung anderer Völker oder nationaler Minderheiten führt;

– die Offenheit gegenüber der wachsenden Zahl fremder Menschen, Asylsuchenden und Flüchtlingen zu fördern und heimatlosen Menschen in Europa Zuflucht und Heimat zu geben;
– für die allen Menschen ohne Unterschied und Diskriminierung zustehenden Rechte einzutreten, insbesondere die Stellung und Gleichberechtigung der Frauen in allen Lebensbereichen zu stärken und sich für das Wohlergehen der Kinder und Familien einzusetzen;
– jeder Form von Gewalt gegen Menschen, besonders gegen Frauen und Kinder, entgegenzutreten;
– die Umwelt für alle Geschöpfe zu bewahren, besonders auch für die nachfolgenden Generationen.

Beziehungen zu anderen Religionen pflegen

9. Eine besondere Gemeinschaft verbindet uns mit dem Volk Israel, das von Gott bleibend erwählt ist, das Volk des Bundes und der Verheißungen, aus dem Jesus Christus hervorgegangen ist. Mit unseren Geschwistern jüdischen Glaubens beten wir gemeinsam den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs an. Wir beklagen alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus und bitten Gott um Vergebung und Versöhnung. Wir unterstützen die vielfältigen Formen christlich-jüdischer Zusammenarbeit. Wir begegnen mit Wertschätzung den Muslimen und Angehörigen anderer Religionen und bemühen uns um gegenseitiges Verstehen.

Wir verpflichten uns,

– die Glaubens- und Gewissensfreiheit der Menschen anzuerkennen und zu schützen;
– das Recht jedes Menschen anzuerkennen, die Wahrheit zu suchen und nach seinem Gewissen Zeugnis von dieser Wahrheit abzulegen;
– die Begegnung, das Gespräch und den Austausch mit anderen Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften aufzunehmen, zu pflegen und zu unterstützen.

„Der Gott der Hoffnung erfülle uns mit aller Freude und mit allem Frieden im Glauben, damit wir reich werden an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes." (Röm 15,13)

Genf/St. Gallen, Juli 1999

Konferenz Europäischer Kirchen
Rat der Europäischen Bischofskonferenzen

Missionen des Dialogs?
Die aktuelle Missionstheologie im Gespräch mit der Pluralistischen Religionstheologie

Bericht von der 11. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF)

5. bis 7. November 1999 an der Missionsakademie in Hamburg

Nicht gerade ein Musterbeispiel von *understatement* scheint die Ankündigung der pluralistischen Religionstheologen zu sein, eine „kopernikanische Wende" für das Weltbild der christlichen Theologie herbeigeführt zu haben. War Jesus Christus also die längste Zeit die Zentralgestalt der christlichen Religion? Soll er das 3. Jahrtausend seiner Verkündigung im Orbit eines „Größeren" verbringen? Ist damit zugleich das Ende jeder christlichen Mission ausgerufen und gilt für eine Ökumene der Religionen alsbald: nichts ist unmöglich!?

Die thematische Arbeit dieser 11. AÖF-Tagung für Studierende und Nachwuchswissenschaftler/innen im Bereich Ökumene galt dem Verhältnis, in dem Entwürfe der sog. Pluralistischen Religionstheologie zu neueren Entwicklungen in der Missionstheologie stehen. Zwei Impulsreferate erschlossen dem Auditorium der knapp 30 Teilnehmenden die Thematik. *PD Dr. Reinhold Bernhardt* (Heidelberg) arbeitete besonders die theologischen Grundmotive der Pluralistischen Theologie der Religionen heraus. Die Suche nach einer neuen Theologie der Religionen ist missverstanden und unterschätzt, wenn man in ihr wenig mehr als den Reflex auf postmoderne Pluralisierungstendenzen in der westlichen Geisteskultur der Gegenwart oder die synkretistische Adaptation der Weisheit und Spiritualität anderer Religionen zu entdecken vermag. Die Pluralistische Theologie der Religionen stellt den Versuch dar, in den Begegnungen mit anderen Religionen, Wahrheits- und Geschichtsverständnissen sowie eingedenk der Schuldgeschichte des Christentums zentrale traditionelle Theologumena heute neu zu verantworten: Gottes Heilswille ist universal, sein Wesen transzendiert alle seine Erscheinungsweisen und erst recht alle religiösen Versuche, es zu erfassen. Bernhardt zeigte am Beispiel des Ansatzes von John Hick auf, inwiefern hier versucht wird, verantwortliche Alternativen zu den bisher von Exklusivismus oder Inklusivismus geprägten Verhältnisbestimmungen von Christentum und Religionen auszuloten.

In der Aussprache ging es um die Konsequenzen solcher Ansätze für die Christologie. Sprachanalytische Interpretationswege könnten geeignet sein, den christlichen Absolutheitsanspruch zu reformulieren, ohne die Verbindlichkeit des Christusbekenntnisses damit auszuhöhlen. Die vom hellenistischen Geist des 4. und 5. Jahrhunderts bestimmte substanz-christologische Zwei-Naturen-Lehre könnte im Sinne einer Inspirations-Christologie interpretiert werden, die der jüdisch geprägten Christusbotschaft des Neuen Testaments näher läge. Schließlich ist die bereits seit Petrus Lombardus dokumentierte offenbarungstheologische Unterscheidung von „totus deus" und „totum deum" in Erinnerung zu rufen. Sie erlaubt die Aussage, dass Gott „ganz und gar" (d.h. qualitativ authentisch) in Christus gegenwärtig war, ohne sagen zu müssen, er sei „zur Gänze" (d.h. quantitativ vollständig) in ihm aufgegangen.

Prof. Dr. Theo Ahrens (Hamburg) nahm in seinem Referat den Ausgang von der verbreiteten Feststellung: „Mission ist out – Dialog ist in". Diesem Verlust der Akzeptanz von „Mission" in der kirchlichen Öffentlichkeit stellte er Anzeichen entgegen, die darauf hindeuten, dass das Thema auf kirchenleitender Ebene neu aufgerollt werden soll. Ahrens verglich vier verschiedene im Rahmen des Konzeptes einer Missio Dei vorgenommene Zuordnungen von Zeugnis und Dialog. Selbst warnte er vor der faktischen Überfrachtung jeden Dialogs durch missionarische Intentionen. Solche erkennt er auch noch bei jenen Versuchen, die darauf abzielen, einen planetarischen interreligiösen Grundkonsens in der Ethik zu erzielen. Demgegenüber plädierte Ahrens für die Rede von „Begegnung" statt von „Dialog" oder „Mission" und betonte damit die zentrale Bedeutung der Offenheit für ein Ökumenisches Lernen. Nach Ahrens könnte das heißen, mit interreligiösen Begegnungen nicht sogleich den Proselytismus zu verbinden, alternative Modelle der Globalisierung zu organisieren, wie sie sich etwa im neuen ÖRK-Programm zur Überwindung der Gewalt finden, und die Religionen als spirituelle Zentren ernst zu nehmen. Vor diesem Hintergrund, so Ahrens, ist es erforderlich, dass in den Kirchen die Sache der *Missio Dei* als dialogische Mission und missionarischer Dialog neu erarbeitet wird. Das unerledigte kerygmatische Interesse der Christen würde damit in einen kulturwissenschaftlich interessierten Ansatz hineingenommen.

Der Samstag stand ganz im Zeichen des Austausches über laufende Forschungsprojekte aus dem Bereich der ökumenischen Theologie bzw. der Missionstheologie. Promovierende können hier ebenso, wie jene, die auf eine Habilitation oder eine Diplomarbeit zusteuern, Schritte, Thesen und Ergebnisse ihres Projektes in Kleingruppen zur Diskussion stellen. Nach allgemeiner Auffassung hat sich die AÖF mit diesem Element ihrer Tagungen zu einem Ort entwickelt, an dem konzentriert, differenziert und unprätentiös Forschungsergebnisse oder methodische Fragen besprochen werden können. Dabei steht die Teilnahme an der Diskussion laufender Forschungsarbeiten allen offen, die sich für einen akademischen Austausch über Mission und Ökumene interessieren. Die AÖF-Gespräche erhalten ihre Eigenart durch das in dieser Art sonst nicht so leicht zu inszenierende Zusammenkommen von Forschenden aus unterschiedlichen Kontinenten, Kontexten, Konfessionen und Universitäten. Eine beachtliche Anzahl jüngerer ökumenischer Publikationen verdankt wichtige Anregungen gerade diesem Forum. Als besonderes Potential der hier im Vollzug zu erlebenden ökumenischen Forschung erweisen sich dabei immer wieder die Vernetzungen anderer Forschungsbereiche mit theologischen Fragestellungen. Nicht selten verknüpfen sich Spezialisierungen aus Bereichen wie beispielsweise der Afrikanistik, Sinologie, Frauenforschung, Geschichtswissenschaft, Ökonomie etc. mit der kirchlich-theologischen Arbeit im indischen, lateinamerikanischen, afrikanischen, koreanischen, palästinensischen oder verschiedenen orthodoxen Kontexten. So blieb es für die Teilnehmenden auch in diesem Jahr wieder spannend zu hören, was von wem „angesagt" ist. Christoph Dahling-Sander berichtete über die konzeptionelle Herausforderung, die die erst langsam als solche wahrgenommenen *Kirchen und Gemeinden anderer Sprache oder Herkunft* an Volkskirche und Institutionen der Ökumene stellen. Peter Gemeinhardt stellte unter dem Titel *„Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und*

Westkirche im Frühmittelalter" im Rückgang auf die Archäologie dieser folgenreichen Kontroverse der neueren ökumenischen Filioque-Diskussion ein kritisches Korrektiv in Aussicht. Katrin von Hove-Stege gab einen Einblick in ihr Forschungsprojekt, das die in Vergessenheit geratenen *Mitarbeiterinnen der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost* zum Thema hat. Joseph Kalamba Mutanga (Zaire) spannte den Bogen von den Vorträgen der Tagung zur Empirie seines Dorfes in Zaire, indem er Reflexionen über *Werte und Grenzen des Missionsdialogs zwischen afrikanischen Religionen und Christentum* vortrug. Saskia Karpenstein informierte über den Stand eines am Ökumene-Lehrstuhl der Ruhr-Universität Bochum angebundenen Projekts *„Frauen in der Heilsarmee"*. Christine Keim stellte ihre Untersuchungen zu der Frage vor, ob die *Frauen der Basler Mission* in China im Vergleich zu den Missionaren bzw. zu Frauen in anglo-amerikanischen Missionsgesellschaften alternative missionstheologische Vorstellungen entwickelt und umgesetzt haben. Andrea Schultze vermittelte *Aspekte einer Theologie, wie sie von Missionaren der Berliner Missionsgesellschaft gegenüber der einheimischen Bevölkerung Südafrikas vertreten und gelehrt wurde (19. Jahrhundert)* und gab damit Einblick in einen Abschnitt aus ihrer der Verbindung von Mission und Landfrage in Südafrika geltenden Dissertation. Hubert Manohar Watson (Indien) schließlich erörterte die Frage nach der *Relevanz der zeitgenössischen christologischen Methodologie für den indischen Kontext.*

Vorträge und Projektvorstellungen sind die eine Seite derartiger Tagungen, die andere sind bekanntlich die persönlichen Begegnungen, die gemeinsame Spiritualität und der Austausch über all das, was die Teilnehmenden in der Ökumene wahrnehmen oder worin sie sich engagieren. Mit dem bisherigen Erfolg ihres Programms stellt die nach dem letztjährigen Jubiläum ganz selbstverständlich fortgesetzte AÖF in auffallender Weise eine weit verbreitete Rede von der „Ökumene-Müdigkeit" in Frage. Die kirchliche Bedeutung der hier stattfindenden Vernetzung ökumenisch engagierter Akademiker/innen dürfte kaum zu überschätzen sein. So blieb es auf der Tagung schwer nachvollziehbar, dass das Evangelische Studienwerk Villigst e.V. als Stipendienwerk der EKD entgegen bereits getroffenen Absprachen angekündigt hat, fortan seine logistische und finanzielle Unterstützung der AÖF-Tagungen einzustellen. Da es den besonderen Charakter der AÖF ausmacht, dass sie von Tagung zu Tagung von einem jeweils neu gewählten Fortsetzungsausschuss vorbereitet wird, ist auch in Zukunft nicht an eine Institutionalisierung der Arbeit gedacht. Vor diesem Hintergrund gilt ein besonderer Dank den diesjährigen Sponsoren der internationalen Studientagung: Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft, Diakonisches Werk, EKD, Missionsakademie Hamburg, Nordelbische Kirche, Nordelbisches Missionszentrum, Rheinische Kirche.

Die 12. AÖF-Tagung ist für den *3. bis 5. November 2000* zum Thema *„Pfingstbewegungen und Ökumene"* (Referent: Prof.Dr. Walter Hollenweger) geplant. Sie soll wieder an der Missionsakademie in Hamburg stattfinden. Informationen im Internet unter: http://www.uni-heidelberg.de/institute/fak1/oek/aoef oder bei Vera Mielke, Südgeorgfehner Str. 98, 26670 Uplengen, Fax 0 40/36 03 38 20 85 oder per E-mail: aoef@bigfoot.com.

Wolfram Stierle

Gestern – heute – morgen

Vom 30. August bis 4. September 1999 fand in Wislikofen (Schweiz) die *35. Internationale Alt-Katholische Theologenkonferenz* statt (ausführlicher Bericht in IKZ 4/99). Thema war „Das Porvoo-Dokument als Anregung zu altkatholischer Selbstreflexion". Im Jahr 1992 hatten Vertreter der anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands sowie der nordischen und baltischen lutherischen Kirchen die *Ergebnisse ihrer Gespräche im sog. Porvoo Common Statement* (so benannt nach dem finnischen Tagungsort) zusammengefasst. Bis 1996 wurde diese Erklärung von insgesamt zehn beteiligten Kirchen ratifiziert. Da die altkatholischen Kirchen seit 1931 aufgrund des sog. Bonner Abkommens mit den anglikanischen Schwesterkirchen in voller kirchlicher Gemeinschaft stehen, tangierte die „Öffnung" zweier anglikanischer Kirchen zu einer regional begrenzten Gruppe von lutherischen Kirchen hin indirekt auch den Altkatholizismus. So war es in der Sache gegeben, dass sich die Wislikofener Konferenz mit den sich daraus ergebenden Fragen befasste. Referenten waren Prof. Dr. Ola Tjörhom, Stavanger/Norwegen (Anmerkungen zum Porvoo-Statement aus der Sicht der nordischen Kirchen), Prof. Dr. Anastasios Kallis, Münster/Bern (Das Porvoo-Dokument aus der Sicht orthodoxer Ekklesiologie), Bischof John W. Hind, Crawley/England (Anmerkungen zu Porvoo aus anglikanischer Sicht im Hinblick auf die Gemeinschaft mit den Alt-Katholiken), Prof. Dr. Martien Parmentier, Hilversum/Niederlande (Alt-katholische Ekklesiologie und Porvoo). Die Referate sind im ersten Heft der IKZ 1/2000 erschienen. In ihrer Schlusserklärung fassten die Konferenzteilnehmer/innen zusammen, an welchen Punkten Porvoo hilfreiche Anregungen gibt, an welchen Punkten weiterer Klärungsbedarf besteht und welches die aktuellen Herausforderungen an die altkatholische Kirche heute sind.

Ignaz von Döllinger (1799–1890), der Spiritus Rector der alt-katholischen Bewegung, stand im Mittelpunkt *eines internationalen Symposiums „Döllinger und die Ökumene"*, das vom Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn am 23. Oktober 1999 anlässlich seines 200. Geburtstages veranstaltet wurde. Die Symposions-Beiträge werden in diesem Jahr in einem Sonderheft der IKZ veröffentlicht.

Anlässlich der Feier des 125-jährigen Bestehens der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern fand am 19./20. November 1999 ein *Symposium über „Die Einheit der Kirche – Utopie oder Notwendigkeit? Ekklesiologische Perspektiven an der Jahrtausendwende"* statt. Zu folgenden Themen wurden Referate gehalten: „The Unity of the Church and the Unity of the Bible: an Analogy" (Bischof Dr. Rowan Williams, Monmouth), „Für ein mehr österliches Christentum: Ökumene und kenotische Dimension der Ekklesiologie" (Prof. Dr. Waclaw Hryniewicz, Lublin), „Uniformity, Diversity, and the Unity of the Church" (Metropolit Prof. Dr. Ioannis Zizioulas, Athen), „Die transkulturelle Dimension in ökumenischen Dialogen. Plädoyer für eine Hermeneutik des Vertrauens" (Prof. Dr. Dietrich Ritschl, Heidelberg).

Die Referate werden in der IKZ veröffentlicht.

Im November letzten Jahres ist die *Landesarbeitsgemeinschaft Theologische Frauenforschung / Feministische Theologie* gegründet worden. Die Landesarbeitsgemeinschaft ist ein interdisziplinärer Zusammenschluss von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern verschiedener Hochschulen in NRW. Koordiniert wird das auf drei Jahre angelegte Forschungsprojekt, das dem Thema *Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften* gewidmet ist, in Bochum.

Königin Beatrix der Niederlande eröffnete am 1. Dezember 1999 in Utrecht den gemeinsamen *Hauptsitz der beiden reformierten und der lutherischen Kirche.* Die drei evangelischen Kirchen in den Niederlanden sind dabei, sich zu einer Kirche zu vereinigen. Der endgültige Zusammenschluss der Kirchen ist in den nächsten fünf Jahren geplant.

Das Buch des Kirchenhistorikers Gerhard Besier *Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945 bis 1990)* (erschienen im Verlag Duncker & Humblot in Berlin) trägt nach Auffassung des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht zur Überwindung des Erbes des Kalten Krieges bei. Zudem sei es bedauerlich, dass das Buch dem umfangreichen Quellenmaterial auf Grund des eng geführten Analyserahmens nicht gerecht werde. In der ÖR wird in einem der nächsten Hefte eine Rezension dazu erscheinen.

Die Hamburger Bischöfin Maria Jepsen hat Bundesaußenminister Joschka Fischer aufgefordert, alle *Bemühungen zur Lösung des Molukken-Konflikts in Indonesien zu unterstützen.* In einem Anfang Februar in Hamburg veröffentlichten Brief appellierte sie an Fischer, sich dafür einzusetzen, dass alle verantwortlichen demokratischen Kräfte in Indonesien zusammenfinden. Auf den indonesischen Molukken-Inseln sind vor einem Jahr blutige Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen ausgebrochen. Das Evangelische Missionswerk (dessen Vorsitzende Bischöfin Jepsen ist) und seine Mitgliedsorganisationen unterstützen die Versuche des indonesischen Kirchenrats, in einen Dialog mit dem muslimischen „Rat der Rechtsgelehrten" zu treten.

Am 28. Februar 2000 veranstaltete die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland eine Tagung zum Thema *Das neue Staatsbürgerschaftsrecht: Wo führt es hin? Erwartungen, Folgen und Perspektiven.* Referent war Bernd Knopf, Pressesprecher der Ausländerbeauftragten der Bundesregierung. Weiterhin wirkten mit: Rosi Wolf-Almanasreh, Leiterin des Amtes für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt/M., Jean Claude Diallo, Leiter der Interkulturellen Arbeit im Evangelischen Regionalverband Frankfurt/M., Martin Jungnickel, Leiter des Einbürgerungszentrums beim Regierungspräsidenten Darmstadt, Grigorios Zarcadas, Migrationszentrum Frankfurt/M.

Auf der Frühjahrssitzung der Mitgliederversammlung der ACK am 1./2. März in Mainz wurde die *„Orthodoxe Kirche in Deutschland – Verband der Diözesen"* als neues Vollmitglied in die Bundes-ACK aufgenommen. Bis jetzt waren in der ACK nur die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland (seit 1974) und die Russische Orthodoxe Diözese für Berlin und Deutschland (seit 1992) vertreten. Von

nun an werden alle orthodoxen Bistümer in Deutschland gemeinsam als eine Orthodoxe Kirche als Vollmitglieder vertreten sein. Weiterhin wurden u. a. zwei aktuelle Themen behandelt: „Charta Oecumenica" (Referent/in: Aldo Giordano, Sarah Numico) und „Grundlagen und Voraussetzungen für das Interreligiöse Gespräch" (Referent: Theo Sundermeier).

Im Mittelpunkt des *Weltgebetstages der Frauen,* der am 3. März gefeiert wurde, stand die Liturgie von Christinnen aus Indonesien. Sie stand unter dem Motto *„Talitha kumi – Junge Frau, steh auf".*

Vom 30. März bis 1. April 2000 führte der Verein zur Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie (VEfGT) sein Frühjahrssymposion in Münster durch. Es ist gleichzeitig das zehnjährige Jubiläum des Vereins. Im Hinblick auf einige „runde" Jubiläen in diesem Jahr (Graf Zinzendorf, geb. 1700, Johann Gerhard Oncken und John Nelson Darby, beide geb. 1800) stand die Tagung unter dem Thema *Freikirchen im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung.* Referenten waren Bischof Dr. Klaiber, Dr. Bintz, Andreas Franz und Dr. Daniel Heinz.

Vom 12. bis 13. Mai veranstaltet die Evangelische Akademie Baden in Zusammenarbeit mit der Akademie der Erzdiözese Freiburg eine Tagung in Bad Herrenalb zum Thema „Träume der Einheit. Welche Ökumene braucht die Kirche?" *Die Tagung fragt nach Stand und Ziel der ökumenischen Arbeit und Beziehungen.*

Vom 22. bis 23. Mai wird die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) in Zusammenarbeit mit der Akademie des Bistums Mainz „Erbacher Hof" eine Studientagung zum Thema *Der Friedensauftrag in den Religionen und seine Auswirkungen auf die deutsche Gesellschaft* durchführen. Die Tagung ist eine Veranstaltung im Rahmen des Arbeitsprogramms der ACK zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt und des Projektes „Lade Deine Nachbarn ein".

Die Interreligiöse Arbeitsstelle (INTR°A) vergibt jährlich einen Projektpreis für *Komplementarität der Religionen.* Menschen, die solche Projekte betreiben oder kennen, sind eingeladen, Bewerbungen einzureichen. Die Einreichfrist für die Projektbeschreibungen endet am 30. Mai 2000 (INTR°A, Postfach 1201, 58766 Nachrodt).

Das *Ökumenische Institut des Weltkirchenrates, Château de Bossey,* das mit seinem Programm bewusst die Grenzen von Konfession, Religion und Kultur überschreiten will, ist mit seinen Seminaren und Konsultationen ein Forum für Diskussion und Begegnung mit Menschen aus aller Welt. Im Sommer 2000 werden folgende Seminare angeboten: *Menschliche Sexualität* (23.–30. Juni), *Versöhnung und Heilen – ökumenische Ausbildung in post-kommunistischen Kontexten* (1.–7. Juli), *New Age in der alten Welt* (17.–21. Juli), *Dritte-Welt-Theologie im Dialog* (23.–30. Juli). Anmeldung und Information unter Tel. 0041-22-9609333, Fax 0041-22-7760169, Internet: www.wcc-coe.org/Bossey/

Die *105. Konferenz der Evangelischen Allianz* wird vom 2. bis 6. August 2000 in Bad Blankenburg/Thüringen stattfinden. Neutestamentliche Gleichnisse werden im Mittelpunkt des traditionellen Jahrestreffens stehen.

„Du stellst meine Füße auf weiten Raum" (Ps 31) heißt das Leitwort für den 29. Deutschen Evangelischen Kir-

chentag, der vom 13. bis 17. Juni 2001 in Frankfurt am Main stattfinden wird. Die drei Themenbereiche „In Vielfalt glauben", „In Würde leben" und „In Freiheit bestehen" bilden das Grundgerüst für die weitere Programmplanung in den kommenden Monaten.

Die römisch-katholische Kirche hat die *Hinrichtung des Philosophen Giordano Bruno auf dem Scheiterhaufen vor 400 Jahren bedauert.* Die Kirche habe sich in diesem Fall schuldig gemacht, sagte der Präsident des päpstlichen Kulturrats, Kardinal Paul Poupard. Bruno hatte vor seiner Hinrichtung am 17. Februar 1600 durch die Inquisiton sieben Jahre in Gefangenschaft verbracht. Für eine nachträgliche Rehabilitierung wie im Fall von Galileo Galilei fehlten jedoch die Voraussetzungen, da Brunos Lehre nicht mit dem Christentum vereinbar sei, fügte der Kardinal hinzu. Das Todesurteil gegen den Dominikanermönch könne man heute nur bedauern und missbilligen.

Eine positive Bilanz hat Kurienbischof Walter Kasper zum Abschluss eines zweitägigen Besuchs beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf gezogen. Die *ökumenische Bewegung gehöre zu den Lichtpunkten des vergangenen Jahrhunderts,* unterstrich Kasper in Genf. Bischof Walter Kasper hatte sein Amt als Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen im vergangenen Sommer angetreten. Es war für ihn der erste Besuch in der Genfer Zentrale des ÖRK.

Von Personen

Cornelia Füllkrug-Weitzel, evangelische Pfarrerin, trat am 1. Januar als erste Frau das Amt der Direktorin der Ökumenischen Abteilung des Diakonischen Werkes der EKD an. Sie ist damit zugleich Leiterin der evangelischen Hilfsaktion „Brot für die Welt". Zuletzt war sie stellvertretende Leiterin des Berliner Missionswerkes.

Michel Friedman, Präsidiumsmitglied des Zentralrates der Juden in Deutschland, ist in das Kuratorium des Zentralinstituts Islam-Archiv als Nachfolger von Ignatz Bubis eingetreten;

Lutz Weber, Geschäftsführer des Gemeinschaftswerkes der Evangelischen Publizistik (GEP), ist in den Ruhestand gegangen. Das Werk ist zum 1. Januar 2000 von einem Verein in eine gemeinnützige GmbH umgewandelt worden.

Der hannoversche evangelische Altbischof *Horst Hirschler* wird im Juni Nachfolger von Eduard Lohse als Abt zu Loccum werden. Prior des Klosters wird Landessuperintendent *Jürgen Johannesdotter.*

Margarete Schneider, Witwe des „Predigers von Buchenwald", Paul Schneider, ist an ihrem 96. Geburtstag am 8. Januar mit der silbernen Brenz-Medaille der Württembergischen Landeskirche geehrt worden.

Paul Spiegel, Düsseldofer Unternehmer, ist am 9. Januar zum neuen Präsidenten des Zentralrates der Juden in Deutschland gewählt worden. Er tritt

die Nachfolge von Ignatz Bubis an, der im August vergangenen Jahres gestorben ist. Bei seinem Amtsantritt äußerte er sich besorgt über zunehmenden Antisemitismus in der Bundesrepublik.

Der Kasseler Pfarrer *Jürgen Frank* ist neuer Bildungsreferent im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Er leitete seit 1991 das Pädagogisch-Theologische Institut der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck.

Der badische evangelische Landesbischof *Ulrich Fischer* soll im September den Vorsitz der Arnoldshainer Konferenz übernehmen. Fischer wird damit Nachfolger von Bischof Christian Zippert (Kassel), der Ende August in den Ruhestand geht. Die 1967 gegründete Arnoldshainer Konferenz ist eine Arbeitsgemeinschaft von 16 evangelischen Kirchenleitungen.

Der Bischof von Arundel und Brighton, *Cormac Murphy-O'Connor,* soll Erzbischof von Westminster und damit neues Oberhaupt der Katholiken in England und Wales werden. Der 67-jährige wird Ende März in sein Amt eingeführt. Er wird Nachfolger des im vergangenen Jahr gestorbenen Kardinals Basil Hume.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Hans-Martin Barth, Ökumene-Experte und seit 1997 Präsident des Evang. Bundes, seit 1981 Professor für Religionsphilosophie und Systematische Theologie an der Philipps-Universität Marburg, am 17. Dezember;

Christian Krause, Präsident des Lutherischen Weltbundes (LWB) und braunschweigischer Landesbischof, am 6. Januar;

Uwe Kühne, Pastor des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) und ehemaliges Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 23. Februar;

Walter Klaiber, Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche, Vorsitzender des Präsidiums der Evangelischen Freikirchen und Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 17. April;

das 65. Lebensjahr:

Eberhard Jüngel, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophe in Tübingen, am 5. Dezember;

das 70. Lebensjahr:

Martin Ziehrich, Kirchenjurist im Ev. Oberkirchenrat Stuttgart, am 18. Dezember;

Peter Lengsfeld, Professor für Ökumenische Theologie und zugleich Direktor des Katholischen Ökumenischen Instituts an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, am 15. Januar;

Reinhart Hummel, von 1981 bis 1995 Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, am 26. Januar;

Gertrud Gumlich, Internistin, von 1984 bis 1986 Vorsitzende der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Synode, am 28. Januar;

das 75. Lebensjahr:

Otto Kaiser, einer der bekanntesten deutschen Alttestamentler, der bis zu

seiner Emeritierung an der Philipps-Universität in Marburg lehrte, am 30. November;

das 90. Lebensjahr:

Hermann Gerber, früherer Filmbeauftragter der evangelischen Kirche, Angehöriger der Bekennenden Kirche während der NS-Zeit, am 4. Februar.

Verstorben sind:

Carl-Heinz Ratschow, systematischer Theologe und Religionsphilosoph, in Marburg im Alter von 88 Jahren; am 10. November;

Gerhard Ruhbach, Kirchengeschichtler, der seit 1967 in Bethel lehrte, in Bielefeld im Alter von 66 Jahren, am 10. November;

Leonore Siegele-Wenschkewitz, Leiterin der Evang. Akademie Arnoldshain, seit 1997 Professorin für Historische Theologie an der Frankfurter Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, im Alter von 55 Jahren, am 17. Dezember;

Klaus Winkler, Theologe und Psychoanalytiker, von 1980 bis 1997 Professor für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Bethel bei Bielefeld, im Alter von 65 Jahren, am 20. Januar;

Erwin Wilkens, früherer Vizepräsident der Kirchenkanzlei der EKD (von 1974 bis 1980), „Vater" der Ostdenkschrift der EKD von 1965, im Alter von 85 Jahren, am 28. Januar.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 28. Februar 2000)

I. Aus der katholischen Kirche

Karl Lehmann, Mut zum eigenen Standort entwickeln. Die Zukunft der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, KNA-ÖKI 52/53/99, 5–11;

Gemeinsames Zeugnis im Glauben vertiefen – Ansprache Papst Johannes Paul II. an den Präsidenten des Luth. Weltbundes, Landesbischof Christian Krause, am 9.12.99 im Vatikan, KNA-Dok, 30/99;

Ladislas Örsy S.J., Die Bischofskonferenzen und die Macht des Geistes, StimdZ 1/2000, 3–17.

II. Mission

Michael Root, Gemeinsame Mission. Anglikanisch-lutherische Kirchengemeinschaft in den USA, EvKom 1/2000, 41–42.

III. Amt

Roland Gebauer, Amt – Charisma – Gemeinde. Überlegungen zu einem aktuellen Aspekt neutestamentlicher Ekklesiologie, UnSa 3/99, 178–190;

Christoph Böttigheimer, Eucharistie und Amt aus ökumenischer Sicht – Kirchengemeinschaft als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft, ebd., 191–203;

Bernhard Sutor, Amt und Rat – Wie könnten synodale Strukturelemente in der Kirche aussehen? StimdZ 1/2000, 29–38.

IV. Aus der Orthodoxie

Themenheft: Orthodox Participation in the Ecumenical Movement, EcRev 4/99, darin u. a.: Artikel von Metropolit Chrysostomos, Metropolit Kirill, K. M. George, Anna Marie Aagaard, David

Gill, David Tustin, Lukas Vischer, Wolfram Reiss, Jeffrey Gros, FSC;

Peter Plank, Ist das Christentum eine monotheistische Religion? Eine trinitätstheologische Skizze, StimdOrth 3/99, 29–34;

Jürgen Henkel, Heilige aus Ost und West. Orthodoxe Rumänen in Deutschland, ZeichdZ/LuthMon 2/2000, 30–31.

V. Das Jahr 2000: Realität und Hoffnung

Leonardo Boff, Leben und Tod des Planeten Erde, Concilium 5/99, 518–527;

Elsa Tamez, Das Jubeljahr in der jüdisch-christlichen Tradition, ebd., 569–576;

Jon Sobrino, Ein vollkommenes Gnadenjahr. „Den Armen Hoffnung geben – von den Armen Hoffnung empfangen", ebd., 629–639;

Themenheft: Millenarismen, EvTh 6/99; darin u.a.: *Gerd Theißen,* Jesus – Prophet einer millenaristischen Bewegung? (402–415), *Adolf Martin Ritter,* Kirche und Theologie in der Erwartung des Jahres 1000 (416–425); *Friedrich Heyer,* Erwartung des Jüngsten Tages – Sektensache? (457–458).

VI. Weitere interessante Beiträge

Gerrit Brand, Salvation in African Christian Theology: A Typology of Existing Approaches, Exchange 3/99, 193–223;

Wilfried Lochbühler, Matthias Sellmann, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, StimdZ 1/2000, 39–53;

Eugen Biser, „Er muß wachsen." Anstöße zu einer reduktionstheoretischen Methode, ebd., 2/2000, 75–85;

Irmgard Ackermann, „An der Kreuzung der Zeit". Deutschsprachige Literatur von Autoren aus Afrika, ebd., 99–112;

Albert H. Friedlander, Zwischen Feuer und Eis. Der jüdische Glaube duldet keine Mystik ohne Ethik, EvKom 2/2000, 23–25;

Gabriele M. Sierck, Globalisierung der Sozialpolitik. Soziale Menschenrechte haben an Bedeutung gewonnen, HerKor 97–100;

Themenheft: Hans-Joachim Iwand zum 100. Geburtstag, Pastoraltheol 12/99, darin u.a. Jürgen Seim, Eine biographische Skizze (491–497), *Manfred Josuttis,* Zur Aktualität von Iwands Predigtmeditationen (508–520); *Michael M. Schönberg,* Über die Bedeutung Hans Joachim Iwands für die Predigtvorbereitung (521–533);

Göttinger Predigtmeditationen. Ordnung der Predigttexte: Vierte Reihe, Invokavit bis Pfingsten, PastoralTheol 2/2000.

VII. Dokumentationen

Ökumenischer Lagebericht '99 des Evangelischen Bundes, vom Direktor des Bundes, Jörg Haustein, der Mitgliederversammlung erstattet am 25.9.1999; epd-Dok 41a/99;

Ankommen in Europa. Perspektiven für eine europäische Zuwanderungspolitik; epd-Dok 42/99;

Streit um die Rechtfertigungslehre: Wider den Augsburger Rechtfertigungsvertrag: Voten evangelisch-protestantischer Hochschullehrer, epd-Dok 43/99;

EKD und Arnoldshainer Konferenz unterstützen VELKD und LWB; epd-Dok 43/99 und 45/99;

100 Jahre Evangelische Frauenbewegung. Als Christinnen die Zukunft denken (Beiträge zur gemeinsamen Jubiläumstagung des Deutschen Evangelischen Frauenbundes und der Evangelischen Frauenhilfe in Deutschland – in Berlin, 24–26. September 1999; epd-Dok 44/99;

Christen in der indischen Nation. Informationen und Dokumente zur Situation der Kirchen in Indien; EMW-Inform. 121/99;

Wie halten es Staat und Parteien mit der Religion? Wie gestalten die Kirchen ihr Verhältnis zu Staat und Parteien? Zum tief greifenden Wandel des Stellenwerts von Religion und Kirchen in der heutigen Gesellschaft, epd-Dok 7/2000.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

Leitfaden Ökumenische Theologie. Hg. v. Christoph Dahling-Sander und Thomas Kratzert. Foedus-Verlag, Wuppertal 1998, 315 Seiten. DM 24,80.

Der Leitfaden Ökumenische Theologie gibt einen aktuellen Einblick in verschiedene Diskussionen und Themen ökumenischer Theologie und zeigt praktische Arbeitsfelder auf. Angesichts des thematisch breiten Spektrums der Beiträge soll es im Folgenden genügen, Verfasser/in und das jeweilige Proprium des Aufsatzes zu benennen.

Der erste Hauptteil enthält verschiedene Beiträge zur ökumenischen Theologie in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Einleitend beschäftigt sich *Fernando Enns* mit ökumenischer Theoriebildung. *Konrad Raiser* stellt neue theologische Ansätze innerhalb der Ökumene dar. Das Verhältnis von Ökumene, Missions- und Religionswissenschaft sucht *Andreas Feldtkeller* zu bestimmen. *Ulrike Link-Wieczorek* geht der Frage der christlichen Selbstvergewisserung zwischen kleiner und großer Ökumene nach. *Margit Ernst* widmet sich der Bedeutung der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften für die Einheit der Kirche. *Christoph Dahling-Sander* beschäftigt sich mit der Rezeption kontextueller theologischer Entwürfe. Verstehen und Verständigen in der ökumenischen Bewegung ist das Thema von *Rudolf von Sinner. Kai Funkschmidt* vergleicht beispielhaft die Biographien von Marc Boegner und Aruna Gnanadason im Hinblick auf die Epochen der ökumenischen Bewegung. *Christiane Rösener* erarbeitet Impulse für die ökumenische Theologie aus der feministischen Theologie. Den ersten Hauptteil beschließen die Beiträge von *Wolfram Stierle* zu den Perspektiven einer ökumenischen Wirtschaftsethik und *Martin Block* zur Beziehung von Ökumene und Ökonomie.

Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit ökumenischer Theologie im gemeindlichen, schulischen und universitären Alltag.

Den Auftakt bildet hier *Christian Hohmann* mit einigen Überlegungen

zum Verhältnis von Basisökumene und Konferenzökumene. *Dirk Stelter* beschäftigt sich mit Nord-Süd-Partnerschaften. Ökumenische Spiritualität ist das Thema von *Donata Dörfel* und *Thomas Prieto Peral*. *Burkhard Weber* beleuchtet exemplarisch die Spiritualität bei Gustavo Gutiérrez hinsichtlich einer kontextuellen und interkulturellen Theologie. *Thomas Kratzert* unternimmt eine Standortbestimmung für den ökumenischen Religionsunterricht. *Martin Hailer* untersucht ökumenische Theologie unter dem Gesichtspunkt der Bildungsarbeit. *Dietrich Werner* fokussiert die ökumenische Theologie im Hinblick auf Studienalltag und Studienordnungen. Der Bedeutung des Faches Religions- und Missionswissenschaften für Studium und kirchliche Praxis widmet sich *Theo Sundermeier*. *Marika Klamann* geht dem Sinn eines Auslandsstudiums nach. Einen Studienführer „Ökumenische Theologie für Deutschland, Österreich und Schweiz" schließt *Christof Nikolaus Schröder* an. *Gesine von Kloeden* und *Rudolf von Sinner* haben einführende Literatur zur ökumenischen Theologie zusammengestellt, und *Christof Nikolaus Schröder* schließt den zweiten Teil des Leitfadens mit PC-Tips für Theologen/innen ab.

Im dritten Teil – quasi als Anhang – wird die Arbeit der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) inhaltlich und strukturell vorgestellt.

So gibt *Thomas Kratzert* einen kurzen Rückblick auf zehn Jahre AÖF. Es folgen die Arbeitsthemen und Referenten/innen der vorausgegangenen Tagungen. Eine Auswahl von Veröffentlichungen aus dem Kreis der AÖF runden den *Leitfaden Ökumenische Theologie* ab.

Die Entstehung des Leitfadens ist auf das Engste mit der seit 1988 bestehenden Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) verbunden. Die AÖF ist als Forum für Personen gedacht, die im Bereich der ökumenischen Forschung engagiert sind. Sie hat keinen Institutionscharakter, sondern ist offen für alle, die einen Austausch über ihre Studien und Forschungen im Bereich der Ökumene suchen. Ihr Ziel ist ein Austausch über aktuelle Forschungsvorhaben und Fragen zur Entwicklung der Ökumene und Missionswissenschaft. *Saskia Karpenstein*

Harding Meyer, Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I. Verlag Otto Lembeck/Bonifatius-Verlag, Frankfurt am Main/Paderborn 1998, 253 Seiten. Kt. DM 42,–.

Wie sieht die Einheit aus, auf deren Suche sich die Christen mit dem Beginn der modernen ökumenischen Bewegung gemacht haben? Der Titel des vorliegenden Buches signalisiert die Auffassung seines Autors: Einheit ist nicht Einheitlichkeit, sondern es geht darum, dass die bestehenden Unterschiede als nicht kirchentrennend erkannt werden bzw. so modifiziert werden, dass sie nicht mehr kirchentrennend sind. Das Thema wird aus unterschiedlichen Fragezusammenhängen angegangen. Das Buch versammelt eine Reihe von Aufsätzen und Vorträgen Harding Meyers aus den Jahren 1971 bis 1996, die fast alle an verschiedenen Stellen – zum Teil in anderen Sprachen – veröffentlicht und teilweise für diesen Band gekürzt oder überarbeitet worden sind. In vier thematische Einheiten geordnet nehmen sie die Methode ökumenischer Dialoge

(„I. Einheitsbemühungen"), die grundlegende Frage nach der Einheit und ihren möglichen Formen („II. Einheit und Einheitsvorstellungen"), die spezifische Frage nach der Rolle der Konfessionen im Bemühen um Einheit (III. „Konfessionen und die Einheit der Kirche") sowie die Frage nach „Bekenntnis und Verbindlichkeit" (IV.) auf.

Am Anfang steht die Feststellung, dass es mehrere unterschiedliche Motive für ökumenisches Bemühen gibt, die zusammengehören und daher organisatorisch zusammengeführt und inhaltlich einander zugeordnet werden müssen („Motivation und Ziel ökumenischen Bemühens").

Die vornehmliche Art und Weise, wie die Ziele der ökumenischen Bewegung in Angriff genommen werden, ist der Dialog, der hier eine spezifische Problematik aufweist („Dialog im Spannungsfeld der Ökumene"): es geht um die Achtung und Offenheit für die Überzeugungen des anderen bei gleichzeitiger Treue zur eigenen Überzeugung, denn „das eine Evangelium, der eine Glaube und die eine Kirche (können) in verschiedenen Ausprägungen erscheinen ... und dabei doch das eine Evangelium, der eine Glaube und die eine Kirche Jesu Christi bleiben" (42). Dabei wird nicht die Wahrheitsfrage vernachlässigt, sondern die Verschiedenheiten werden genau geprüft und die legitimen Unterschiede sichtbar gemacht.

Dabei hat Meyer verschiedene bilaterale Dialoge im Blick, vor allem diejenigen, die einen sogenannten „differenzierten Konsens" erarbeiten bzw. erarbeitet haben („Die ökumenischen Dialoge: Situation – Probleme – Perspektiven" und „Die Struktur ökumenischer Konsense"). Dialoge sind ein Stadium auf dem Weg von der Differenz zum Konsens. Dabei ist es unerlässlich, das Verständnis von „Konsens" zu vertiefen, nicht in einem maximalistischen Sinne, der dem Wesen christlicher Gemeinschaft unangemessen wäre, sondern es muss um Konsens gehen, der den Verschiedenheiten Raum gibt. Ein „differenzierter Konsens" versucht, die verschiedenen Lehraussagen stehen zu lassen, aber zu zeigen, dass ihre Lehrintention, ihr theologisches Anliegen mit der Lehraussage der jeweiligen Gegenseite zu vereinbaren ist.

Damit stellt sich die Frage der Rezeption („Vom Dialog zur Gemeinschaft. Ökumenische Rezeption und die ‚Rezipierbarkeit' der Dialogergebnisse"). Das zu lösende Problem dabei ist die Überbrückung der Spannung zwischen dem neu Erarbeiteten und dem Vertrauten in einem Dialogtext, „die darin besteht, dass man die sachliche Bezogenheit zwischen ‚Neuem' und ‚Altem' bzw. den ‚substantiellen oder sachlichen Übereinklang' zwischen beidem erkennt und bejaht" (85).

Um diesen Übereinklang zu zeigen, müssen auch die nicht-lehrhaften Faktoren im Dialog berücksichtigt werden („Die Behandlung nicht-lehrhafter Faktoren im ökumenischen Dialog").

Alle diese Überlegungen deuten bereits auf das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" hin. Ausgehend von der Basiserklärung der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi zeichnet Meyer die Entwicklung hin zu diesem Modell, das er als Korrektur oder Erweiterung zum Konzept der „konziliaren Gemeinschaft" versteht.

Ein grundlegender Begriff für dieses Einheitskonzept ist der Begriff der „Anerkennung" („‚Anerkennung' – ein

ökumenischer Schlüsselbegriff"). Dessen Spezifikum ist es, das Anderssein des Anderen als legitim zu erkennen und zu bejahen, ohne es darum für sich selbst zu übernehmen und damit in seinem Anderssein aufzuheben. Angedeutet, aber nicht weiter untersucht, wird allerdings auch das Problem, dass „Anerkennung" bloß im Sinne einer Bewahrung des kirchlich-konfessionellen Status quo missverstanden und missbraucht werden kann.

„Eine strukturierte Form von ‚Einheit in Verschiedenheit'" (162) ist für Meyer das Konzept der „Kirchengemeinschaft", wie es u.a. in der „Leuenberger Konkordie" von 1973 verwirklicht wurde.

Mit Hilfe des Begriffs „Konfessionalität" wird gezeigt, wie auf dem Hintergrund dieses Modells Konfession und Ökumene zusammenzuschauen sind („Konfessionalität und ökumenische Gemeinschaft"). Konfessionalität ist die Besonderheit und Eigenart jeder Kirche, die sie von anderen unterscheidet, und kommt auch konfessionsübergreifenden Gruppen zu. Sie drängt auf ökumenische Gemeinschaft.

Dies wird noch einmal vertieft in dem Aufsatz über „Die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften" sowie in einem Artikel über „Transkonfessionelle Bewegungen" und deren ökumenische Bedeutung.

Die folgende Untersuchung über „Bekenntnisbildung im Mittelalter bis zur Reformation" zeigt, dass der Vorgang, der 1530 in Augsburg stattfand, nur bedingt als historischer Neuansatz zu sehen ist, da der Prozess kirchlicher Bekenntnisbildung im Mittelalter nicht abgebrochen war.

Grundproblem der Ökumene ist jedoch die unterschiedliche Schriftauslegung, das sich heute in der Spannung zwischen der Autorität der Schrift und der Eigendynamik des Überlieferungsgeschehens in allen Konfessionen und damit in überkonfessioneller Gestalt stellt („Schriftauslegung und Überlieferungsdynamik als überkonfessionelles Problem").

Den Abschluss der Aufsatzsammlung bildet eine Reflexion „Über die Verbindlichkeit christlichen Zeugnisses", die im Gegensatz zur heutigen „Verbindlichkeitskrise" die Verbindlichkeit als „Wesensattribut des christlichen Glaubens" aufzeigt.

Der Bogen der angesprochenen Fragen spannt sich von der Motivation ökumenischer Arbeit über die grundlegende Frage nach der Gestalt der gesuchten Einheit bis hin zu hermeneutischen Grundfragen und zur Herausforderung durch postmoderne Ansätze. Damit nimmt diese Sammlung die theologischen Grundsatzfragen des ökumenischen Dialogs auf und bietet einen Ansatz zur Darstellung dessen, was man Prolegomena einer ökumenischen Theologie nennen könnte, die allerdings deutlich vom lutherischen Hintergrund des Verfassers geprägt ist. Die Aufsätze stammen aus einem bestimmten ökumenischen „Kontext", nämlich dem der bilateralen Dialoge, wobei allerdings der Dialog mit den Orthodoxen kaum in den Blick kommt. Deswegen wären bestimmte Forderungen oder Behauptungen wohl noch im Gespräch mit orthodoxer Theologie auszutesten.

Es ist zu begrüßen, dass diese ansonsten weit verstreuten Aufsätze hier zusammengefasst und damit leichter zugänglich gemacht sind. Der vorliegende Band kann, obwohl die Aufsätze

zum größten Teil aus den achtziger Jahren stammen, gerade durch ihre Zusammenstellung einen wichtigen Impuls für das weitere Nachdenken über die grundlegenden Fragen geben, die sich heute wieder deutlicher in den Vordergrund der ökumenischen Diskussion schieben.

Dagmar Heller

Reinhard Flogaus, Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 471 Seiten. Gb. DM 158,–.

Die vorliegende Untersuchung, ursprünglich eine theologische Dissertation an der Humboldt-Universität Berlin aus dem Jahre 1995, ist ein herausragender und besonders fundierter Beitrag für das aktuelle ökumenische Gespräch – vor allem aus drei Gründen. Zum einen knüpft sie direkt an Erfahrungen des ökumenischen Dialogs zwischen der EKD und den Orthodoxen Kirchen in Russland (seit 1959) und Rumänien (seit 1979) an, in denen die Frage nach dem Verhältnis von „Rechtfertigung und Theosis (Vergöttlichung)" als Herausforderung und Kern für eine tiefere theologische Verständigung zwischen der Theologie der Reformation und den Orthodoxen Kirchen erkannt wurde und dann auch Gegenstand der bilateralen Dialoge war. Zuvor war dieses Thema bereits im bilateralen ökumenischen Dialog zwischen der Finnisch-Lutherischen und der Russisch-Orthodoxen Kirche behandelt worden. Im Verlauf dieses Dialogs und während seiner intensiven Vorbereitungen war es bereits innerhalb der finnisch-lutherischen Theologie im Umkreis des Theologen Tuomo Mannermaa (vgl. auch die Arbeiten seines Schülers Simo Peura) zur Entdeckung der Lehre von der „Vergöttlichung" des Menschen bei Martin Luther gekommen. Damit war eine unerwartete, aber bemerkenswerte Brücke für den theologischen Dialog gefunden worden, die in ihren Anfängen bis in die Alte Kirche und zu den gemeinsamen theologischen Vätern zurückreicht, zu Theologen wie Irenäus von Lyon († ca. 200), Athanasius von Alexandrien († 373) und die Großen Kappadozier (Basilius der Große † 379; Gregor von Nazianz † 390; Gregor von Nyssa † 394/5). Durch die Kritik des einflussreichen Adolf von Harnack († 1930) galt allerdings die Lehre von der „Theosis (Vergöttlichung)" als bedenklicher Ausdruck griechisch-heidnischer Religiosität innerhalb der Orthodoxen Kirchen, die von der modernen christlichen Theologie zu verwerfen sei. – Die Neuentdeckung dieses Themas im ökumenischen Dialog verlangte notwendigerweise nach einer gründlichen Bearbeitung, und zwar nach zwei Seiten hin: zum einen hinsichtlich des Verständnisses und der Bedeutung dieser Lehre innerhalb der Orthodoxen Theologie und Kirche und zum Anderen im Hinblick auf die Verankerung dieser Lehre in der Theologie Luthers. Darum geht es in der vorliegenden Arbeit, wobei der Vf. bei Gregorios Palamas (1296–1359) einsetzt (77–284; vgl. auch die Zusammenfassung 272 ff) und schließt mit einem Vergleich der beiden Positionen unter der Überschrift: „Vergöttlichung als Schnittpunkt von lutherischer und orthodoxer Theologie?" (381–440), der vor allem die unterschiedlichen Ansätze herausstellt, dann aber Möglichkeiten eines neuen Verständnisses der patristischen Lehre von der Theosis in Erwägung zieht, die zu einem besseren Ver-

ständnis füreinander in der Ökumene führen könnten.

Es hat gute Gründe, dass der Vf. sich für das Verständnis der orthodoxen Theologie dem mittelalterlichen Theologen Gregorios Palamas zugewandt hat. Denn dieser gilt aus orthodoxer Sicht – mehr noch als die Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte – als besonderer Verfechter orthodoxer Theologie und Frömmigkeit (gerade auch gegenüber westlichen Einflüssen in der letzten Phase des byzantinischen Reiches!). Nicht zuletzt durch das Aufkommen des Neopalamismus im 19. Jh. (z.B. Nikodemos Hagiorites, Athos) ist sein Einfluss auf die gegenwärtige orthodoxe Theologie (N. Lossky; J. Meyendorff; J. Panagopulos; D. Staniloae u.a.) besonders groß. (Hier weist Vf. aber auch auf Veränderungen hin). Vor diesem Hintergrund ist ein Teilergebnis der Untersuchung besonders überraschend, nämlich der Nachweis, dass Gregorios Palamas offensichtlich in seiner Trinitätslehre und in seiner Christologie nicht nur an Gedanken des westlichen Kirchenvaters Augustin (De trinitate) anknüpft, sondern – ohne diesen namentlich zu nennen – wörtlich aus seinen Schriften zitiert (z.T. in der Übersetzung des Maximus Planudes [ca. 1255–1305]; vgl. *Zur Trinität* 98–109 – besonders in capit. 125–135; zur *Christologie und Sündenlehre* 238–261 – besonders in Homilie 16).

Gelegentlich korrigiert Gregor aber auch die Lehren Augustins in seinem Sinn (vgl. 103; 243 f; 255 f). – Deutliche Differenzen – vor allem dann auch zu Luther – ergeben sich durch den Einfluss des Neuplatonismus, den Gregor auf dem Weg über Ps.-Dionysius Areopagita in sich aufgenommen hatte, und sein starkes Interesse an dem Heil, das ontologisch (mystisch) vermittelt ist. Gregor ist jedoch in seiner Trinitäts- und seiner Energienlehre sehr daran interessiert, dass es nicht zu einer Vermischung des göttlichen und des irdischen Seins kommt. Das Wesen Gottes, das im übrigen wesenhaft unteilbar ist, vermittelt sich nur über seine Energien, aber so, dass den Geschöpfen nur die geschaffenen Energien (wie z.B. das Taborlicht) zugänglich sind. F. zeigt, wie schwierig gerade die Unterscheidung der göttlichen und der geschöpflichen Energien ist, die zusammengehören, aber unterschieden werden müssen. Letztlich geht es Gregor um ein neues Verständnis vom Wesen und Wirken des Heiligen Geistes (Pneumatologie; Trinität) und seine Gegenwart in der Welt, ohne dass jedoch das Wesen des Geistes dem geschaffenen Menschen direkt zugänglich wäre. Gleichwohl redet Gregor in Anknüpfung an 2 Petr 1,4 und die Kappadozier von einer Vergöttlichung (Theosis) des Menschen.

Verglichen damit verfolgt Luther, der zwar gelegentlich auch von einer Vergöttlichung des Menschen reden kann (F.: „eher selten", 301), einen ganz anderen, christologisch bestimmten Ansatz. In kritischer Auseinandersetzung mit der finnischen Lutherforschung (321; 341 zum Stichwort „realontisch"), die F. im Sinne einer Substanzontologie versteht, möchte er lieber von „Glaubensontologie" bei Luther sprechen (361; 378; 412). Kern der Vergöttlichung ist für Luther die Christologie (Inkarnation und Kreuzesgeschehen). Aber er kann auch von einer „Wort-werdung" des Menschen sprechen (342; 349) in Umkehrung des Satzes, dass der Logos (das Wort) Mensch wurde (Joh 1,14). Das verbin-

det Luther stärker mit Irenäus und Athanasius und weniger mit Gregor Palamas. Hier zeigt sich ein Ansatz, der Luther mit der voraugustinischen Patristik verbindet, auch wenn er ohne Zweifel durch eine andere geschichtliche Herausforderung (im Spätmittelalter) zwangsläufig einen anderen Ansatz nimmt.

Die sehr gründlichen Untersuchungen Flogaus zu Gregor, aber auch zu Luther, die sich eng an den jeweiligen Quellen orientieren, stärken durch ihren systematischen Ansatz zwar das kritische Bewusstsein für die unterschiedlichen Positionen. Leider verzichtetet Flogaus auf eine stärkere Einbeziehung der historischen Zusammenhänge, in denen die jeweiligen theologischen Ansätze entwickelt worden sind. Theologiegeschichtliche Analysen reichen allein nicht aus, um Gregors Position angemessen zu verstehen. Der Streit mit Akindynos und Barlaam sowie die Theologie, die sich, wie F. gelegentlich selbst zeigt, in verschiedenen Stufen entwickelt hat, ist ohne die Veränderungen des geschichtlichen Umfelds und die dadurch bedingten Herausforderungen nicht zu verstehen. Erst wo die Geschichte als ganze in den Blick kommt, kann auch die ökumenische Verständigung Fortschritte erzielen. Gründliche Detailuntersuchungen, wie sie in der Arbeit von F. vorliegen, sind gleichwohl unerlässlich und letztlich eine Hilfe für den ökumenischen Dialog. Dabei gilt – das zeigt auch das vorliegende Buch: Der ökumenische Dialog lebt nicht nur von der genauen Kenntnis des Gesprächspartners. Als ebenso wichtig erweist sich die genaue Kenntnis der eigenen kirchlichen und theologischen Tradition, die als Auslegung der biblischen Botschaft selbstbewusst, kritisch, aber auch selbstkritisch in dem Dialog zur Geltung gebracht werden muss. Aber schon die Tatsache, dass der Begriff „Theosis" (Vergöttlichung), der Luther als „deificatio" noch bekannt war, erst durch die Begegnung mit Orthodoxen Kirchen in der abendländischen Theologie wieder geläufig wurde, während umgekehrt das Wort „Rechtfertigung" (iustificastio) den östlichen Kirchen lange Zeit fremd war und bis heute oft noch ist, weist darauf hin, wie notwendig und zugleich bereichernd der ökumenische Dialog sein kann. Sie zeigt aber auch, wie mühsam und langwierig der damit verbundene Weg zu gegenseitigem Verstehen ist, der letztlich dazu dient, die biblische Botschaft des Evangeliums in der Tiefe gemeinsam noch besser zu verstehen.

Wolfgang Bienert

Johannes Brosseder. Reformatorischer Rechtfertigungsglaube und seine Kraft im ökumenischen Gespräch der Gegenwart. Hg. von Christine Funk, Thomas Ruster, Dietrich Ritschl, Joachim Track. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1999. 478 Seiten. Kt. DM 58,–.

Johannes Brosseder, liebenswürdig und streitbar, zum Scherzen aufgelegt und in tiefer Sorge um die Zukunft des Christentums – nicht seiner Kirche – ein exzellenter Kenner der Dogmengeschichte mit der Kraft, diese auch auf die gegenwärtige Situation systematisch-theologisch zu beziehen – so kennt man ihn in ökumenischen Kreisen. Die gesammelten Aufsätze, mit einem Vorwort der vier Herausgeber versehen, unterstreichen diese Charakterisierung der Person des ökumenisch-katholischen Theologen an der Universität zu Köln.

Martin Luther – Reformation, Sachfragen des ökumenischen Gesprächs, Methodenfragen zur christlich-jüdischen Thematik, Bewährungen – dies sind die vier Überschriften, unter denen die 35 Beiträge des Autors zusammengefasst sind. Sie stammen aus drei Jahrzehnten, sind aber nicht chronologisch, sondern sachlich den Überschriften gemäß geordnet. Brosseder ist mutig und offen. So hat für ihn Martin Luther prinzipiell keinen anderen Status als andere bedeutende Theologen, die „Wesentliches zur Erhellung der Wahrheit des christlichen Glaubens beigetragen haben". Diese Wahrheitsmomente gilt es dann, „in das Wahrheitsbewusstsein unserer Zeit zu interpretieren" (33). Damit sind die wichtigen Eckdaten genannt: Tradition ist in Wahrheitsmomente geteilt, die es kritisch zu erkennen und an die Gegenwart zu vermitteln gilt. Dabei kommt Brosseder zu einer wichtigen Aussage: Der Rechtfertigungsglaube Luthers hat für ihn „kriteriologische Funktion" für den Gesamtvollzug kirchlichen Lebens, einschließlich der Verfassung der Kirche und ihrer Ämter (48), auch des Zugangs von Frauen zu allen Ämtern (171). Dabei kann Brosseder auch zu sehr scharfen Formulierungen greifen („ökumenische Unverfrorenheit" mit Blick auf den Papst).

Auffallend sind bei vielen Aufsätzen die klaren Zusammenfassungen und die Reflexionen für heute. Auch macht Brosseder seine Fragestellung deutlich. Er löst damit ein, was er verspricht bzw. was er fordert. Außerdem gilt, dass Christen nicht auf Kosten anderer oder zu deren Lasten (z.B. der Juden) das sagen, was sie zu sagen haben (89); dieser Grundsatz gilt auch innerchristlich in der konfessionellen Befragung und Auseinandersetzung.

Vieles, auch Kontroverses (Bischofsamt, Unfehlbarkeit, Eheverständnis, Lehramt) kommt zur Sprache mit Gelehrsamkeit und mit neuen Einsichten, und, wie man hinzufügen darf, vor wechselndem Publikum (Lehrer, SPD-Politiker, Evangelischer Bund, Alt-Katholiken, Societas Oecumenica) vorgetragen. Bei der Lektüre mancher Passagen wird der Leser merken, wie weit Brosseder der Ökumene voraus war oder ist, oder, umgekehrt formuliert, wie kleine Schritte in der Ökumene nur möglich sind. Bereits 1979 konnte er formulieren, dass die Kontroversen in der Rechtfertigungslehre als in der Sache überwunden gelten müssen. Im Lichte der Gemeinsamen Erklärung bzw. der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zwischen Vatikan und Lutherischem Weltbund sollte man Brosseders Satz lesen, dass eine „jetzt schon gelebte Abendmahlsgemeinschaft sehr wohl ein Weg zur vollen Kirchengemeinschaft sein kann" (216). Höchst anregend sind seine Besinnung zur Frage, auf welche Einheit der ökumenische Weg zugehen soll und seine Reflexionen zum jüdisch-christlichen Verhältnis. Aufregend ist der Schlussteil mit Überlegungen zum Anti-Rassismus-Programm des Ökumenischen Rats der Kirchen, dem „Widerstreben der europäischen Kirchen gegen die Einheit" und gegen die Zeichen des Geistes und schließlich Geist und Kirche im symbolum nicaenum in der h-moll-Messe von Johann Sebastian Bach.

Das am Ende mitgelieferte Schriftenverzeichnis macht noch auf eine interessante Einzelheit aufmerksam: Brosseder hat relativ viele Rundfunkvorträge

im Radio Vatikan gehalten – 17 insgesamt werden aufgeführt –, und diese alle zwischen 1966 und 1969. Danach schweigt Brosseder im vatikanischen Äther. Ist das Zufall oder war der Verfasser der hier gesammelten Aufsätze zu progressiv? Ihm und den Herausgebern gilt der Dank für spannende Lektüre.

Erich Geldbach

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

Risto Lehtonen, Story of a Storm. The Ecumenical Student Movement in the Turmoil of Revolution, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, Finnish Society of Church History, Helsinki 1998. Br. 360 Seiten. Pb.

Geschichte eines Sturms lautet der Titel dieses Buches von R. Lehtonen, das seine vier Jahre von 1968–72 als Generalsekretär des Christlichen Studentenweltbundes (CSWB) beschreibt. Mit „Sturm" sind die Spannungen und Konflikte gemeint, die der CSWB unter dem Einfluss der Studentenproteste von 1968 auszutragen hatte.

Wie kam es zu diesen Protesten? Lehtonen beschreibt kurz und prägnant die Jahre 1960–68, Jahre in denen Studenten in aller Welt von einer Generation des Schweigens zu einer Protestgeneration wurden. Der Weg beginnt mit der Niedermetzelung der südafrikanischen Studenten in Sharpeville, Südafrika (1960), und endet mit der Ermordung von M.L. King in Memphis (1968). Zwischenstationen sind Berlin (Errichtung der Mauer 1961), Brasilien (Errichtung der Militärdiktatur 1964), Vietnam (Einsatz von U.S. Kampftruppen 1965) und China (Beginn der Kulturrevolution 1966).

Im Großteil des Buches beschreibt der Autor im Einzelnen den Verlauf des Sturmes, wie er sich vor allem in den beiden Versammlungen von 1968 (Turku und Otaniemi, Finnland), in den Sitzungen des Exekutivausschusses der folgenden drei Jahre (Beirut 1969, Cartigny/Genf 1970, Tosanzo, Japan, 1971) und schließlich in der Vollversammlung 1972 (Addis Abeba) manifestierte. Die detaillierten Beschreibungen lassen Leser, die an den Ereignissen beteiligt waren, die Periode nochmals durchleben, während sie für andere trotz guter Dokumentation schwerer verständlich sein werden. Ihnen mögen drei Stichworte dazu dienen, die unzähligen Auseinandersetzungen und damit verbundenen Spannungen in ein Gesamtbild einzuordnen.

Die durch die Proteste bewirkte *Radikalisierung* der Studenten bedeutete, dass alles Vorgegebene von ihnen in Frage gestellt wurde, ob es sich um ein Programm, eine Struktur oder sogar die christliche Tradition handelte. Die Universität, die christliche Kirche, die Gesellschaft – alles sollte dem Gebot einer totalen Erneuerung unterstellt werden.

Von daher war eine *Polarisierung* zwischen radikalisierten und nicht-radikalisierten Elementen im CWSB vorprogrammiert. Sie ging quer durch den Stab und die Mitglieder des Exekutivausschusses hindurch, lähmte damit ihre Entscheidungskraft, und führte dazu, dass auch in sich kreative Ansätze auf der Strecke blieben.

Einzig die *Regionalisierung* des CWSB wurde als Neuerung beschlossen und durchgeführt. Sie wurde einerseits als Ausweg aus der Polarisierung

gesehen, andererseits als Entmachtung des von westlichen Interessen dominierten Zentrums verstanden.

Im letzten Kapitel zieht Lehtonen eine Bilanz. Für ihn hat sich der CSWB vom Sturm der achtundsechziger Jahre bis heute noch nicht erholt. Er sieht die Schuld einzig in der revolutionären Ideologie, die auch heute noch nachwirke, übrigens nicht nur im CSWB sondern auch im ÖRK. Es wäre aber zu fragen, ob die Aufteilung in sechs Regionen, die unter Lehtonens Leitung eingeführt wurde, dem Weltbund nicht viel mehr schadete. Die Regionalisierung war, wie gesagt, insofern ideologisch befrachtet, als sie z.T. aus dem Protest gegen eine westlich dominierte Weltperspektive hervorging. Folglich wurde das Generalsekretariat in ein inter-regionales Büro umgewandelt, das vor allem den Interessen der Region zu dienen hatte. Während heute in den regionalen Programmen (sofern sie existieren) revolutionäre Ideologien keine Rolle mehr spielen, ist es dem CSWB bis heute nicht gelungen, eine Perspektive zu entwickeln, die ihn wirklich wieder zu einem Weltbund machen könnte.

Thomas Wieser

Der trennende Zaun ist abgebrochen. Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen. Hg. v. Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder/Evangelische Kirche in Deutschland. Verlag Gustav-Adolf-Werk, Leipzig 1998. 224 Seiten Kt. DM 10,– (Tschechische Ausgabe: Synodni rada CCE (Hg.), Rozdeluijící zed' je zborena. K dorozumeni mezi Cechy a Nemci. Verlag Zdenek Susa, Stredokluky 1998. 223 Seiten.)

Das Büchlein ist Ergebnis der Arbeit der gemeinsamen tschechisch-deutschen Arbeitsgruppe der EKBB und der EKD. Im Apostelwort *Eph 2,14* über den durch und in Christus abgebrochenen Zaun zwischen Juden und Griechen fanden ihre Mitglieder Inspiration für den Neuanfang im Leben der beiden Nachbarvölker.

Teil 1 ist der Verständigung über die Vergangenheit gewidmet. Geschichte kennt keine Verteilung der Rollen auf Täter und Opfer, Schuldige und Unschuldige. *„Es gibt nicht eine ‚tschechische Wahrheit' und eine ‚sudetendeutsche Wahrheit' nebeneinander."* (11) Obwohl keiner der ursprüngliche Bewohner Mitteleuropas ist, lebten hier die Tschechen und die Deutschen mehr als ein Jahrtausend in einem „Miteinander und Gegeneinander" zusammen. Am Ende des „Jahrhunderts des Nationalismus", der an der vorkriegerischen Zerstörung der Tschechoslowakei und an der nachkriegerischen Vertreibung („Abschub"/„Abschiebung"/„Transfer", zur Terminologie vgl. 32 + 42, Anm. 26) der Deutschen schuldig war, zählen heute die beiden Seiten ihre Gewinne und Verluste. Hat jemand gewonnen?

Teil 2 informiert über die Kontakte in der Nachkriegszeit, sowohl im Bereich der Kirche und der Theologie, als auch auf der Ebene der Friedensinitiativen (Lidice, Theresienstadt).

Teil 3 markiert die Gegenwart. Niemand und nichts steht heute unseren Begegnungen im Wege. Doch ohne Sensibilität und Rücksichtnahme für die besondere Situation der jeweiligen Partner könnten sie kontraproduktiv wirken: anstatt die alten Vorurteile abzubauen helfen, diese noch zu verhärten oder sogar neue hervorzubringen. Gleichgewicht in der Partnerschaft heißt, nicht zu vergessen, dass die

tschechische Seite die viel schwächere Partnerin ist (Diasporasituation der tschechischen Protestanten, sprachliche Komplikationen – hilfreich ist der Hinweis auf die dritte, nämlich englische Sprache als die Kommunikationssprache – und last not least die unterschiedliche Wirtschaftslage). Den Anregungen zum Gespräch dienen Auszüge aus kirchlichen und staatlichen Dokumenten und Reden und weitere Literatur zum Thema in beiden Sprachen.

Teile 4 und 5 machen das Büchlein teils zu einem Baedeker, teils zu einem Gesangbuch. Sie bringen u.a. Adressen der Kontaktstellen und Ansprechpartner und eine kleine zweisprachige Auswahl der Lieder, Psalmen und Gebete.

„Aus Tschechen und Deutschen soll nicht eine Nation werden. Bleiben wir Tschechen und Deutsche – versuchen wir, bessere Tschechen und bessere Deutsche ... zu sein." (9) Ja, der trennende Zaun zwischen Tschechen und Deutschen ist abgebrochen!

Jan Štefan

Katharina Seifert, Durch Umkehr zur Wende. Zehn Jahre „Ökumenische Versammlung" in der DDR – eine Bilanz. St. Benno Verlag, Leipzig 1999. 232 Seiten. Kt. DM 26,80.

Zehn Jahre nach der Ökumenischen Versammlung in der DDR 1988/89 legt die aus Sachsen stammende katholische Theologin Katharina Seifert eine Bilanz zur Bedeutung und zu den Auswirkungen dieser in ihrer Art bisher einmaligen Veranstaltung der Kirchen vor. Sie hat dazu in den Jahren 1994–1997, also mit einigem Abstand zum damaligen Geschehen, vierzehn Persönlichkeiten aus Kirchen und Gesellschaft als Zeitzeugen befragt, die als Delegierte und Berater an der Ökumenischen Versammlung teilgenommen haben oder engagiert am konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung beteiligt waren. Die Interviews, die den Zeitraum von 1983–1989 umfassen, sind im Zusammenhang mit einer größeren Arbeit über die „Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89" an der Albert-Ludwig-Universität in Freiburg/Br. entstanden. Sie werden anschaulich ergänzt durch Fotos von den Tagungen in Dresden und Magdeburg sowie durch eine Chronologie der ökumenischen Initiativen zum konziliaren Prozess.

Bekannte Namen begegnen uns in diesem Buch. Carl Friedrich von Weizsäcker, Heino Falcke, Christof Ziemer, Friedrich Schorlemmer, Lothar de Maizière, Lothar Ullrich, Karl Heinz Ducke, Konrad Feiereis – um nur einige zu nennen. Ziel der Befragung ist es herauszufinden, wie die von 150 Delegierten aus 19 Kirchen beschlossenen Texte zu den politischen Veränderungen in der DDR beigetragen haben. Sie werden als „ein Stück realisierten Christseins in ökumenischer Gemeinschaft" (Christof Ziemer) im Blick auf die Gestaltung der DDR-Gesellschaft verstanden. Dabei kommen Vorgänge zur Sprache, die den spannungsvollen Prozess der Beratungen in einer bewegten Zeit deutlich werden lassen. Die Entwicklung wird durchaus differenziert und kritisch dargestellt. Aufschlussreich ist die Schilderung der Bemühungen um eine volle Beteiligung der römisch-katholischen Kirche, aber auch die verschiedenen Meinungen zum Stellenwert der „Theologischen Grundlegung" und notwendige Überlegungen für das Abstimmungsverhalten in den Vollversammlungen. Hier wer-

den Hintergrundinformationen vermittelt, die den schwierigen Prozess der Entscheidungsfindung beschreiben. Das alles ist lesenswert auch für diejenigen, die nicht an der Ökumenischen Versammlung teilgenommen haben.

Diese Interviews verdienen vor allem deshalb unsere Aufmerksamkeit, weil die befragten Personen in einer sehr persönlich gehaltenen Weise von dem Rechenschaft geben, was sie mit erarbeitet und beschlossen haben und was einige Monate später nachweislich eine so unerwartete politische Wirkung hatte. Das Ereignis Ökumenische Versammlung in der DDR verbindet sich ganz konkret mit den Erfahrungen und Einsichten einzelner Teilnehmer. Dass dabei auch interessante Einschätzungen (theologische und kirchenpolitische!) über Mitbeteiligte an der Ökumenischen Versammlung geäußert werden, sei nur am Rande vermerkt. Auf jeden Fall wird dem Leser/in bewusst: Die Ökumene lebt von Personen, von dem Vertrauen und der Offenheit, mit der sie einander begegnen und in der sie über die gemeinsame Arbeit Auskunft geben.

Damit ist zugleich ein weiterer Schwerpunkt in den Interviews benannt: Es wird nach den Erwartungen und Hoffnungen für die weitere Entwicklung der ökumenischen Bewegung und nach dem Verständnis vom Miteinander der Kirchen gefragt. Die erlebte tiefe geistliche Gemeinschaft über konfessionelle Grenzen hinweg wird übereinstimmend als wichtige Erfahrung der Ökumenischen Versammlung gesehen, die sich auch in veränderten Verhältnissen zu bewähren hat. Und dies, weil die gemeinsame Suche nach dem Willen Gottes im Vordergrund stand und „nicht die Legitimation irgendeiner politischen Forderung durch die Bibel" (K. Feiereis). So müssen sich die Kirchen der Frage nach dem Verständnis von „Umkehr" und „Wende" stellen. Auf einer ökumenischen Tagung im April 1999 in Dresden fiel die Bilanz dazu nicht sehr positiv aus: Die nicht zuletzt durch die Ökumenische Versammlung angestoßene „Wende" habe nicht zu der vom Evangelium gebotenen Umkehr geführt. Ist die Ökumenische Versammlung lediglich als eine Art „Auftaktveranstaltung der Herbstrevolution 1989 in der DDR" (J. Garstecki) zu sehen?

Dieses Buch vermittelt hilfreiche Impulse, um das Gespräch zu diesen Fragen in den Kirchen und zwischen den Kirchen weiterzuführen.

Martin Lange

MISSIONARISCHE ÖKUMENE

Ohne Streit kein Frieden? Konflikte in Partnerkirchen in Indien, Indonesien und Ozeanien. Hg. v. Dieter Becker. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1998. 144 Seiten. Kt. DM 24,80.

Im allgemeinen sind Kirchen darauf bedacht, Konflikte untereinander nicht vor der Öffentlichkeit auszubreiten, denn Streit unter Christen – so die landläufige Meinung – beschädigt das Ansehen der Kirche, zu deren vornehmsten Aufgaben doch die Versöhnung zählt. Das führt nicht selten dazu, dass kirchliche Konflikte zu einem nicht endenden Schwelbrand werden.

Mutig und vorwärtsweisend ist darum die Veröffentlichung der hier vorliegenden drei Beiträge, in denen die Autoren Konflikte in Partnerkirchen deutscher Missionswerke kritisch unter

die Lupe nehmen, analysieren und reflektieren.

Die Auswahl der dargestellten Beispiele ist kein Hinweis darauf, dass in diesen Kirchen schlimmere Verwerfungen, Aus- und Abgrenzungen vorzufinden wären als anderenorts. Die Fälle haben mit den Verfassern zu tun, die aus persönlichen und beruflichen Gründen eine besondere Beziehung zu der Partnerkirche entwickelt und ihren je eigenen Zugang zu dem Konflikt, den darin verwickelten Menschen, der Kirche und der Region gewonnen haben.

Klaus Roeber, Referent beim Evangelischen Missionswerk in Deutschland, hat in seiner Dissertation die Geschichte der Gossner-Christenheit in Chotanagpur/Indien untersucht. Die Ausführungen machen deutlich, wie notwendig es ist, zum Verständnis einer Konfliktsituation, den Blick weit zurück in die Geschichte zu lenken, um gegenwärtige Kontroversen und unterschiedliche Bewertungen christlicher Existenz heute einordnen und beurteilen zu können. Insgesamt ist die Vorgeschichte des Konfliktes (Beginn um 3500 vor unserer Zeitrechnung), die zum Bruch der Gossner-Kirche in zwei eigenständige Kirchen verschiedener Adivasi-Völker geführt hat, interessant zu verfolgen, auch wenn manche ausführliche Erinnerung an Vergangenes nicht unbedingt notwendig ist zum Verständnis der konfliktiven Entwicklung. An manchen Stellen verliert der Autor aus dem Blick, dass nicht jede/r Leser/in ein so detailliertes Interesse an der Gossner Mission hat wie der Promovierende.

Dieter Becker, der einige Jahre als Dozent an der Theologischen Hochschule in Nordsumatra lehrte, beschreibt und analysiert die Spaltung der Toba-Batak-Kirche in zwei eigene Kirchenorganisationen, die gegenseitige Gewaltanwendung zwischen den verfeindeten Lagern, die massive Einmischung der indonesischen Regierung in innerkirchliche Belange und die daraus resultierende Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche. Kritisch beleuchtet werden auch die Reaktionen der ökumenischen Partner. Behutsam aber doch deutlich weist Becker dabei auf die einseitige Parteinahme der deutschen Partnerorganisation, der Vereinigten Evangelischen Mission in Wuppertal, hin, wie sie in Stellungnahmen und der Pressearbeit des Werkes zum Ausdruck kommt.

Über „geistliche Säuberungen" als Strategie kirchlicher Identitätssicherung in Papua-Neuguinea berichtet *Theodor Ahrens,* Missionswissenschaftler in Hamburg, der mehrere Jahre dort tätig war. In diesem aktuellen Konflikt geht es um die Beziehung charismatischer Erneuerungsgruppen mit ihrem „Bauernbischof" zur etablierten Lutherischen Großkirche. An der Frage, wie das Christliche in den Umbrüchen der Gesellschaft heute zu vertreten ist, ist die Gemeinschaft zerbrochen. Es ist schon erschreckend, zu welchen Mitteln Bischöfe und Kirchenleitungen greifen (Verfolgerpapiere/spirituelle Verwerfungen bis hin zur Exkommunikation), um Quer- und Andersdenkende auszugrenzen und die eigene Macht zu sichern.

Dass das Aufzeigen von Schwächen und Fehlern, Eigeninteressen und Machtkämpfen in einer Partnerkirche nicht verletzend sein muss, zeigen die Verfasser mit ihrer engagierten, Nähe zulassenden und Distanz wahrenden sensiblen Annäherung an den Gesamtkomplex. Die faire Darstellung sowie

das Bemühen um eine tiefgreifende Analyse und komplexe Interpretation des Konfliktfeldes auf dem Hintergrund des religiösen, gesellschaftlichen, historischen und kirchlichen Kontextes sind Beweise für partnerschaftliche Solidarität.

Partnerschaften sind in den zurückliegenden Jahren in fast allen Landeskirchen zu einem wichtigen Feld ökumenischen Lernens geworden. Darum gehört es zur aufrichtigen Gegenseitigkeit in der Beziehung, Probleme nicht zu verschweigen – auch wenn das schmerzt. Das Buch macht Mut zu diesem Schritt.

Das Nachwort fasst die wichtigsten Aspekte gut zusammen, bleibt aber hinter der eingangs gemachten Ankündigung, die Berichte „kritisch zu reflektieren" leider zurück. *Johanna Linz*

DREINREDEN

Martin Stöhr, Dreinreden. Essays – Vorträge – Thesen – Meditationen. Hg. von Klaus Müller und Alfred Wittstock. Foedus-Verlag, Wuppertal 1997. 521 Seiten. Br. DM 48,–.

Der 65. Geburtstag von Martin Stöhr – zunächst Studentenpfarrer in Darmstadt, danach Direktor der Evang. Akademie Arnoldshain und schließlich Professor an der Gesamthochschule Siegen – ist den Herausgebern Anlass, auf dessen bisheriges Arbeiten zurückzublicken, um gleichsam eine „vorläufige Bilanz" zu ziehen und Zeugnisse der immensen Schaffenskraft Stöhrs einer größeren Leserschaft vorzustellen.

Die hier zusammengestellten Arbeiten Martin Stöhrs aus einem Zeitraum von über dreißig Jahren lassen als roten Faden eine „Werktreue" erkennen, die auf spannende Weise immer wieder versucht, das biblische Wort unter den Bedingungen dieser Zeit, dieser Gesellschaft, dieser Welt neu auszulegen, um diese Lebensbedingungen daraufhin zu befragen, ob sie lebensbejahend sind oder verändert werden müssen. Exegese wie Systematik oder Homiletik ist für Stöhr immer „eine Frage nach dem Tun der Wahrheit", die ständiges „Dreinreden" aus sich entbirgt, weil erfordert.

Ökumenisch ist die Ausrichtung eines solchen Denkens und Wirkens allemal, zumal wohl auch nur Ökumene Korrektiv eigener Kirchen- und Gesellschaftsanalyse sein kann, bringt sie doch den „ganzen bewohnten Erdkreis" ins Spiel. „Brot und Himmel teilen" bilden Lebens- und Tateinheit in dieser einen Welt, als Gabe und Aufgabe der Kirchen der „reichen, weißen Ein-Drittel-Welt". Dies spiegeln die vorliegenden Arbeiten wider, die den ersten Schwerpunkt dieses Bandes ausmachen. Dabei hat nach Stöhr „der christlichen Aufgabe einer ecclesia semper reformanda ... eine societas semper reformanda" zu entsprechen. Deshalb redet, schreibt und handelt Martin Stöhr gegen einen Glauben, der „wie ein gefrorener Wasserfall in Dogmen, Lehrsätzen, Institutionen und Gewohnheiten erstarrt bleibt" – im vollen Bewusstsein dessen, dass das „Eintreten für ein Leben in Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden ... die Bereitschaft zum Konflikt mit religiösen und säkularen Autoritäten" bedeutet (179) – nicht nur seinerzeit für Jesus, sondern in seiner Nachfolge erst recht hier und heute, wenn man es wirklich ernst meint mit der Freiheit und Chancen-

gleichheit in einer demokratischen Grundordnung ....

Das christlich-marxistische Gespräch – zweiter Schwerpunkt dieses Sammelbandes – tritt für Martin Stöhr schon in den Blickpunkt zu einer Zeit, als bei den Kirchen „Antikommunismus nur allzuoft an die Stelle des kirchlichen Credos" getreten war. Nahezu die gesamte Nachkriegsgeschichte in Deutschland gerät für Stöhr zum Beispiel für die „Gefangenschaft der Kirche durch selbstgewählte Anpassung". Anhand des großen Prager Theologen Josef L. Hromadka – dessen 110. Geburtstag und 30. Todestag wir 1999 gedacht haben – verweist Stöhr auf ein Vorgehen, das für viele Handlungsfelder zu beobachten war und ist: „man hatte ihn eingeordnet, ehe man ihn angehört hatte ...". Und dabei hätte doch dessen Versuch, „die Anfragen des Marxismus im Interesse der Hungernden, Nackten, Unterprivilegierten und Vergessenen an die Christenheit zu vermitteln", sowie der Versuch, „das Kirchenmodell einer freien, nichtprivilegierten Kirche in einer ehrlich und prononciert atheistisch sein wollenden Gesellschaft zu verwirklichen, höchste Aufmerksamkeit der westlichen Christenheit verdient" (217). In diesen Zusammenhang gehört auch K. Barths Zurückweisung des Antikommunismus, die Stöhr ausführlich (235–248) würdigt und die stets notwendige Funktion von Theologie als Ideologiekritik betont. Mit Entsetzen sieht Stöhr – wie Hromadka und Barth – die „Verwertbarkeit eines zum ideologischen Überbau der westlichen Gesellschaftsordnung entarteten Christentums" (218). Dass Stöhr gegen solche „Kreuzvergessenheit" gelegentlich durchaus in jesuanisch-paulinisch heiligem Zorn anprediegen kann, das stellt ihn in eine Linie mit seinem Lehrer H. J. Iwand, den unbequemen Mahner in der restaurativen Nachkriegsepoche, dessen Aktualität anlässlich seines 100. Geburtstages 1999 unverdrossen zu reklamieren ist.

Seine noch als „Raumprotokoll" verfassten „Konturen einer europäischen Schalom-Kirche" zeigen Stöhr als einen, der das prophetische Amt der Kirche ernst nimmt und durchzubuchstabieren versucht. Dies gilt insbesondere für seine selbst so gesehene theologische Hauptaufgabe, ein neues „Grundverständnis des christlich-jüdischen Verhältnisses zu erarbeiten". Gegen einen „mainstream" der Theologiegeschichte, welche theoretisch wie auch in ihrer praktischen Auswirkung eine antijüdische war und – gewollt oder ungewollt – an den „Stricken des Todes" mitwebte, wird für Martin Stöhr die Erschütterung über die Auswirkungen dieser Unheilsgeschichte erkenntnisleitend bei dem fortwährenden Versuch, sich dieser Geschichte zu stellen ohne Wenn und Aber. Ob im Kreis der „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag", dessen Vorsitzender er – in der Nachfolge Helmut Gollwitzers, eines anderen seiner großen Lehrer – lange Jahre war, ob als Vorsitzender des Koordinierungsrates der Christlich-Jüdischen Gesellschaften in Deutschland, als Präsident des „International Council for Christians and Jews" oder als einer der Gründungsväter des „Studiums in Israel" – wie ein „cantus firmus" zieht sich durch Stöhrs Arbeiten auf diesem Gebiet die Aufgabenstellung, ein theologisch verantwortetes Reden von Juden und Judentum zu konturieren, ja besser noch mit Jüdinnen und Juden – ob hier oder in Israel – zu

leben und zu lernen, anstatt über sie, gar besserwisserisch, zu predigen.

„Tora locuta, causa initiata" – biblische Tradition leitet an zu einem nicht abgeschlossenen und auch nicht abzuschließenden Diskussionsprozess. Im Sinne eines den urprotestantischen Gedanken vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen ins Weltliche übersetzenden allgemeinen Expertentums aller Betroffenen hat die Kirche – diakonisch, nicht lediglich diagnostisch – „durch ihr Glauben und Leben Stücke oder Modelle neuer, guter Gesellschaftsordnungen zu setzen, ohne einem Gesamtgesellschaftsbild verbunden zu sein" (32). Nach dem Motto „pragma statt dogma" wollen die hier zusammengetragenen Texte Martin Stöhrs Mut machen, auch selbst politische Verantwortung aus biblischer Grundhaltung heraus abzuleiten und wahrzunehmen. Mit den Worten aus dem Vorwort von Johannes Rau ist zu wünschen, dass möglichst viele „die theologischen Argumente des unbequemen Siegener Rufers dankbar hören".

Wieland Zademach

KIRCHENVERSTÄNDNIS

Josef Außermair, Konkretion und Gestalt. „Leiblichkeit" als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Assmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt. Bonifatius-Verlag, Paderborn 1997, 451 Seiten, Gb. DM 158,–.

Im Vorwort nennt der Vf. zwei Motive und eine anspruchsvolle Zielsetzung, die ihn bei der Abfassung dieser Studie geleitet haben. Motiviert sei er durch ein persönliches Leiden an den Kirchenspaltungen der Neuzeit und der Suche nach einem ganzheitlichen Kirchenbegriff. Seine Absicht sei, ein Fundament für eine ökumenische Ekklesiologie aufzuzeigen. Sein Spiel mit dem Wort „Promotion" deutet daraufhin, dass es sich um eine Promotion an der Universität Salzburg und zugleich um ein entschiedenes Engagement für die „Promotion der sichtbaren Einheit der Kirche" handelt.

Den Ansatz für dieses Vorhaben nimmt er – zu Recht – in der Wahrnehmung, dass sich in den konfessionellen Gestaltungen des Kirche-Seins Unterschiede zeigen, die die Gemeinschaft in der einen Kirche behindern, aber auch bereichern können. Deshalb gilt es, die Kräfte der Bereicherung freizulegen und zu festigen und die Gründe der Behinderung zu benennen.

Das lutherische Kirchenverständnis, das im Weiteren das Zentrum der Untersuchung bildet, ist für Außermair durch Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer und Hans Asmussen repräsentiert. Die Gestaltungen, die das Kirchenverständnis in der römisch-katholischen Kirche gefunden hat, sind dagegen nur implizit in den Impulsen des II. Vatikanischen Konzils und als „Anhang" in dem Dokument „Kirche und Rechtfertigung" des lutherisch/römisch-katholischen Dialogs verortet.

Das bringt schon vom Ansatz her eine Schieflage mit sich, die den Autor nötigt, das Kirchenverständnis von Paul Tillich seiner protestantischen Elemente wegen von vornherein negativ zu gewichten. Für den lutherisch/römisch-katholischen Dialog scheint es ihm so unergiebig, ja vermutlich störend, dass

er nur „wichtige ekklesiologische Positionen Bonhoeffers und Assmussens" für geeignet hält, in dem als Kriterium einer ökumenischen Ekklesiologie dienenden Dokument „Kirche und Rechtfertigung" berücksichtigt zu werden. Aber hat nicht gerade Paul Tillich in seiner Zuordnung von Neuem Sein, Glaube und Gemeinschaft wesentliche Einsichten der lutherischen Reformation im Kontext des 20. Jahrhunderts zur Geltung gebracht? Deshalb ist solcher „Säuberung" des lutherischen Kirchenverständnis gegenüber ebenso Einspruch geboten wie der Behauptung (im ersten Satz des Vorworts), es sei jedem Kenner des heutigen ökumenischen Dialogs unmittelbar einsichtig, dass das Kirchenverständnis der „articulus stantis et cadentis ecclesiae" sei. Zu Ende gedacht ergibt das einen hermeneutischen Zirkel, in dem die Kirche sich selbst rechtfertigt.

Auf dem Hintergrund dieser Schieflage wird die Vorliebe des Autors für das Kirchenverständnis verständlich, das Hans Assmussen nach der Katastrophe des NS-Regimes und der Glaubensbewegung Deutscher Christen entwickelte; denn der Konflikt, in den Assmussen in den Jahren 1945 bis 1948 mit der sich konstituierenden EKD geriet, beruhte ja darauf, dass Assmusen im Luthertum die höchste Stufe eines theozentrisch orientierten Kirchenverständnisses sah und daran das Glaubensverständnis ausrichtete. Dass er dies als die gebotene lutherische Konsequenz aus den Erfahrungen des Kirchenkampfes ausgab, brachte ihn, damals ja Leiter der EKD-Kirchenkanzlei, in einen unüberbrückbaren Gegensatz nicht nur zu den unierten und reformierten Kirchen innerhalb der EKD, sondern auch zu jenen Lutheranern, die ihre Bemühungen um eine vereinte lutherische Kirche in Deutschland mit der Gemeinschaft in der EKD und mit der Öffnung für die Kirchen und Gemeinschaften des in Gründung befindlichen Ökumenischen Rates verbinden wollten.

Es spricht für die ekklesiologischen Qualitäten des späteren ersten Präsidenten des Einheitssekretariats in Rom, Kardinal Augustin Bea, dass er schon 1956 dem Ökumenekonzept Assmussens misstraute, das dieser ihm damals vortrug (siehe den Bericht von Hans Heinrich Harms über die Anfänge der Kontakte zwischen ÖRK und Vatikan in: *Ökumene lohnt sich,* Beiheft zur ÖR, Nr. 68, 66).

Nun wäre es ungerecht, die Studie Außermairs nur von dieser Schieflage und der Vorliebe für Assmussen her zu beurteilen, die das lutherische Kirchenverständnis gerade nicht ganzheitlich zum Ausdruck kommen lässt. Hohe Anerkennung verdient seine analytische Leistung, mit der er die von ihm dargestellten Theologen in ihrem Kirchenverständnis für eine katholische Leserschaft erschließt. Dazu kommt der Reiz und mit ihm ein Angebot, ökumenisch zu lernen, mit der Frage, die er den Protestanten und unter ihnen vor allem den Lutheranern stellt: Können, dürfen, sollen wir Tillich, Bonhoeffer und Assmussen wirklich so sehen, wie sie uns Außermair darstellt ? Was haben wir bei ihnen bisher übersehen? Aber auch: Fallen die Würfel zwischen dem, was die Koinonia fördert und behindert, wirklich dort, wo Außermair das statuiert?

Indem die Studie drei evangelische Theologen in einer sehr spezifischen Optik vor uns erscheinen lässt und damit zu Selbstbefragungen und Selbst-

kritik anregt, tut sie einen ökumenischen Dienst, der von den Schablonen wegführt, in dem der Dialog über die Kirche viel zu oft verläuft.

Hans Vorster

Harald Goertz, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther. Elwert Verlag, Marburg 1997. 359 Seiten. Kt. DM 58,–. Gb. DM 83,–.

Obwohl Luthers Verständnis vom allgemeinen Priestertum und vom ordinierten Amt schon häufig untersucht wurde, konnte die Forschung bisher keinen Konsens erzielen. Diesem Dilemma möchte die bei W. Härle erstellte Heidelberger Dissertation von H. Goertz abhelfen, die aus einer 1995 von der Luther-Gesellschaft preisgekrönten Arbeit hervorging. Hierzu wurden erstmalig mit Hilfe der z.T. noch als Druckfahnen ausgewerteten Begriffsregisterbände der WA die Lutherbelege zum Themenkreis vollständig erfasst. Das verleiht der Arbeit Gewicht: Nunmehr lassen sich zuverlässige Aussagen etwa darüber machen, welche Thesen der Forschung bei Luther belegt sind (vgl. etwa die Zweckbehauptung J. Heubachs, die Formulierung „Priestertum aller Gläubigen" sei durch Spener eingeführt und komme bei Luther nicht vor; anders Goertz, 144, Anm. 129). Methodisch neu und aufschlussreich ist die metapherntheoretische Untersuchung des Begriffs vom allgemeinen Priestertum (s.u.).

Der forschungsgeschichtliche Überblick (Kap. 1) bietet eine gründlich gearbeitete, materialreiche Übersicht über die verschiedenen Positionen in der Diskussion des 19. und 20. Jahrhunderts. Scharfe Kritik erfährt die von F. J. Stahl begründete „Stiftungstheorie"; auf Zustimmung trifft dagegen die von J. W. F. Höfling begründete „Übertragungstheorie", derzufolge bei Luther nur von einer göttlichen Stiftung des allgemeinen geistlichen Amtes als Funktion, nicht aber als Institution die Rede sein kann. Diese Sichtweise impliziert, dass es „eine besondere göttliche Ordnung für die sichtbare Kirche nicht geben könne" (6). Die weitere amtstheologische Diskussion hat für den Verf. das von Höfling begründete Niveau oft nicht erreicht. – Als Neuansatz wendet G. die Metapherntheorie des in Zürich lehrenden Linguisten P. Michel auf die Rede vom allgemeinen Priestertum an (Kap. 2): Ausgehend von der Beobachtung, dass die Begriffe „Priestersein" und „Christsein" bei Luther promiske gebraucht werden, folgert G., dass der Begriff „Priester" nicht wörtlich, sondern metaphorisch zu verstehen sei. Luther beziehe sich auf vier Figuren als Bildspender: den atl. Leviten, Melchisedek, den römischen Amtspriester und Christus, letzterer zugleich Bildempfänger und Bildspender. Gemeinsame intensionale Merkmale dieser vier Denotate sind das Verständnis des Priestertums als *A) Priesterwürde und B) Priesterdienst* (betreffend *A* die Grundstellung vor Gott, den rechtfertigenden Glauben, *B* die Trias Opfer, Fürbitte und Predigt, die Liebe und die guten Werke – und man ist versucht zu fragen, ob nicht die Würde auf die verborgene, der Dienst auf die sichtbare Kirche bezogen werden soll). – Das dritte Kapitel widmet sich dem Hohepriestertum Christi bei Luther, und zwar erneut unter der Zweigliederung Würde und Dienst. Der Würdeaspekt dient den Aussagen über Christi Person, der Dienstaspekt denen über sein Werk, das

Selbstopfer am Kreuz, welches die christliche Existenz und die Teilhabe am Heil ermöglicht. Bei der Rede vom allgemeinen Priestertum liegt der Akzent auf der Würde der Christen (Kap. 4). Die Bedeutung der Priestermetapher wird hier auf ihre doxologische, paränetische und polemische Funktion hin untersucht. – Sodann (Kap. 5) wird der besondere Dienst des ordinierten Amtes bestimmt: Es erfährt keine Sonderbestimmung, sondern wird als notwendige Konsequenz des allgemeinen Priestertums begriffen. Die Notwendigkeit des besonderen Amtes wird aus Ordnungsgesichtspunkten (vgl. „ordo" in CA 14) begründet, die öffentliche Verkündigung und Sakramentsausteilung versteht G. als „Teilmenge" der „allen vorbehaltenen Aufgaben" (184). Dazu gehört auch das Bischofsamt, das bei Luther, G. zufolge, rein funktional (Leitungsaufgaben) bestimmt wird. Dementsprechend sieht Goertz in der Ordination (Kap. 6) kein zusätzliches Moment zum Berufungsgeschehen, sondern dessen institutionalisierte und liturgische Konkretion. Dies wird eingehend dadurch belegt, dass es geschichtlich eine große Variabilität von Ordinationspraktiken gegeben hat.

Insgesamt verdient die Arbeit ihrer gründlichen Quellenarbeit wegen Beachtung. Die Bearbeitung der Rede vom allgemeinen Priestertum mit Hilfe der Metapherntheorie ist originell und weiterführend; dieser methodischen Pronoucierung wird in der zukünftigen Debatte Rechnung getragen werden müssen. Freilich verlagert sie den herkömmlichen Streit nur auf ein anderes Abstraktionsniveau und wird ihn deshalb nicht schlichten können. Mit einer anderen Metapherntheorie wird man auch materialiter zu anderen Ergebnissen kommen können, wie umgekehrt das funktionale Amtsverständnis, dem G. folgt, nicht neu ist. Eine entscheidende Anfrage an Höfling lässt sich auch an G. richten: Wenn das allgemeine Priestertum als Synonym für eine begrenzte Partizipation der Gemeinde am Amt, nicht aber als dessen institutionelle Revision verstanden wird, ist sein kritisches Potential zu stark entschärft. Das muss auch und gerade im Rahmen einer metapherntheoretischen Deutung beachtet werden.

Christine Globig

Wolfgang A. Bienert, Dogmengeschichte. (Grundkurs Theologie 5,1). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1997. 240 Seiten. Kt. DM 29,80.

Die Dogmengeschichte von Wolfgang Bienert zeigt die klare Handschrift eines Kirchenhistorikers, der seine Aufgabe als ökumenische versteht. Dieses Selbstverständnis hat sich in zwei markanten Grundentscheidungen niedergeschlagen: der strikten Begrenzung von „Dogmengeschichte" auf die Zeit der Alten Kirche einerseits und der Herausarbeitung eines eigenständigen pneumatologischen Dogmas andererseits.

Die zeitliche Begrenzung fasst B. sehr eng: Drei-Kapitel-Streit wie auch monotheletischer Streit werden nur kurz, der Bilderstreit gar nicht gestreift. Am Horizont erscheint so ein *consensus quinquesaecularis.* In der Konsequenz führt diese Orientierung am ökumenischen Konsens mit der Orthodoxie des Ostens dann allerdings zu einer darstellerischen Marginalisierung der nonchalcedonensischen Kirchen wie auch der für den Westen einschneidenden Entwicklung der Gnadenlehre Augustins; sie wird auf der letzten Textseite in lediglich einem Absatz zusammengefasst – als „gewissermaßen die abend-

ländische Form der altkirchlichen Pneumatologie".

Der Darstellung der reichskirchlichen Konzilien vorgeschaltet sind – in etwa den Jahrhunderten entlanggehende - Kapitel über die Grundlagen der christlichen Dogmenbildung, die „vordogmatischen Normen" und schließlich Kirche und Theologie im 3. Jahrhundert. Sie sind im Rahmen von Bienerts Konzept notwendige Vorbedingungen der Darstellung, nicht ihr eigentliches Ziel. Gleichwohl finden sich gerade hier immer wieder anregende Perspektiven – etwa wenn in der Darstellung des 2. Jahrhunderts das spannungsvolle Verhältnis zum Judentum beständig mitreflektiert wird. Wie hier die historischen Wurzeln, so werden an anderer Stelle, im Zusammenhang des trinitarischen Dogmas, auch wirkungsgeschichtliche Aspekte behutsam in die Darstellung integriert, etwa im Falle der mittelalterlichen Entwicklung der Appropriationenlehre.

B. hat in seinem Entwurf die neueste Forschung bemerkenswert intensiv rezipiert. Am stärksten reizt in seiner eigenen Konzeption die Heraushebung eines eigenständigen pneumatologischen Dogmas aus dem trinitarischen Zusammenhang zu Nachfrage und Kritik. Zweifellos kann hierdurch die Bedeutung der Pneumatologie für Kirchen- und Dogmenverständnis scharf herausgearbeitet werden; aber es bleibt zu fragen, ob das ökumenische Interesse so nicht Gefahr läuft, einen aus heutiger Perspektive wichtigen Teilaspekt der Entwicklung in der historischen Rekonstruktion überzupointieren. B.s Dogmengeschichte hat ihren Platz in einer für studentische Hände gedachten Reihe gefunden. Im Blick hierauf wäre zu hoffen, dass sie in der nächsten Auflage mit einem Sachregister versehen würde; vor allem aber sollte in dem „Grundkurs" neben die im strengen Sinne verstandene „Dogmengeschichte" B.s. auch eine umfassende Theologiegeschichte treten. B.s Werk weist aber über den „Grundkurs"-Charakter hinaus, indem es ein Modell für Kirchengeschichtsschreibung in ökumenischer Perspektive vorstellt.

Volker Leppin

FEMINISTISCHE THEOLOGIE

Gisela Matthiae, Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln 1999. 320 Seiten. Gb. DM 48,90.

Die Studie von Gisela Matthiae möchte ich allen Leser/innen wärmstens zur Lektüre anempfehlen, die an einer fundierten und inspirierenden Verknüpfung systematisch-theologischer Diskurse zur Gottesfrage mit den Ergebnissen qualitativer empirischer Sozialforschung zu Gottesbildern von Frauen interessiert sind. Die Autorin ist dabei einem Paradigma von Befreiung verbunden, das auf der individuellen und gesellschaftlichen Ebene die Unterbrechungen von Herrschaftsdiskursen aufspürt und die Frage nach Handlungsfähigkeit stellt (263).

Dieser Zugang bildet die Folie für die Revision feministisch-theologischer Ansätze, die androzentrische Gottesvorstellungen kritisieren und zugleich nach befreienden Bildern vom Göttlichen suchen. Besonders weiterführend sind in diesem Zusammenhang die im Gestus solidarischer Kritik vorgestellten Anfragen an eine eindimensionale Ethisierung der Gottesvorstellungen und dem damit verbundenen Funktionalismus. Sie thematisiert unter

anderem die unwillentliche Reproduktion klassischer dichotomer Geschlechtermetaphorik in der Gottesrede sowie die Überforderung, die in der Rede von Gott als „Macht in Beziehung" entsteht, in der Gott als Gegenüber zu verschwinden droht, um ganz im menschlichen Handeln aufzugehen.

Der zweite Hauptteil der Arbeit bietet eine Einführung in die Methode der kollektiven Erinnerungsarbeit in den Forschungsprozess und dessen Auswertung. Matthiae nutzt diese von der Sozialpsychologin Frigga Haug entwickelte Methode als ein Instrumentarium, das Frauen mittels verschriftlichter Erinnerungsszenen ermöglicht, die Konstruktionsweisen religiöser Erfahrung im Hinblick auf das inhärente befreiende Potential sowie auf meist unbewußte Mechanismen der Selbstunterwerfung zu untersuchen.

Die empirische Basis ihrer Studie bilden zwölf Szenen, die die Bedeutung von Gottesbildern thematisieren. Dabei wird der Zusammenhang von Körperschuld und Körpermoral, von Isolations- und Gotteserfahrungen sowie deren Sprach- bzw. Ortlosigkeit untersucht. Ihre Analysen führen Matthiae immer wieder zu dem Paradox, dass die von den Autorinnen als befreiend beschriebenen Veränderungen immer wieder auch alte Vorstellungswelten reproduzieren. „Daneben weisen die Geschichten allerdings auch zahlreiche Einbruchstellen in die Diskurse auf, die für eine Befreiung fruchtbar gemacht werden können" (21).

In einem abschließenden Teil entwirft Matthiae ihr eigenes Modell von Gott als Clownin und von clownesker Identität. Hier wird der Mut der Autorin, Eigensinn und Treue zu den Heiligen Schriften miteinander zu verbinden, besonders deutlich.

Die uralte Figur des Clowns in der Gestalt des Coyote, Bucco und Till Eulenspiegel, bis hin zu den Propheten und Jesus von Nazareth repräsentiert die schlechthinnige Grenzgestalt, die sich eindeutig fixierbaren Bildern entzieht. Sie skizziert die Clownin als Bild für Gott und für menschliche Subjektivität. Die Clownin repräsentiert die Andere, die zwischen den Welten als gebrochene Existenz lebt und trotzdem hoffen kann (264). Matthiae gelingt durch die Entfaltung der Figur der Clownin die Verknüpfung zwischen ihren diskursanalytischen Mikroanalysen zur Bedeutung von Gottesbildern in den Lebensentwürfen evangelischer Frauen und dem systematisch-theologisch ausgerichteten Interesse an einer dekonstruktivistisch motivierten Gottesrede, die sich dem Projekt der Befreiung verpflichtet weiß. Die Clownin wird rehabilitiert als eine „Gestalt, die das Heilige und das Profane miteinander verbindet" (265). *Andrea Bieler*

Pfarrer Dr. Wolfgang Achtner, An den Reben 31d, 55122 Mainz / Dr. Andrea Bieler, Geiststraße 9, 37037 Göttingen / Prof. Dr. Wolfgang Bienert, Hahnbergstraße 5, 35043 Marburg / Uwe Birnstein, Holzmindener Straße 10, 37639 Bevern / Theodor Bolzenius, Pressesprecher des ZdK und des Katholikentags, Hochkreuzallee 246, 53175 Bonn / Prof. Dr. Erich Geldbach, Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstraße 150 GA 8, 44780 Bochum / Pfarrerin Dr. Christine Globig, Klosterallee 74, 20144 Hamburg / Pfarrer z. A. Dr. Martin Hailer, Erbprinz-Franz-Joseph-Straße 13, 93053 Regensburg / Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Bischof Kallistos (Ware) von Diokleia, 15, Steverton Road, GB-Oxford OX2 6XH / Saskia Karpenstein, Schaeferstraße 28, 44623 Herne / Pastor Martin Lange, Weseler Straße 4, 10318 Berlin / PD Dr. Volker Leppin, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg / Dipl.-Päd. Johanna Linz, Seekamp 136, 25469 Halstenbek / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, CH-4418 Reigoldswil / Prof. Dr. Dorothea Sattler, Schulgäßchen 6, 55578 Vendersheim / Dr. Jan Štefan, U pošty 6, CZ-18000 Praha 8 / Wolfram Stierle, Leverkusener Straße 22, 45772 Marl / Bischof Joachim Vobbe, Gregor-Mendel-Straße 28, 53115 Bonn / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach / Dr. Thomas Wieser, 12 Chemin de Challendin, CH-1208 Genf / Pfarrer Dr. Wieland Zademach, Lärchenstraße 5, 90571 Schwaig.

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 / Hannover; 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 am Main (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns, Heidelberg; Dagmar Heller / Genf; Gerhard Hoffmann / Frankfurt am Main; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahm.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 900617, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027-12, 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

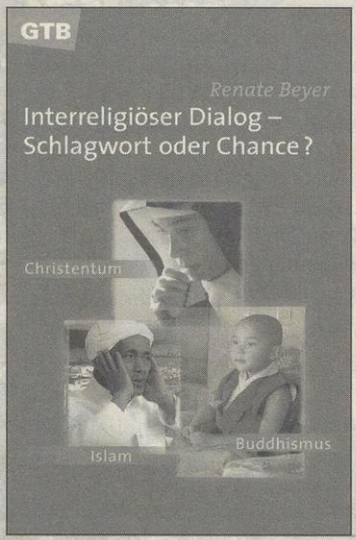
Postbank Frankfurt (BLZ 50010060) Kto.-Nr. 61454-602, Frankfurter Sparkasse (BLZ 50050201) Kto.-Nr. 146449

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: 1.1.2000)

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

GTB Weltreligionen

Interreligiöser Dialog



Renate Beyer

Interreligiöser Dialog – Schlagwort oder Chance?

Christentum – Islam – Buddhismus.
128 Seiten. Kt.
DM/sFr 16,80/öS 123
[3-579-00737-8] GTB 737

Wie kann in unserer immer komplizierter werdenden Welt ein friedliches Miteinander erreicht werden? Die Weltreligionen sind gefordert, ihre tradierten Orientierungsmuster neu zu bestimmen und aufeinander zuzugehen. Renate Beyer analysiert Gemeinsamkeiten und Trennendes und verdeutlicht Herausforderungen und Chancen.

Tel. 0 52 41 / 74 05 - 41
Fax 0 52 41 / 74 05 - 48
Internet: http://www.gtvh.de
e-mail: info@gtvh.de

Gütersloher Verlagshaus



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser, die Urlaubszeit naht und wieder werden auch zahllose Gemeindeglieder in ferne Länder starten. Viele von ihnen haben bereits ein reiches Wissen über fremde Kulturen, und viele Menschen – Gläubige und Nicht-Gläubige – zeigen ein aufmerksames Interesse für „fremde" Religionen. Allmählich wird man sich bewusst, dass auch Deutschland multireligiös wird. Wie verstehen Christen und Christinnen in dieser Pluralität das Bekenntnis zum Gott Jesu Christi? Diese Anfrage an eine Re-Vision des eigenen Glaubens trifft alle christlichen Konfessionen. Es gehört zu den vor uns liegenden gemeinsamen Aufgaben in der Ökumene, sie zu bearbeiten. Dazu will dieses Heft Anregungen geben.

Die bisherige Diskussion um eine christliche Theologie der Religionen hat bekanntlich zu der Differenzierung von drei Grundtypen geführt: *Exklusivismus*, der den anderen Religionen keinen Anteil an der Wahrheit zumessen kann; *Inklusivismus*, der von der Hoffnung getragen ist, dass sich der in Christus offenbarte Logos auch in anderen Religionen manifestiert, und schließlich der *Pluralismus*, der die Differenziertheit der Welt-Religionen als verschiedene Offenbarungsformen einer gemeinsamen „transzendenten Wirklichkeit" zu verstehen versucht. Letztlich wird in unseren vier Hauptartikeln eine Diskussion um die Leistungsfähigkeit dieser Typen geführt.

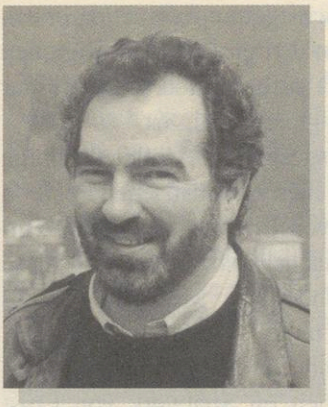
Mit *Perry Schmidt-Leukel* kommt ein römisch-katholischer Theologe zu Wort, der zu den wenigen „bekennenden Pluralisten" Deutschlands gehört und inzwischen einen Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Universität in Glasgow, Großbritannien, innehat: Anfang und Ende der Begründung seiner Option für die pluralistische „Hypothese" bildet das Credo, dass Gott *Gott aller Menschen* ist. Darin wird durchaus eine Nähe der pluralistischen Position zu einem authentischen, nicht-imperialistischen Inklusivismus deutlich. – Skeptischer in Bezug auf die pluralistische Option äußert sich *Andreas Feldtkeller*. Der evangelische Missions- und Religionsgeschichtler an der Berliner Humboldtuniversität versucht, durch eine formale Analyse des Dialoggeschehens zu erklären, warum eine pluralistische Position seiner Meinung nach weder die konkrete Komplexität dieses Geschehens erfassen noch den Dialog fördern könne. – *Reinhold Bernhardt*, evangelischer Systematischer Theologe – noch in Heidelberg –, folgt einem Projekt des Ökumenischen

Rates der Kirchen und testet die Möglichkeiten der Trinitätslehre, aus dem christlichen Glaubenssystem heraus eine Theorie für das Wirken Gottes in den Religionen zu entwickeln. Damit versucht er, die legitimen Anliegen von Inklusivismus und Pluralismus zu verbinden: Es gehe um die „Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens im Blick auf die nicht-christlichen Religionen". – Unter dieser Zielsetzung steht auch mein eigener Beitrag, in dem über den Sinn des christologischen Exklusivanspruches, dem „solus Christus", nachgedacht wird.

Trotz teilweise markanter Positionierungen können diese Beiträge auch zu der Frage anregen, ob nicht in einer christlichen Perspektive die Religionen in einer Verschränkung der legitimen Anteile aller drei Typen in den Blick geraten, so dass über eine „Grammatik" der Steuerung dieser Verschränkung nachgedacht werden müsste. Der Dialog könnte sich als ein komplexes Geschehen erweisen, das auf verschiedenen Ebenen von den drei Axiomen in unterschiedlicher Reichweite und gegenseitiger Kommentierung gesteuert wird.

Die Verschränkung der Typen kann man auch in dem Vortrag zum Thema „Mission und Dialog" von *Theo Sundermeier* (Missions- und Religionsgeschichte, Heidelberg) vor der diesjährigen ACK-Mitgliederversammlung erkennen, mit dem wir „Dokumente und Berichte" eröffnen. Dass Dialog auch aus einer Situation des Konfliktes heraus wachsen kann, zeigt der Bericht des muslimischen Islamwissenschaftlers *Bekir Alboğa* über die Geschichte des Baus der Mannheimer Moschee. Über neuere Konzeptionen von jüdisch-christlich-muslimischer „Abrahams-Ökumene" reflektiert *Uwe Gräbe,* in Heidelberg promovierter Oldenburger Pastor. Und schließlich haben wir uns um einen Kommentar zum Dokument der *Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden* „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah" bemüht, das wir ebenfalls hier abdrucken. Der Autor des Kommentars, der polnische katholische Prälat und Theologieprofessor *Romuald Jakub Weksler-Waszkinel,* lehrt an der Katholischen Universität in Lublin, in einer Stadt also, deren mehr als 60 Prozent jüdische Bürger und Bürgerinnen im Konzentrationslager Maidanek ermordet worden sind. – Des verstorbenen Erzbischofs Michail (Mudjugin) gedenkt *Heinz Joachim Held,* früherer Auslandsbischof der EKD und Mitherausgeber der ÖR. – Bleibt mir nur noch, auf den umfangreichen themenbezogenen Rezensionsteil dieses Heftes aufmerksam zu machen, der einen Einblick gibt in die rege Publikationstätigkeit auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs, – und eine anregende Lektüre zu wünschen!

Im Namen des Schriftleitungsteams
Ulrike Link-Wieczorek



Pluralistische Religionstheologie: Warum und wozu?

VON PERRY SCHMIDT-LEUKEL

1. Was ist „pluralistische Religionstheologie?"

Im Jahre 1987 erschien in den USA die Streitschrift *„The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions"*[1] („Der Mythos christlicher Einzigartigkeit. Auf dem Weg zu einer Pluralistischen Theologie der Religionen"). Zwölf namhafte evangelische und katholische Theologen propagierten hier ein neues theologisches Verständnis religiöser Pluralität, das einer von ihnen, Langdon Gilkey, so erläutert: „Dieses neue Verständnis der Pluralität schließt (...) ein, dem Begriff der Pluralität jenen der ‚Gleichwertigkeit' (‚parity') oder ‚ungefähren Gleichwertigkeit' hinzuzufügen...".[2] John Hick, der den Band gemeinsam mit Paul Knitter herausgab, definiert pluralistische Religionstheologie als die Ansicht, „dass, soweit unvoreingenommene menschliche Beobachtung es feststellen kann, die großen Weltreligionen als heilshafte Antworten auf das Transzendente einander mehr oder weniger gleichwertig zu sein scheinen."[3]

Bisher dominierten in der Theologie zwei andere Auffassungen: Zum einen die *exklusivistische* Ansicht, dass es heilshafte Gotteserkenntnis nur im Christentum, nicht aber in den nicht-christlichen Religionen gibt; zum anderen die *inklusivistische* Ansicht, wonach sich heilshafte Gotteserkenntnis zwar nicht allein im Christentum findet, hier jedoch in einer alle anderen überbietenden Qualität. Andere Religionen enthalten Samenkörner des göttlichen Logos oder einzelne Strahlen seines Lichtes, aber die Fülle von Licht und Wahrheit gibt es nur im Christentum, da sich allein in Jesus der Logos inkarniert habe. Die *pluralistische* Position geht sowohl über den exklusivistischen Alleingeltungsanspruch als auch über den

inklusivistischen Anspruch auf singuläre Höchstgeltung der christlichen Offenbarung hinaus und postuliert, dass die in den großen Weltreligionen bezeugte Transzendenzerkenntnis zwar anders geformt, aber dennoch der des Christentums in soteriologischer Hinsicht gleichwertig ist.

Auch wenn sich in der christlichen Geistesgeschichte vielleicht einige vereinzelte Ideen, die in die Richtung einer solchen pluralistischen Position zielen, nachweisen lassen (etwa bei Herbert von Cherbury, Matthew Tindal, Immanuel Kant und Friedrich Schleiermacher), so bahnte sich diese Position insgesamt doch erst im 20. Jahrhundert an. Mindestens sechs Linien lassen sich für diese Entwicklung benennen.[4]

1. Im Rahmen *systematischer Theologie* und *christlicher Religionsphilosophie* deuten sich erste visionäre Anzeichen im Spätwerk von Ernst Troeltsch[5] und Paul Tillich[6] an. Systematisch entwickelt wurde eine pluralistische Position ab ca. 1970 von dem britischen Theologen und Religionsphilosophen John Hick[7]. Pluralistische Positionen nehmen heute, wenn auch in je eigenen Varianten, die evangelischen Theologen Gordon Kaufman[8], Langon Gilkey[9], Tom Driver[10], Alan Race[11], Glyn Richards[12], Keith Ward[13] und Peter Byrne[14] ein sowie die katholischen Systematiker Paul Knitter[15], Chester Gillis[16] und Roger Haight[17]. Dabei standen Ward, Byrne und Gillis der pluralistischen Position anfangs ablehnend gegenüber, haben sie dann jedoch in je eigenen Varianten rezipiert.

2. Zahlreiche Vertreter eines pluralistischen Ansatzes gelangten hierzu durch ihr konkretes Engagement im *interreligiösen Dialog*. Nur einige repräsentative Beispiele seien genannt: Raimundo Panikkar[18], Stanley Samartha[19] und Francis D'Sa[20] entwickelten ihre pluralistischen Konzepte im Dialog mit dem Hinduismus, Lynn De Silva[21], Aloysius Pieris[22], Seichi Yagi[23] und Paul Ingram[24] im Dialog mit dem Buddhismus. Bei Frithjof Schuon[25] und Wilfred Cantwell Smith[26] spielte der Dialog mit dem Islam eine entscheidende Rolle, bei Rosemary Radford Ruether[27] und Leonard Swidler[28] der Dialog mit dem Judentum.

3. Für eine weitere Gruppe von Theologen hat sich die pluralistische Position vor allem aus *missionstheologischen* Überlegungen heraus als die plausibleste ergeben. Hier wären vor allem der späte Eugene Hillman[29], Kenneth Cracknell[30], Diana Eck[31] und Wesley Ariarajah[32], der Leiter der Dialog-Abteilung des ÖRK, zu nennen.

4. Auch im Rahmen *feministischer Theologie*, wie etwa bei Rosemary Radford Ruether[33] oder Marjorie Hewitt Suchoki[34], werden pluralistische

Konzepte formuliert, wobei der entscheidende Akzent hier auf der interreligiösen Dimension der feministischen Grundthematik liegt.[35]

5. Von großer Bedeutung für die Entwicklung der pluralistischen Position waren auch Anregungen christlicher *Religionswissenschaftler*. Schon im Spätwerk von Friedrich Heiler[36] und Gustav Mensching[37] kündigen sich pluralistische Konzeptionen an. Ausgeprägt liegen sie vor bei Helmuth von Glasenapp[38], Willard Oxtoby[39] und vor allem bei Wilfred Cantwell Smith[40], der zu den herausragendsten Vertretern und den Vätern der pluralistischen Religionstheologie gezählt werden darf.

6. Schließlich teilen einen pluralistischen Ansatz auch die Anhänger der sogenannten *„religio perennis"* bzw. der *„traditionalen Schule"*, wie beispielsweise der bereits erwähnte Frithjof Schuon[41], der Hindu Ananda Coomaraswamy[42], der Buddhist Marco Pallis[43], die Muslime René Guenon[44] und Seyyed Hossein Nasr[45] und der Christ Huston Smith[46]. Die geistesgeschichtlichen Wirkungen dieser Schule sind bislang noch keineswegs hinreichend erforscht worden.

In diesem Zusammenhang kann erwähnt werden, dass sich analoge Positionen zu einer christlich-pluralistischen Religionstheologie auch über die traditionale Schule hinaus noch bei weiteren Denkern nicht-christlicher Religionen finden, beispielsweise im *Hinduismus* bei Vivekananda[47], Radhakrishnan[48] und gegenwärtig Arvind Sharma[49], im *Buddhismus* bei Bhikkhu Buddhadâsa[50] und dem späten Masao Abe[51], im *Islam* bei Hasan Askari[52] und Mohammed Arkoun[53], im *Judentum* bei Dan Cohn-Sherbok[54].

Die hier aufgeführten Beispiele unterscheiden sich natürlich vielfach sowohl in einzelnen Details als auch in der generellen Struktur ihrer Ansätze. Doch konvergieren sie alle in dem Grundanliegen, hinsichtlich heilshafter Transzendenzerkenntnis religiöse Vielfalt mit Gleichwertigkeit zu verbinden, ohne dabei einer undifferenzierten Beliebigkeit das Wort zu reden. Die genannten Beispiele sind keineswegs erschöpfend, dürften jedoch hinreichend zeigen, dass die pluralistische Religionstheologie aus mehreren Quellen erwachsen ist und ein breites Feld ernsthafter Reflexion über das Phänomen der Religionen repräsentiert. Diese kurzen Hinweise erscheinen mir umso wichtiger, als man innerhalb der deutschsprachigen Diskussion nicht selten immer noch auf Unkenntnis, Unverständnis und grobe Verzeichnungen des pluralistischen Anliegens und seiner Vertreter stößt.[55]

Bevor ich mich im Folgenden den Gründen zuwenden möchte, die meines Erachtens zugunsten der pluralistischen These sprechen, sei es mir

gestattet, zunächst in aller Kürze zu schildern, was mich selbst dem pluralistischen Standpunkt nahegebracht hat.

2. Was mich zu einem pluralistischen Standpunkt führte

Wie so vielen Menschen meiner Generation erschien mir in meiner Jugend der Atheismus als die intellektuell einzig akzeptable Weltanschauung – bis ich im Alter von achtzehn Jahren durch den Kontakt mit überzeugten Christen und die Lektüre des Neuen Testaments eine von intensiven Erfahrungen begleitete Konversion zum Christentum erlebte. Aus dem, was ich vor und während dieser Zeit erfahren hatte, erschien es mir völlig einleuchtend zu sein, dass den Menschen kein anderer Name gegeben ist, in dem sie sollen selig werden, als allein der Name Jesu (Apg 4,12), und dass niemand zum Vater kommen kann außer durch ihn (Joh 14,6).

Während des Theologie-Studiums änderte sich jedoch meine Einstellung. Zum einen war es die Theologie Karl Rahners, die mir die Augen öffnete für die Weite und Tiefe dessen, was er so trocken den „allgemeinen Heilswillen Gottes" nennt. Zum anderen aber war für diesen Umbruch das verantwortlich, was ich nun mit meinen solcherart geweiteten Augen sah. In Praxis und Lehre begegnete ich dem Buddhismus und verspürte bald die enorme existentielle Kraft, lebendige Weisheit und Inspiration zur Güte, die er in sich birgt. Es war fast wie eine zweite Bekehrung – weniger eruptiv und viel langsamer als die erste, doch keinesfalls weniger intensiv. Zudem implizierte diese „Konversion" keine Bewegung aus dem Christentum hinaus. Vielmehr galt es, das Neue mit dem Alten zu verbinden.

Rahners Theologie lehrte mich, im Buddhismus anonymes Christentum zu sehen, und ermöglichte mir dadurch eine anfängliche theologische Integration jener positiven Einsichten und Erfahrungen, die mir der Buddhismus eröffnete. Doch je tiefer ich in die buddhistische Tradition eindrang und je länger ich über die Frage des christlich-buddhistischen Verhältnisses nachdachte, desto unzureichender erschien mir Rahners Ansatz. Die Theologie Rahners eignete sich nur von ihrem Grundansatz her, nicht aber in ihrer Durchführung bei Rahner selbst, der Verschiedenartigkeit des Buddhismus vom Christentum wirklich Rechnung zu tragen. Wenn – wie Rahner betont – das jedem Menschen transzendental eingestiftete Gottesverhältnis seine höchste, richtigste und deutlichste kategoriale Umsetzung allein im Leben Jesu und der Interpretation dieses Lebens durch die christliche Kirche findet, dann müssen zwangsläufig alle Kategorisierungen des

menschlichen Transzendenzbezugs in den nicht-christlichen Religionen als defizitär, dem Christentum unterlegen und auf dieses hingeordnet eingestuft werden. Ich konnte jedoch immer weniger nachvollziehen, inwiefern das Christentum vermeintlich einen besseren Ausdruck als der Buddhismus selbst für das bieten sollte, was im Buddhismus an heilshafter Transzendenzerkenntnis bezeugt ist. Vielmehr wird in seiner so reichhaltigen und vielschichtigen Tradition bis in alle Nuancen hinein auf ganz hervorragende Weise ausgedrückt, was ihm zugrunde liegt.

Also ließ sich damals für mich die Verschiedenheit von Christentum und Buddhismus weder im exklusivistischen Sinne begreifen (hier das helle Licht Gottes, dort finsteres Heidentum), noch im Sinne des Inklusivismus Rahners (hier die Fülle richtiger kategorialer Umsetzung des transzendental Gegebenen, dort nur eine unzureichende, fragmentarische Umsetzung, die im Christentum ihre Korrektur und Erfüllung findet). Vielmehr schien mir der Buddhismus andere, aber gleichermaßen heilshafte Erfahrungen mit der transzendenten Wirklichkeit zu verkörpern.[56] Nur war mir damals noch nicht klar, ob und wie sich diese Vermutung theologisch zutreffend artikulieren ließ. Erst das genauere Studium der Arbeiten religionstheologischer Pluralisten, insbesondere jener von W.C. Smith und J. Hick, verhalf mir zur theologischen Verarbeitung dessen, was ich durch das Studium des Buddhismus über diesen und als Folge davon über meinen eigenen Glauben neu gelernt hatte.[57] Anschließend habe ich selbst versucht, an einer stringenten Formulierung der pluralistischen Position als theologischer Hypothese zur Interpretation religiöser Vielfalt mitzuwirken, um auf diesem Weg ihre Validität zu testen und sie dem fachlich-sachlichen Disput auszusetzen.[58]

Damit komme ich zu den ausschlaggebenden Gründen, die meines Erachtens zugunsten der pluralistischen Position sprechen. Ich möchte sie gemeinsam mit solchen propluralistischen Argumenten, die mich nicht überzeugen, kurz skizzieren.

3. Gründe, die mich nicht überzeugen, und solche, die es tun

1. Meiner Meinung nach lässt sich pluralistische Religionstheologie nicht mit den Argumenten eines *postmodernen Relativismus* begründen. Konkret heißt dies, die Ansicht, dass jede Religion oder jede Kultur konsequent ihr je eigenes Universum konstituiert und dass es darüber hinaus keine verbindende Ebene, ja – im Extremfall – keine gemeinsam übergrei-

fende Wirklichkeit gibt, ist meines Erachtens mit keiner Theologie kompatibel, die von der tatsächlichen, vom Geist des Menschen unabhängigen Existenz einer göttlichen bzw. transzendenten Wirklichkeit ausgeht. Wer die Annahme vertritt, dass Gott der Gott aller Menschen ist und dass Gott mehr ist als ein (sei es nützliches, sei es hinderliches) Konstrukt des menschlichen Geistes, kann sich eine solche Epistemologie jedenfalls nicht zu eigen machen.

Dennoch steckt auch in den postmodernen relativistischen Positionen ein Wahrheitskern. Die Religionen konstituieren in der Tat weitgehend so etwas wie spezifische Sprachspiele mit je eigenen Kategorien der Wirklichkeitsrepräsentation und -erfahrung. Diese Einsicht muss jedoch keineswegs zwangsläufig in einen konsequenten Relativismus münden, sondern lässt sich vielmehr mit einem perspektivenrelativen[59] Realismus verbinden. Die Religionen sind demnach nicht als solipsistische Universen zu verstehen, sondern eher mit unterschiedlichen Perspektiven in der Wahrnehmung einer gemeinsamen Wirklichkeit zu vergleichen. In diesem Sinne gehen denn auch die meisten Vertreter pluralistischer Religionstheologie davon aus, dass sich in den Religionen unterschiedlich strukturierte und konditionierte Erfahrungen derselben transzendenten Wirklichkeit verkörpern.

2. Ich halte es nicht für sinnvoll, ja sogar für äußerst kontraproduktiv, den religionstheologischen Pluralismus dadurch begründen zu wollen, dass allein dieser *religiöse Toleranz* garantiere. Lag und liegt doch der Sinn der aufgeklärten Forderung nach religiöser Toleranz gerade darin, jene Überzeugungen zu tolerieren, d.h. zu „dulden", die man nicht teilt und nicht schätzt. Die hier zu gewährende und zu schützende Freiheit ist nicht einfach nur die Freiheit des Andersdenkenden, Andersglaubenden, Anderslebenden, sondern die Freiheit dessen, der etwas denkt, glaubt und lebt, was man selbst für falsch hält. Eben darum ist es wichtig, diesen nicht zu eliminieren, sondern zu dulden. So verstanden, besagt Toleranz natürlich auch, dass man noch keineswegs intolerant ist, wenn man einen anderen Standpunkt kritisiert bzw. ablehnt. Ganz im Gegenteil, die Ablehnung eines anderen Standpunktes ist geradezu die Voraussetzung dafür, diesen dennoch tolerieren zu können. Freilich kennt so verstandene Toleranz immer ihre Grenzen. Nicht alles lässt sich dulden. Es kann Weltanschauungen geben und hat sie gegeben, die so gefährlich sind, dass sie nicht mehr toleriert werden können. Doch sollten die Grenzen der Toleranz tendenziell eher weit als eng gezogen werden, weil sonst erneut der Toleranzgedanke seine eigentliche Sinnspitze verliert.[60]

Wenn A. Feldtkeller die eher rhetorisch gemeinte Frage stellt, ob das Zusammenleben in pluralistischen Gesellschaften nach einer pluralistischen Religionstheologie verlangt[61], dann kann die Antwort darauf meines Erachtens nur ein unzweideutiges „Nein" sein. Was hierzu allein gefordert ist, ist die grundsätzliche Bejahung von Toleranz und damit einhergehend Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Pressefreiheit, Freiheit von Wissenschaft und Forschung, usw.

Eine andere Frage ist allerdings, ob das Christentum und analog auch die anderen Religionen in ihrer Einstellung zur religiösen Vielfalt maximal zu so etwas wie Toleranz in der Lage sind. Einfach gesagt: Gibt es für das Christentum gegenüber anderen Religionen nur die Alternative, entweder nach deren Überwindung zu trachten oder diese zu dulden? Gibt es nicht auch den Weg, als Christ eine andere Religion wertzuschätzen, ja sie sogar als der eigenen Religion im theologischen Sinn gleichwertig einzuschätzen? Dies ist die Frage, mit der sich pluralistische Religionstheologie befasst und die sie bejahend beantwortet.

(3) Ganz ähnlich wie die Versuche, pluralistische Religionstheologie durch die Toleranzforderung begründen zu wollen, schätze ich ihre Begründung durch die Forderung nach *Dialogfähigkeit* ein. Das heißt, ich halte es nicht für sinnvoll und nicht für zutreffend, pluralistische Religionstheologie als den einzigen theologischen Ansatz auszugeben, der dem Gebot des Dialogs entsprechen würde. Meines Erachtens hieße es, die notwendige Offenheit eines jeden Dialogs auf unerträgliche Weise einzuschränken, wollte man verlangen, dass jene, die miteinander einen Dialog führen, gegenseitig ihre Positionen von vornherein als wahr und gültig zu akzeptieren hätten. Der Dialog ist gerade auch dort wichtig, wo man den anderen beispielsweise nicht oder noch nicht versteht oder wo man seine Position nicht teilt bzw. nicht akzeptiert. Dialogfähigkeit erfordert nicht die Übernahme einer pluralistischen Religionstheologie, sie erfordert allein ehrliche Dialogbereitschaft, Offenheit gegenüber der Wahrheit und repressionsfreie Rahmenbedingungen. Es wäre schön, wenn wir wenigstens dies in der deutschsprachigen Theologie erreichen würden.[62]

Andererseits gibt es allerdings einen genuinen Zusammenhang zwischen der jeweiligen religionstheologischen Position und den theologischen Erwartungen, die an den interreligiösen Dialog geknüpft werden. Der Exklusivist wird vom Dialog ausschließlich erwarten, besser zu verstehen, wie er dem nicht-christlichen Dialogpartner das Evangelium verkünden kann. Der Inklusivist wird erwarten, jene Samenkörner des Logos zu ent-

decken, die in Jesus Christus ihre Fülle und quasi reife Frucht gefunden haben. Der Pluralist wird erwarten, im Dialog Neues darüber zu lernen, wie der nicht-christliche Dialogpartner mittels seiner religiösen Tradition auf jene eine transzendente Wirklichkeit bezogen ist, die wir als Christen durch ihre Offenbarung in Jesus Christus kennen.

4. Alle großen religiösen Traditionen erheben den *Anspruch, die heilshafte Erkenntnis einer transzendenten Wirklichkeit zu vermitteln* und bezeugen entsprechende Erfahrungen. Religionsphänomenologisch ist dies nicht zu bestreiten. Eine ganz andere Frage ist jedoch, wie aus christlicher Sicht diese außerchristlichen Bezeugungen von Heil und Transzendenz zu beurteilen sind. Das Neue Testament spricht davon, dass man den echten vom falschen Propheten anhand der Früchte seines Wirkens zu unterscheiden vermag (Mt 7,15ff); es bekräftigt, dass die Frucht des Heiligen Geistes ein Leben voll Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung ist (Gal 5,22f) und dass jeder, der liebt, Gott erkannt hat (1Joh 4,7). Vergleicht man die Heilsbotschaft des Christentums mit jener anderer Religionen unter diesem Aspekt der Früchte, dann dürfte ein unvoreingenommenes Urteil wohl lauten, dass jede der großen Religionen eine vergleichbare Mischung aus Gutem und Bösem, aus Heiligem und Unheiligem enthält. Keine von ihnen lässt unter diesem Aspekt eine eindeutige Überlegenheit über alle anderen erkennen.

Dies spricht nun aber ganz entschieden zugunsten einer pluralistischen Religionstheologie. Dem Exklusivismus bleibt keine andere Wahl, als die Zeugnisse heilshafter Transzendenzerfahrungen in anderen Religionen als inauthentisch zu bewerten und deren existentielle Früchte zu leugnen oder für irrelevant zu erklären. Der Inklusivismus vermag zwar die Authentizität dieser Zeugnisse und ihrer Früchte anzuerkennen, kann jedoch nicht plausibel erklären, warum die vermeintliche Überlegenheit der durch Jesus Christus vermittelten Offenbarung keine dementsprechende Überlegenheit auf der Ebene der Zeichen und Früchte heilshaften Lebens nach sich zieht. Wenn es etwa in dem Dokument der Internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen" (1996) in Nr. 85 heißt, dass sich nur in der Kirche die „Fülle der Heilsmittel" findet und nur in ihr die „Gegenwart des Geistes in ihrer ganzen Intensität gegeben" ist, warum schlägt sich dies dann nicht auch in einer entsprechend größeren Fülle und Intensität der Heilszeichen nieder? Die pluralistische Position, die von einer soteriologischen Gleichwertigkeit der Transzendenzerkenntnis in den großen Religionen ausgeht und sich darin von der Gleichwertigkeit der exi-

stentiellen Früchte heilshaften Lebens bestätigt sieht, ist in dieser Hinsicht wesentlich realistischer und plausibler und befindet sich im Einklang mit der biblischen Empirie des Heils.

5. Es scheint gegen eine pluralistische Position zu sprechen, dass in den Religionen so *unterschiedliche Vorstellungen von der transzendenten Wirklichkeit* anzutreffen sind – wird diese doch in einigen Religionen als impersonale, in anderen als personale und in wieder anderen gar als dreipersonale Wirklichkeit bezeichnet. Wenn sich aber zwei Behauptungen über ein und denselben Sachverhalt und in derselben Hinsicht kontradiktorisch widersprechen, dann können nicht beide Behauptungen gleichermaßen wahr sein. Dies ist eindeutig.

Angesichts dieses Problems weisen Pluralisten darauf hin, dass die Aussagen der Religionen über die transzendente Wirklichkeit keineswegs zwangsläufig als kontradiktorische Behauptungen verstanden werden müssen. In allen großen Religionen wird nämlich bezeugt, dass die transzendente Wirklichkeit notwendig (gerade aufgrund ihrer Transzendenz) alle endlichen, begrenzten Vorstellungen – seien diese nun personaler oder impersonaler Art – übersteigt und eigentlich unbegreifbar und unbeschreibbar ist. Herrscht aber in diesem Punkt Übereinstimmung, dann sind die konkreten und divergierenden Aussagen über diese Wirklichkeit nicht als strikte Beschreibungen zu verstehen. Mich überzeugt am stärksten jene Hermeneutik, die die konkreten Bilder und Vorstellungen nicht als unmittelbare Aussagen über die transzendente Wirklichkeit selbst versteht, sondern als Aussagen über unterschiedliche, aber gleichermaßen gültige Formen menschlicher Transzendenzerfahrungen[63], wobei es eine Tendenz zu geben scheint, dass kontemplative Erfahrungen eher mit impersonalen Vorstellungen, Gebetserfahrungen hingegen eher mit personalen Vorstellungen verknüpft sind. Die Einsicht in die notwendige Unbegreiflichkeit der transzendenten Wirklichkeit sowie eine dieser Einsicht Rechnung tragende Hermeneutik religiöser Rede sprechen daher stark zugunsten einer pluralistischen Religionstheologie.

6. Schließlich und endlich kann sich eine pluralistische Religionstheologie auch darauf stützen, dass sie voll und ganz im Einklang steht mit dem, was wir heute verantwortet über die *Offenbarung Gottes in und durch Jesus* sagen können. Wenn es ein angemessenes Gleichnis ist, Gott als einen alle Menschen gleichermaßen liebenden Vater zu verstehen, der seine Sonne aufgehen lässt über Bösen und Guten und es regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,45), ist dann nicht zu erwarten, dass wir Zeugnisse

dieser Güte Gottes überall in der Geschichte der Menschheit finden? Wenn Gott keinem von uns fern ist (Apg 17,27), wenn Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1Tim 2,4), sollten wir dann nicht erwarten, dass Gott seinen Geist tatsächlich über alles Fleisch ausgießt, dass Gott also danach strebt, sich einem jeden Menschen zu offenbaren? Und wenn alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, Söhne Gottes sind (Röm 8,14), sollten wir dann nicht erwarten, dass es auch tatsächlich zahlreiche Söhne und Töchter Gottes gibt und sich unter diesen Menschen finden, die in vergleichbar intensiver Weise zum Instrument göttlichen Heilswirkens wurden wie Jesus?

Nach dem, was wir heute exegetisch über das Selbstverständnis Jesu sagen können, gilt, dass „Jesus ... sich selbst als einen bloßen Menschen vom Vater als dem einen Gott unterschieden und sich dem Anspruch der kommenden Gottesherrschaft so untergeordnet hat, wie er das von seinen Hörern verlangte".[64] Indem sich Jesus ganz der Herrschaft Gottes unterstellt, verwirklicht sich Gottes Herrschaft in ihm: „In der Übereignung der Person an Gott und seinen Willen realisiert sich seine Herrschaft auf Erden."[65] So wird an Jesu Leben, an seinen Lehren und Taten, an seinem Tod und seiner Auferweckung deutlich, was Herrschaft Gottes bedeutet: „Weil Gottesherrschaft besagt, dass Gott seine gnädige Herrschaft aufrichtet, bedeutet die Gegenwärtigkeit der zukünftigen Gottesherrschaft im Wirken Jesu letztlich, dass Gott unmittelbar in ihm wirkt, die Liebe Gottes in ihm selbst erfahrbar wurde."[66]

Auf diesem Weg lässt sich der ansonsten höchst missverständlichen Rede von Chalkedon nach wie vor Sinn abgewinnen: Jesus ist als wahrer und wirklicher Mensch Medium der Wirksamkeit Gottes in ihm und durch ihn. Die Natur des Mediums ist ganz und gar die Natur eines Menschen, die Natur dessen, was dieser Mensch vermittelt, ist ganz und gar die Natur Gottes. „Der symbolische Charakter Jesu Christi, der darin besteht, dass er ein Medium von Gottes Gegenwart und Heil ist, enthält in sich eine dialektische Struktur, eine Spannung zwischen Jesus als einem endlichen menschlichen Wesen und Geschöpf und Jesus als dem, der die Gegenwart Gottes in der Geschichte ist bzw. vermittelt. In dem Maß, in dem Chalkedon diese dialektische Struktur der Christologie widerspiegelt, ist irgendeine Lehre nach der Art von Chalkedon für die Christologie unerlässlich."[67] Wie Roger Haight selbst, von dem dieses Zitat stammt, räumen viele Theologen heute freimütig ein, dass ein solches Verständnis der Christologie offen ist für die Möglichkeit anderer Mittler. Denn eine solche Christologie

erlaubt „die Möglichkeit anderer Erlösergestalten von gleichem Status . ... Ja, wenn Gott das ist, als was ihn Jesus geoffenbart hat, nämlich universaler Erretter, dann muss man sogar davon ausgehen, dass es andere geschichtliche Vermittlungen seines Heils gibt."[68]

4. Ausblick

Eine pluralistische Religionstheologie weist der zukünftigen Theologie völlig neue Wege. Wenn Theologie Glaubensreflexion auf der Basis von Offenbarungszeugnissen ist, dann wird die Theologie der Zukunft diese Reflexion nicht mehr länger auf nur einen Teil der Zeugnisse göttlicher Offenbarung eingrenzen. Vielmehr müssen die großen Themen der Systematischen Theologie zukünftig im Licht der Offenbarungszeugnisse der ganzen Menschheit neu behandelt werden – eine Aufgabe, die letztlich allein im Rahmen eines weltweiten interreligiösen Kolloquiums zu bewältigen sein wird.[69] Pluralistische Religionstheologie beinhaltet sozusagen nur die Prolegomena dieser zukünftigen Welttheologie. In der Vorbereitung und Eröffnung dieser wahrhaft ökumenischen Aufgabe sehe ich ihr eigentliches Ziel.

ANMERKUNGEN

1 John Hick, Paul Knitter (eds.), The Myth of Christian Uniqueness, Maryknoll, New York 1987.

2 Langdon Gilkey, Plurality and Its Theological Implications, in: ebd., 37–50, hier 37. Die Übersetzung dieses und aller weiteren Zitate von Perry Schmidt-Leukel.

3 John Hick, A Religious Understanding of Religion, in: J. Kellenberger (ed.), Inter-Religious Models and Criteria, New York 1993, 21–36, hier 23.

4 Bei den folgenden Literaturangaben handelt es sich jeweils um Textbeispiele, nicht um umfassende Angaben. Wo es möglich war, habe ich primär deutsche Arbeiten bzw. Übersetzungen angegeben.

5 Vgl. E. Troeltsch, Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, in: Der Historismus und seine Überwindung, Aalen 1966, 62–83.

6 Vgl. P. Tillich, Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen, in: Tillich-Auswahl, Bd. 2: Die Zweideutigkeit des Lebens, hg. v. M. Baumotte, Gütersloh 1980, 288–300.

7 Vgl. J. Hick, Gott und seine vielen Namen. Neu bearb. Aufl., Frankfurt a.M. 2000; ders., Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996. Zu Hicks christologischer Position siehe: J. Hick, The Metaphor of God Incarnate, London 1993.

8 Vgl. G. Kaufman, Geschichtlichkeit der Religionen als Herausforderung an die Theologie, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung, Gütersloh 1991, 47–59; ders., Reli

gious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology, in: Hick, Knitter (eds.), The Myth of Christian Uniqueness, a.a.O., 3–15.

[9] Vgl. L. Gilkey, The Pluralism of Religions, in: A. Sharma (ed.), God, Truth and Reality, London 1993, 111–123.

[10] Vgl. T. Driver, The Case for Pluralism, in: Hick, Knitter (eds.), The Myth of Christian Uniqueness, a.a.O., 203–218.

[11] Vgl. A. Race, Christus und das Skandalon der Partikularitäten, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung, a.a.O., 137–150; ders., Christians and Religious Pluralism, London 1983.

[12] Vgl. G. Richards, Towards a Theology of Religions, London, New York 1989.

[13] Vgl. K. Ward, A Vision to Pursue, London 1991.

[14] Vgl. P. Byrne, Prolegomena to Religious Pluralism, London 1995.

[15] Vgl. P. Knitter, Ein Gott – viele Religionen, München 1988; ders., Horizonte der Befreiung, Frankfurt a.M. 1997.

[16] Vgl. C. Gillis, Pluralism. A New Paradigm for Theology, Louvain 1993.

[17] Vgl. R. Haight, Jesus. Symbol of God, Maryknoll-New York 1999.

[18] Vgl. R. Panikkar, Der unbekannte Christus im Hinduismus, Mainz [2]1990; ders., Der Weisheit eine Wohnung bereiten, München 1991.

[19] Vgl. S. Samartha, Religiöse Identität in einer von einer Glaubensvielfalt geprägten Gesellschaft, in: Una Sancta 43 (1988), 210–217; ders., Mission in einer religiös pluralen Welt, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung, a.a.O., 191–202; ders., One Christ – Many Religions; Maryknoll 1991.

[20] Vgl. F. D'Sa, Gott der Dreieine und der All-Ganze, Düsseldorf 1987; ders., „Christus – Buddha – Krishna…", in: H.-G. Schwandt (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen, Frankfurt a.M. 1998, 153–174.

[21] Vgl. L. de Silva, Mit Buddha und Christus auf dem Weg, Freiburg i.Br. 1998.

[22] Vgl. A. Pieris, Liebe und Weisheit, Mainz 1989.

[23] Vgl. S. Yagi, Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken, München 1988.

[24] Vgl. P. Ingram, The Modern Buddhist-Christian Dialogue, Lewiston, Queenston 1988; ders., Wrestling With the Ox, New York 1997.

[25] Vgl. F. Schuon, Den Islam verstehen, Freiburg i.Br. 1993.

[26] Vgl. W.C. Smith, On Understanding Islam, The Hague 1991.

[27] Vgl. R. Ruether, Nächstenliebe und Brudermord, München 1978.

[28] Vgl. L. Swidler, Die Zukunft der Theologie, Regensburg, München 1972; ders., Eine Christologie für unsere kritischdenkende, pluralistische Zeit, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung, a.a.O., 104–119; ders., After the Absolute, Minneapolis 1990, bes. 73–121.

[29] Vgl. E. Hillman, Many Paths, Maryknoll 1989.

[30] Vgl. K. Cracknell, Mission und Dialog, Frankfurt a.M. 1990.

[31] Vgl. D. Eck, Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint?, in: Una Sancta 43 (1988), 189–200; dies., Encountering God, Boston 1993.

[32] Vgl. W. Ariarajah, Die Bibel und die Andersgläubigen, Frankfurt a.M. 1994; ders. Not Without My Neighbour, Genf 1999.

[33] Vgl. R. Radford Ruether, Kann Christologie befreit werden vom Patriarchalismus?, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung, a.a.O., 120–136.

[34] Vgl. M. Hewitt Suchocki, In Search of Justice, in: Hick, Knitter (eds.), The Myth of Christian Uniqueness, a.a.O., 149–161.

[35] Vgl. zum feministischen Hintergrund die Übersicht bei E. Gößmann, Feministische Kritik an universalen Wahrheitsansprüchen, in: A. Peter (Hg.), Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft, Immensee 1996, 312–350.

[36] Vgl. F. Heiler, Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen, in: M. Eliade, J.M. Kitagawa (Hg.), Grundfragen der Religionswissenschaft, Salzburg 1963, 40–70.

[37] Vgl. G. Mensching, Das Christentum in der Auseinandersetzung der Religionen heute, in: E. v. Dungern (Hg.), Das große Gespräch der Religionen, München-Basel 1964, 11–27.

[38] Vgl. H. v. Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, Düsseldorf – Köln [3]1972, 385–398.

[39] Vgl. W. Oxtoby, Offenes Christentum, München 1986.

[40] Vgl. W.C. Smith, The Meaning and End of Religion, San Francisco [3]1978; ders., Faith and Belief, Princeton [2]1987 (einige Auszüge hieraus sind übersetzt in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung, a.a.O., 156–174); ders., Towards a World Theology, Maryknoll, New York [2]1989.

[41] Vgl. F. Schuon, Von der inneren Einheit der Religionen, Interlaken 1981.

[42] Vgl. A. Coomaraswamy, Metaphysics (ed. by R. Lipsey), Princeton 1977.

[43] Vgl. M. Pallis, Spektrum buddhistischer Leitgedanken, Dietikon 1989.

[44] Zu R. Guénon siehe: J. Marcireau, René Guenon et son oeuvre, Paris 1948; P. Charcornac, La Vie simple de René Guénon, Paris 1958.

[45] Vgl. S.H. Nasr, Die Erkenntnis und das Heilige, München 1990.

[46] Vgl. H. Smith, D.R. Griffin, Primordial Truth and Postmodern Theology, New York 1989.

[47] Zu Vivekânanda siehe: F. Heiler, Vivekânanda, der Künder der Harmonie der Religionen, in: R. Thomas (Hg.), Religion und Religionen (FS G. Mensching), Bonn 1967, 35–49.

[48] Vgl. S. Radhakrishnan, Die Gemeinschaft des Geistes, Baden-Baden [2]1961; ders., Meine Suche nach Wahrheit, Gütersloh 1961.

[49] Vgl. A. Sharma, A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion, London 1990.

[50] Vgl. Buddhadâsa, Christianity and Buddhism, Bangkok 1967.

[51] Vgl. M. Abe, Buddhism and Interfaith Dialogue (ed. by Steven Heine), London 1995.

[52] Vgl. H. Askari, Inmitten und jenseits der Erfahrung religiöser Vielfalt, in: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), Gemeinsam vor Gott (Religionen im Gespräch 1), Hamburg 1991, 106–127; ders., Vom Teilen zur Begegnung, in: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), Engel, Elemente, Energien (Religionen im Gespräch 2), Balve 1992, 66–73.

[53] Vgl. M. Arkoun, Islam and the Hegemony of the West, in: A. Sharma (ed.), God, Truth and Reality, London 1993, 72–86.

[54] Vgl. D. Cohn-Sherbok, Incarnation and Trialogue, in: ders. (ed.), Islam in a World of Diverse Faiths, London 1991, 18–32.

[55] Vgl. etwa G.L. Müller, Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen, in: Forum Katholische Theologie 15 (1999), 161–179. Das Ausmaß, in dem hier erkenntnistheoretische Fragen durcheinandergeworfen und theologische Positionen verzeichnet werden, ist geradezu atemberaubend. Nicht viel besser steht es um die Arbeit seines Schülers G. Gäde, Viele Religionen – ein Wort Gottes, Gütersloh 1998. Vgl. hierzu meine ausführliche Besprechung in: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), Die dialogische Kraft des Mystischen. (Religionen im Gespräch 5), Balve 1998, 592–603. T. Ruster, Der verwechselbare Gott, Freiburg i.Br. 2000, bietet schließlich nicht einmal mehr den Anschein einer argumentativen Auseinandersetzung, sondern begnügt sich mit einer eindrucksvollen Liste von nicht weiter begründeten Verurteilungen, die teilweise den Charakter von Beschimpfungen tragen. So ist nach Ruster die pluralistische Religi-

onstheologie „keine Theologie, jedenfalls keine christliche" (ebd. 197), sie „interessiert sich gar nicht für das wirkliche Leben der Religionen in deren geschichtlicher und kultureller Besonderheit" (ebd.), sie „führt zur Gleichgültigkeit Gott gegenüber" (ebd.), der „ethische Impuls, der aus dieser Auffassung erwächst, ist schwach" (ebd.), sie macht „unfähig zur Kritik den Religionen gegenüber", und „vor allem", sie macht unfähig zur Kritik „gegenüber ... dem Kapitalismus" (ebd.). Selbstredend gibt Ruster für all dies keinerlei Belege – und man hat auch nicht den Eindruck, dass er wirklich die theologischen Arbeiten jener kennt, über die er solcherart urteilt.

[56] Vgl. P. Schmidt-Leukel, Die Bedeutung des Todes für das menschliche Selbstverständnis im Pâli-Buddhismus, St. Ottilien 1984; ders., „Den Löwen brüllen hören..." – Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992.

[57] Vgl. P. Schmidt-Leukel, Christliche Buddhismus-Interpretation und die Gottesfrage, in: MThZ 44 (1993), 349–358; ders., Buddhismus und Christentum, in: Hôrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 2 (1995), 169–192; ders., Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht, in: SaThZ 3 (1999), 52–69.

[58] Vgl. P. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, München-Neuried 1997.

[59] So charakterisiert A. Grünschloß, Religionswissenschaft als Welt-Theologie, Göttingen 1994, treffend die epistemologische Position von W.C. Smith.

[60] Vgl. P. Schmidt-Leukel, Ist das Christentum notwendig intolerant?, in: ders. (Hg.), Berechtigte Hoffnung, Paderborn 1995, 249–273.

[61] Vgl. A. Feldtkeller, Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „pluralistischen" Religionstheologie?, in: Evangelische Theologie 58 (1998), 445–460.

[62] Es liegt beispielsweise auf der Hand, dass die existenzbedrohende Verweigerung der Lehrerlaubnis wegen der in meiner Habilitationsschrift ausgedrückten Option zugunsten der pluralistischen Religionstheologie es jüngeren katholischen Theologen kaum mehr möglich macht, in ihren Dissertationen oder Habilitationen offen und ungehindert zu argumentieren bzw. zu urteilen. Denn sollte ihr Urteil ebenfalls zugunsten der pluralistischen Position tendieren, haben auch sie die Gefährdung ihrer beruflichen Existenz zu befürchten. Dasselbe gilt natürlich auch über die religionstheologische Diskussion hinaus, angesichts der derzeit generell äußerst restriktiven Handhabung der „nihil obstat"-Erteilungen bzw. Verweigerungen im Rahmen der katholischen Theologie deutschsprachiger Länder. Die Universitäten vermögen ihren Nachwuchswissenschaftlern dabei keinerlei Schutz zu bieten, so dass ein repressionsfreier Dialog selbst im Rahmen wissenschaftlicher Einrichtungen hierdurch ausgeschlossen ist.

[63] Es würde zu weit führen, die Gründe für dieses Urteil hier im Einzelnen darzulegen. Vgl. hierfür P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie, München 1999, 53–69.

[64] W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II, Göttingen 1991, 415.

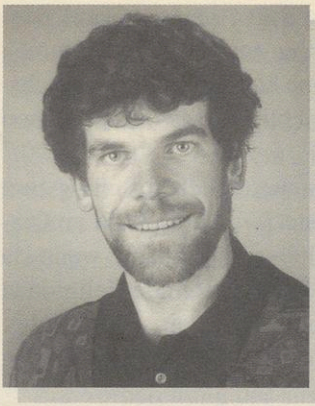
[65] G. Vermez, Jesus der Jude, Neukirchen-Vluyn 1993, 245.

[66] J. Gnilka, Jesus von Nazaret, Freiburg i.Br. 1990, 258.

[67] R. Haight, Jesus Symbol of God, a.a.O., 262.

[68] R. Haight, The Case For Spirit Christology, in: Theological Studies 53 (1992), 281.

[69] Vgl. W.C. Smith, Towards a World Theology, a.a.O. Als erste Arbeiten, die sich in dieser Richtung bewegen, seien genannt: J. Hick, Death and Eternal Life, London 1976; W.C. Smith, Faith and Belief, Princeton 1979; ders., What is Scripture? A Comparative Approach, London 1993; N. Smart, S. Konstantine, Christian Systematic Theology in a World Context, London 1991; J. Macquarrie, The Mediators, London 1995; K. Ward, Religion and Revelation, Oxford 1994; ders., Religion and Creation, Oxford 1996; ders., Religion and Human Nature, Oxford 1998.



Interreligiöser Dialog und Pluralistische Religionstheologie – ein Traumpaar?

VON ANDREAS FELDTKELLER

Brautschau

Ungefähr zeitgleich mit der Öffnung des ÖRK und der katholischen Kirche für den interreligiösen Dialog wurden Religionstheologien zu einem Dauerthema theologischer Diskussionen. Ohne Zweifel besteht ein Zusammenhang zwischen beiden Entwicklungen: interreligiöser Dialog braucht eine Religionstheologie, aber nicht *irgendeine.* Deshalb stellt sich die Frage: welche Religionstheologie ist geeignet, den interreligiösen Dialog zu begleiten?

In der Zwischenzeit ist es sehr üblich geworden, von drei verschiedenen Typen der Religionstheologie zu sprechen. Perry Schmidt-Leukel unterscheidet die drei Typen danach, ob und in welchem Maße sie „heilshafte Gotteserkenntnis" bzw. „Offenbarung" in den Religionen enthalten sehen. Dabei bestehe kein Unterschied in der Einschätzung der eigenen Religion: alle drei Typen beanspruchen für sie ein unübertroffenes Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis.

Die Unterschiede zwischen den drei Positionen entstehen allein durch die Beurteilung fremder Religionen:
– „Exklusivismus" gesteht anderen Religionen grundsätzlich keine heilshafte Gotteserkenntnis zu,
– „Inklusivismus" rechnet bei anderen Religionen mit heilshafter Gotteserkenntnis in geringerem Maße als bei der eigenen Religion,
– „Pluralismus" schreibt mindestens einer anderen Religion dasselbe Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis zu wie der eigenen.[1]

Für die Beziehung zum interreligiösen Dialog liegt es auf der Hand, dass die „exklusivistische" Position einen Dialog gar nicht erst aufkommen lässt, da sie in Menschen anderer Religionen keine kompetenten Gesprächspartner für religiöse Fragen sehen kann. Folgerichtig wurde diese Position zur Fluchtburg für Gegner des Dialogs.

Die „inklusivistische" Position hat zwar einen wesentlichen Beitrag zum Aufbruch der modernen Dialogbewegung geleistet, wird aber doch im Dialog vielfach als unzureichend erfahren. Dies gilt besonders dann, wenn sie mit der theologischen Konstruktion verbunden ist, dass fremde Religionen abgeleitete Wahrheiten aus der eigenen, absoluten Wahrheit seien. In dieser klassischen Form ist „Inklusivismus" als eine praedialogische Position zu betrachten.

Ginge es nun zu wie im Märchen, so müsste die dritte Wahl die richtige sein: der Schuh müsste passen und der Prinz „interreligiöser Dialog" müsste mit der Prinzessin „pluralistische Religionstheologie" bis an sein Lebensende glücklich sein. Dafür spricht immerhin, dass diese Position bei einer Reihe ihrer Vertreter aus konkreten Erfahrungen des interreligiösen Dialogs hervorgegangen ist.

Perry Schmidt-Leukel drängt zusätzlich zur Entscheidung mit seiner Behauptung, dass neben den drei genannten religionstheologischen Positionen keine weitere mehr denkbar sei.[2] Da sich „Exklusivismus" und „Inklusivismus" bereits als falsche Bräute erwiesen haben, scheint alles zwingend für den Pluralismus zu sprechen.

Doch sorgsam prüfe, wer sich ewig bindet. Deshalb die Frage: bringt die „pluralistische" Position tatsächlich den entscheidenden Fortschritt, für den der interreligiöse Dialog sie als seine Wunschpartnerin unter den Religionstheologien erwählen kann?

Geht man von der Definition durch Schmidt-Leukel aus, so lässt sich der mögliche Fortschritt an genau einem Punkt festmachen: die pluralistische Position ermöglicht die Annahme, *dass in der Religion des Dialogpartners dasselbe unübertroffene Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis verwirklicht sei wie in der eigenen Religion.* Der „Pluralismus" zwingt zwar nicht dazu, diese Annahme auf die Religion des Dialogpartners zu beziehen, aber jede andere Annahme über die Religion des Dialogpartners ist entweder auch innerhalb der Definition von „Inklusivismus" möglich oder sie sprengt insgesamt den Rahmen, den Schmidt-Leukel für alle denkbaren Religionstheologien vorgibt: dass sie nämlich für die eigene Religion ein unübertroffenes Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis behaupten *und*

dass sie fremde Religionen in einer linearen Bewertungsskala mit den Vergleichsoperatoren „kleiner", „gleich" und „größer" an demselben Maßstab messen.

Wir haben also zu prüfen, ob die genannte Annahme für den interreligiösen Dialog den entscheidenden religionstheologischen Durchbruch bedeutet, oder ob die Brautschau doch noch über den Rahmen hinaus fortgesetzt werden muss, den Schmidt-Leukel für alle denkbaren Formen von Religionstheologien vorgibt.

Beziehungen

Zur Vorbereitung der anstehenden Prüfung sind zunächst einige Überlegungen notwendig über Beziehungsstrukturen, die für den interreligiösen Dialog konstitutiv sind.

Im interreligiösen Dialog sprechen nicht „die Religionen" miteinander, sondern Menschen, die ihnen angehören. Gerade religiösen Menschen ist im Alltagsbewusstsein oft nicht klar, wie gründlich ihre persönliche Religiosität unterschieden werden muss von der Religion der Gemeinschaft, der sie angehören.

Religionen wie das Christentum, der Islam oder der Buddhismus bzw. ihre einzelnen Konfessionen, Schulrichtungen und lokalen Ausprägungen sind Sinnsysteme, die aus Mitteln menschlicher Kommunikation bestehen (z. B. Geschichten, Bekenntnissen, Ritualen, Bildern, Kultgegenständen, Gebäuden usw.) und daraus ständig weiter fortgesponnen werden.

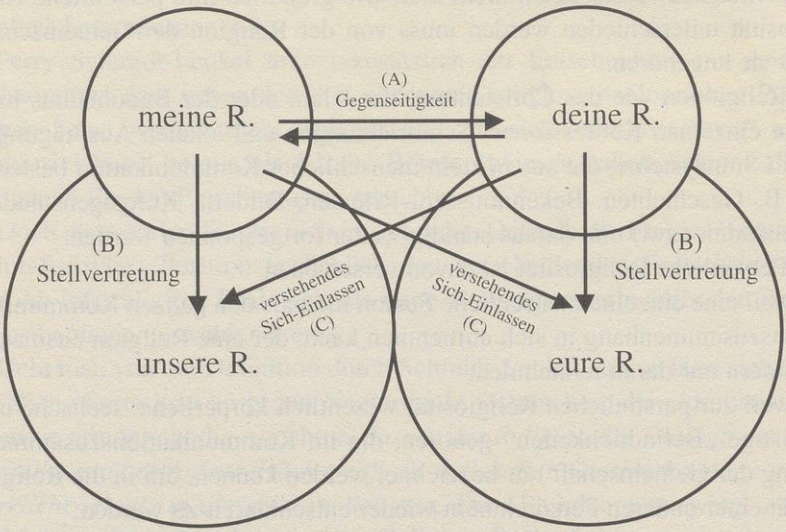
Persönliche Religiosität ist davon verschieden
– weil eine einzelne menschliche Person niemals den ganzen Kommunikationszusammenhang in sich aufnehmen kann, der eine Religion ausmacht, sondern nur daran teilnehmen;
– weil zur persönlichen Religiosität wesentlich körperliche, seelische und geistige „Befindlichkeiten" gehören, die im Kommunikationszusammenhang der Gemeinschaft nur bezeichnet werden können, um in die Religiosität einer anderen Person hinein wieder entschlüsselt zu werden;
– weil sich persönliche Religiosität bei ihrer religiösen Selbstvergewisserung nicht notwendig nur am Kommunikationszusammenhang einer einzigen Religionsgemeinschaft orientiert.

Interreligiöser Dialog stellt demzufolge nicht einfach eine Beziehung zwischen zwei (gemeinschaftlichen) Religionen her, sondern bereits im einfachsten Fall eines Dialogs zwischen zwei Personen unterschiedlicher

Religionszugehörigkeit entstehen Beziehungen zwischen vier verschiedenen Größen: der persönlichen Religiosität beider Beteiligter und den religiösen Kommunikationszusammenhängen ihrer beiden Gemeinschaften.

Als modellhafte Sprachregelung für diese elementarste Situation eines interreligiösen Dialogs seien für die beiden Personen die grammatikalische erste und zweite Person Singular eingesetzt („ich" und „du"), für die beiden Gemeinschaften die erste und zweite Person Plural („wir" und „ihr"). Mit dieser Sprachregelung können auch komplexere Dialogsituationen beschrieben werden, denn für jede daran beteiligte Person kann die Perspektive des „ich" eingesetzt werden und jede andere kann ihr zum „du" werden.

Die vier Größen, deren Beziehungen ein solches elementares Dialogmodell zu beschreiben hat, sind demnach „meine" und „deine" Religiosität sowie „unsere" und „eure" Religion.



(A): Zwischen „meiner" und „deiner" Religiosität: Gegenseitigkeit

Damit ein Dialog sinnvoll geführt werden kann, ist es erforderlich, dass „ich" und „du" sich als prinzipiell gleichwertige Menschen begegnen. Was

„ich" für „mein" Mensch-Sein in Anspruch nehme, muss ich auch „dir" für „dein" Mensch-Sein zugestehen und in seiner möglicherweise ganz anderen Ausprägung respektieren. Dies verpflichtet „mich" auch zu vollem Respekt vor „deiner" persönlichen Religiosität als einer Äußerung „deines" Mensch-Seins und umgekehrt.

„Meine" Zugehörigkeit zu „unserer" Religion, wie überzeugt „ich" auch davon sein mag, dass in ihr ein unüberbotenes Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis verwirklicht ist, darf „ich" in keiner offenen oder verdeckten Weise dazu missbrauchen, „mein" Mensch-Sein in religiöser Hinsicht für überlegen oder wertvoller zu halten gegenüber „deinem" Mensch-Sein in religiöser Hinsicht – sonst schadet dies dem Dialog.

(B): Zwischen „meiner" Religiosität und „unserer" Religion, zwischen „deiner" Religiosität und „eurer" Religion: Stellvertretung

Eine Kommunikation religiösen Inhalts zwischen „mir" und „dir" kann nur dann sinnvoll als interreligiöser Dialog bezeichnet werden, wenn sich darin „ich" und „du" als Angehörige „unserer" bzw. „eurer" Religion zu erkennen geben und verhalten. Interreligiöser Dialog setzt eine Beziehung der Stellvertretung voraus, in der „ich" bereit bin, für „unsere" Religion einzustehen und „du" für „eure". Wenn dies gewährleistet ist, bringt der Dialog zwischen „mir" und „dir" als Stellvertretern „unsere" und „eure" Religion miteinander ins Gespräch.

Bei organisierten Dialogen zwischen Religionsgemeinschaften sind die Beteiligten explizit als Stellvertreter mit einem offiziellen Auftrag eingesetzt. Beim sogenannten „Dialog des Lebens" in der alltäglichen Begegnung entsteht dagegen eine Stellvertretung in der Regel nur implizit dadurch, dass „du" „mich" als Angehörigen „unserer" Religion erkennst und „deine" Vorverständnisse über „unsere" Religion auf „mich" anwendest – und umgekehrt.

Die Beziehung der Stellvertretung im interreligiösen Dialog stellt jedoch keine Gegenseitigkeit zwischen „mir" und „unserer" Religion her. Obwohl „ich" für „unsere" Religion spreche, ist das, was dabei auf dem Spiel steht, fast ausschließlich „meine" Religiosität. Dialog schließt für „mich" das Risiko ein, „meine" eigene religiöse Identität zu verlieren. „Unsere" Gemeinschaft riskiert dagegen kaum etwas. Auf der anderen Seite ist auch die Chance, durch den interreligiösen Dialog bereichert zu werden, fast ausschließlich eine Chance für „meine" persönliche Religiosität.

(C): Zwischen „meiner" Religiosität und „eurer" Religion, zwischen „deiner" Religiosität und „unserer" Religion: verstehendes Sich-Einlassen

Das dialogbedingte Risiko für „meine" Religiosität lässt sich dadurch verringern, dass „ich" die Stellvertretung für „unsere" Religion zur bestimmenden Form meines Auftretens mache, dass ich „meine" Religiosität ausschließlich in vorgeprägte Ausdrucksformen „unserer" Religion gehüllt zur Sprache kommen lasse.

Wenn allerdings „ich" und „du" vollständig in einer solchen Haltung verharren, kann ein interreligiöser Dialog nicht sinnvoll geführt werden. „Ich" und „du" können einander nur verstehen, wenn sie zu einem Vorrat an religiösen Kommunikationsmitteln finden, der gemeinsam benutzt werden kann. Dabei gibt es keinen neutralen Boden – es sei denn die Ausdrucksmöglichkeiten einer dritten Religion, was aber das Problem nur vergrößert.

So verlangt interreligiöser Dialog als dritte konstitutive Beziehungsleistung das Risiko, dass „ich" mich ein Stück weit auf den Kommunikationszusammenhang „eurer" Religion einlasse und „meine" Religiosität darin riskiere, oder dass „du" dich entsprechend ein Stück weit auf „unsere" Religion einlässt. Als Grundbedingung für eine Verständigung reicht es aus, wenn nur eine von beiden Personen dieses Risiko eingeht. Kommunikation wird dann möglich im Medium der Religion des anderen Partners. Nach dem Grundsatz der Gegenseitigkeit zwischen „mir" und „dir" ist es jedoch wünschenswert, das Risiko solchen Sich-Einlassens gleich zu verteilen, d.h. wechselseitig in beiden Richtungen am jeweils anderen Kommunikationszusammenhang teilzunehmen.

Religionstheologische Entwürfe treten in das bis hierher beschriebene Beziehungsgeflecht des interreligiösen Dialogs ein, weil sie Definitionen vorgeben für eine vierte Art von Beziehung, die in das oben entwickelte Schema noch eingetragen werden könnte: die Beziehung zwischen *„unserer" und „eurer"* Religion.

Dabei ist jedoch zu beachten, dass diese Beziehung nicht auf derselben Ebene liegt wie die Beziehungen (A) bis (C) als real von den beiden beteiligten Personen „ich" und „du" aufgenommene Beziehung, sondern dass sie im interreligiösen Dialog nur virtuell vorkommt als eine von „mir" und „dir" gedachte Beziehung, die zum Gegenstand der dialogischen Kommunikation gemacht werden kann. Die tatsächliche in langen historischen Prozessen verlaufende Beziehung zwischen „unserer" und „eurer" Reli-

gion wird dagegen nur punktuell davon berührt, was „ich" und „du" über sie denken und kommunizieren.

Die Bedeutung religionstheologischer Entwürfe für den interreligiösen Dialog besteht deshalb gerade nicht darin, dass die hier entworfene Beziehung zwischen „unserer" und „eurer" Religion dort realisiert würde, sondern dass die virtuell eingesetzte Beziehung in eine Wechselwirkung tritt zu den drei anderen tatsächlich aufgenommenen Beziehungen. Als optimal auf die Erfordernisse des interreligiösen Dialogs abgestimmt kann eine religionstheologische Position deshalb dann betrachtet werden, wenn sie in ihren Wechselwirkungen dem Dialog förderlich ist:

– wenn sie Gegenseitigkeit zwischen den am Dialog beteiligten Menschen ermöglicht und Überheblichkeit der eigenen Religiosität gegenüber einer fremden verhindert;

– wenn sie den am Dialog beteiligten Menschen dabei hilft, ihre Beziehung der Stellvertretung gegenüber ihrer Religionsgemeinschaft wahrzunehmen, ohne die Relevanz ihrer eigenen Erfahrungen für die Gemeinschaft zu überschätzen,

– wenn sie dazu ermutigt, sich im Dialog auf den Kommunikationszusammenhang fremder Religionen verstehend einzulassen.

Prüfung

Kehren wir zurück zu der am Ende des ersten Abschnitts herausgearbeiteten Aufgabenstellung: es ist nun also zu prüfen, welche Auswirkungen es auf die Beziehungen (A) bis (C) hat, wenn man für die Beziehung zwischen „unserer" und „eurer" Religion jene Formel der Gleichwertigkeit einsetzt, wie sie die spezifische zusätzliche Leistungsfähigkeit der „pluralistischen" Option gegenüber der „inklusivistischen" ausmacht: die Annahme, dass in „eurer" Religion dasselbe unübertroffene Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis verwirklicht sei wie in „unserer" Religion. Eine solche Relation scheint auf den ersten Blick gut in den Verbund mit den anderen Beziehungen zu passen, denn die Gleichwertigkeit zwischen „unserer" und „eurer" Religion kommt dann parallel zur Gegenseitigkeit zwischen „meiner" und „deiner" Religiosität zu stehen.

Im Einzelfall ist sogar damit zu rechnen, dass die Formel der Gleichwertigkeit zwischen „unserer" und „eurer" Religion in pluralistischen Theorien aus einer Erfahrung von Gegenseitigkeit im interreligiösen Dialog herrührt. Gleichwertigkeit kann durchaus eine angemessene Beschrei-

bung dessen sein, was der Dialog mit „dir" in „meiner" Religiosität bewegt hat: die Ahnung, dass „ich" im gleichen Maße für mein Leben und Sterben orientiert wäre, wenn ich nicht „unserer" Religion angehören würde, sondern wie „du" „eurer" Religion. Ein solches Urteil wäre jedoch ausdrücklich auf den Erfahrungshorizont „meiner" Religiosität zu beschränken.

Ein allgemeingültiges Postulat der Gleichwertigkeit von Religionen lässt sich aber aus der Gegenseitigkeit zwischen menschlichen Personen gerade nicht herleiten. Zwar ist für die Beziehung zwischen menschlichen Personen „Gleichwertigkeit" in „Gegenseitigkeit" enthalten, weil Gegenseitigkeit hier auf der Vorstellung eines gemeinsamen und damit gleichwertigen Mensch-Seins beruht.

Dieser Gedanke lässt sich jedoch nicht auf die Beziehung zwischen Religionen übertragen, ohne dass dabei eine zusätzliche Voraussetzung eingeführt wird: die Annahme nämlich, dass einer Mehrzahl von Sinnsystemen der Gattung „Religion" ein allgemeingültiges „Religion-Sein" in der gleichen Weise vorausliegt wie einer Mehrzahl von Wesen der Gattung „Mensch" ein allgemeingültiges „Mensch-Sein" vorausliegt. Diese Annahme stellt jedoch für sich genommen bereits eine komplexe religionstheologische Entscheidung dar, sie wäre beispielsweise dann gegeben, wenn in *allen* Sinnsystemen der Gattung „Religion" Offenbarung wirksam gesehen wird, was nicht einmal für die Definition von „Pluralismus" nach Schmidt-Leukel konstitutiv ist.

Genau an dieser Stelle, an der Frage nämlich, wie ein Postulat der Gleichwertigkeit zwischen „unserer" und „eurer" Religion zu begründen wäre, entstehen Schwierigkeiten, die sich auf die im Dialog herzustellenden Beziehungen negativ auswirken.

(1) Ein denkbarer Weg der Begründung besteht in dem Versuch, die Gleichwertigkeit zwischen „unserer" und „eurer" Religion ganz mit den Mitteln des Religionsverständnisses auszusagen, das „unsere" Religion auf sich selbst anwendet. Dazu müsste der Bewertungsmaßstab des Vergleichs ebenfalls ganz aus dem Zusammenhang „unserer" Religion heraus verstanden werden, eben aus dem Konzept „heilshafter Gotteserkenntnis", das „unsere" Religion bei sich selbst in einem unübertroffenen Höchstmaß verwirklicht sieht. Gleichwertigkeit lässt sich unter diesen Voraussetzungen nur aussagen, indem „ich" *alles* auch auf „eure" Religion anwende, was den Anspruch „unserer" Religion auf Höchstgeltung begründet bzw. was „ich" daran gelten lasse.

Dies aber bringt „mich" für den Fall des Dialogs in eine sehr kritische Lage: Eine solche Behauptung unübertroffener Höchstgeltung für zwei Sinnsysteme gleichzeitig ist für sich genommen eine sehr empfindliche Konstruktion, die jederzeit in ein Ungleichgewicht abkippen kann, sobald sich für eines von beiden Systemen ein zusätzliches Geltungsargument findet, das auf das andere nicht anwendbar ist. Da „ich" aber alle Geltungsargumente „unserer" Religion bereits eingesetzt und auf „eure" Religion übertragen habe, um die Behauptung von Gleichwertigkeit begründen zu können, ist mit dem Auftauchen eines zusätzlichen Geltungsargumentes im Dialog praktisch nur zugunsten von „eurer" Religion zu rechnen. Sobald „ich" jedoch in meiner religionstheologischen Position das neue Argument ernst nehme, fällt sie aus dem Rahmen heraus, den Schmidt-Leukel für alle denkbaren religionstheologischen Positionen vorgibt, nämlich Höchstgeltung „unserer" Religion hinsichtlich des maßgeblichen Kriteriums. Die Konsequenz daraus wäre, dass „ich" zu „eurer" Religion konvertieren und künftig einen Inklusivismus zu ihren Gunsten vertreten müsste.[3]

Da es aber keinen Sinn macht, dass eine religionstheologische Position ständig so haarscharf an der Grenze zur Selbstauflösung operiert, muss in einen so begründeten „Pluralismus" eine Strategie eingebaut werden, mit der die Behauptung von Gleichwertigkeit zwischen „unserer" und „eurer" Religion stabilisiert wird. Dazu gehört sinnvoller Weise eine aus „unserer" Religion gewonnene Theorie darüber, warum „eure" Religion zwar an Geltung „unserer" Religion gleichkommt, aber sie nicht darin übertreffen kann. Unverzichtbar ist außerdem eine Strategie der Immunisierung gegen jedes verstehende Sich-Einlassen auf den Kommunikationszusammenhang „eurer" Religion, denn solches Mich-Einlassen muss „mich" fast zwangsläufig mit neuen Geltungsargumenten für „eure" Religion konfrontieren.

Eine aus dem Sinnzusammenhang von „unserer" Religion begründete pluralistische Position führt demnach entweder zu ihrer Selbstauflösung, oder sie ist mit der für den Dialog konstitutiven Beziehung verstehenden Sich-Einlassens zwischen „meiner" Religiosität und „eurer" Religion (C) nicht mehr vereinbar. Ein Beispiel mag dies veranschaulichen: Christinnen und Christen, die vom jüdisch-christlichen Dialog her kommend im Zuge einer „abrahamischen Ökumene" bereit werden, auch den Islam als „gleichwertig" anzuerkennen, sind häufig immunisiert gegen die tatsächlichen Geltungsansprüche des Islam. Die Welt wird aufgeteilt unter Nachkommen Abrahams nach der Linie Isaaks (Judentum), nach der Linie Ismaels (Islam) und solchen, für die Abraham der Vater des Glaubens ist (Chris-

tentum), Muhammed wird als rechtmäßiger Prophet für die Muslime anerkannt, wobei jedoch das Prophetentum ganz nach den Vorgaben der hebräischen Bibel verstanden wird. So entsteht zwar formale Gleichrangigkeit zwischen Muhammad und der Position, auf die Jesus im jüdisch-christlichen Dialog zumeist zurückgenommen wird, aber es bleibt kein Raum, den tatsächlichen Geltungsanspruch des Islam für das Prophetenamt Muhammads als Siegel der letztgültigen Universalreligion zur Kenntnis zu nehmen.

(2) Das Postulat der Gleichwertigkeit zwischen „unserer" und „eurer" Religion kann alternativ dazu synthetisch begründet werden durch die Zusammenschau der beiden oder auch mehrerer Religionen in einem Kommunikationszusammenhang, der den einzelnen Religionen übergeordnet wird. Die Mehrzahl der einflussreichen literarischen Vertreter pluralistischer Religionstheologien arbeitet mit solchen Begründungen (u. a. Wilfred Cantwell Smith, John Hick und Paul F. Knitter).

Damit ist die Schwierigkeit jedoch nur verschoben: Ein übergeordnetes Prinzip, das die Gleichwertigkeit von zwei oder mehr Religionen begründet, kann „ich" nur dann mit Aufrichtigkeit vertreten, wenn es gleichzeitig den alles entscheidenden Stellenwert in „meiner" persönlichen Religiosität einnimmt, d. h. wenn ich davon überzeugt bin, in diesem Prinzip den gemeinsamen Zielpunkt menschlicher Religiosität gefunden zu haben.

Gleichzeitig muss „ich" anhand des Bewertungsmaßstabs, den ich aus dem übergeordneten Prinzip gewinne, die gemeinsame unübertroffene Höchstgeltung „unserer" und „eurer" Religion beschreiben können.

Dies ist zumindest theoretisch in der Form möglich, dass „ich" das übergeordnete Prinzip in beiden Religionen ihrem Wesen nach *voll und ganz* realisiert finde. Damit aber würden die beiden Religionen für „mich" ihrem Kern nach eigentlich zu einer gemeinsamen Religion, was nur in ihrem Kommunikationszusammenhang und in ihrer Anhängerschaft nicht erkannt und vollzogen ist. Ich müsste also zumindest in dem Punkt eine überlegene Erkenntnis „meiner" Religiosität gegenüber „unserer" Religion beanspruchen, dass „unsere" Religion im Gegensatz zu „mir" nicht erkennt, mit „eurer" Religion ihrem Wesen nach identisch zu sein. Wo z. B. eine pluralistische Position mit der Auffassung begründet wird, dass allen großen Religionsstiftern ein Impuls zur Befreiung aus menschlicher Unterdrückung gemeinsam sei und dass darin das eigentliche Zentrum von Religion liege, wird der gemeinsame Kern im Stiftungsimpuls aller einbezogenen Religionen voll und ganz verwirklicht gesehen. Dies legt die Annahme

nahe, dass sich Buddha, Jesus, Muhammad usw. schnell auf eine gemeinsame Religion hätten einigen können und dass die trennenden Unterschiede zwischen den Religionen erst durch nachträgliche Deformationen entstanden sind. Wer so argumentiert, beansprucht für die eigene Interpretation einer gemeinsamen Intention der Religionsstifter Überlegenheit gegenüber den trennenden Interpretationen, die sich jeweils in den Religionsgemeinschaften durchgesetzt haben.

Sehr viel häufiger wird jedoch der Weg gewählt, „unsere" und „eure" Religion gleichermaßen als *unvollständige* Realisierungen des übergeordneten Prinzips aufzufassen. Dies bedeutet erst recht, für „meine" persönliche Religiosität eine Erkenntnis beanspruchen zu müssen, die der in „unserer" Religion verwirklichten Erkenntnis überlegen ist: „ich" muss einen Erkenntnisstandpunkt einnehmen, der den beiden Gemeinschaftsreligionen (noch) nicht zugänglich ist und der es „mir" erlaubt, das ihnen gemeinsam zugrundeliegende Prinzip zu durchschauen.

Ein häufig vorkommender Ausdruck für einen solchen Anspruch ist das unter pluralistischen Religionstheologen sehr beliebte Elefantengleichnis des Buddha: die einzelnen Religionen werden mit Blinden verglichen, die einen Elefanten an verschiedenen Körperteilen betasten und dabei zu unterschiedlichen, einander widersprechenden Aussagen kommen. Bei Buddha besteht die Pointe dieses Gleichnisses darin, dass der Erleuchtete und seine Religion des Buddhismus natürlich die wahre Gestalt des Elefanten sehen.[4] Als Ausdruck einer „pluralistischen" Position kann das Gleichnis nur so uminterpretiert werden, dass auch „unsere" Religion unter die Blinden gezählt wird, bei denen von einer umfassenden Erkenntnis des entscheidenden Grundprinzips nicht die Rede sein kann. Dennoch muss „ich" für „meine" Religiosität beanspruchen, den ganzen Elefanten zu sehen, sonst hätte „ich" ja keine Legitimation, das Gleichnis als Bild religionstheologischer Wahrheit vorzutragen.

Ein zusätzliches Problem entsteht dann dadurch, dass pluralistische Religionstheologien diesen ihren Überlegenheitsanspruch gegenüber „unserer" Religion verstecken müssen. Würden sie ihn offen ausweisen, dann könnten sie ja nicht mehr für „unsere" und „eure" Religion gemeinsam ein unübertroffenes Höchstmaß an Geltung beanspruchen, sondern müssten zugeben, dass sie für ihren eigenen neu geschaffenen Kommunikationszusammenhang einen „Inklusivismus" vertreten.

Ein nicht ausgesprochener Überlegenheitsanspruch aber führt im interreligiösen Dialog zu einem Doppelspiel: „ich" gebe an, für „unsere" Religion

zu sprechen, die aber nicht der eigentliche Bezugspunkt „meiner" religiösen Überzeugung ist, sondern die „ich" nur als *eine mögliche* und unvollkommene Spielart dessen betrachte, wovon „ich" selbst überzeugt bin.

Dieses Doppelspiel hilft „mir", den unausgesprochenen Überlegenheitsanspruch zu kaschieren, den ich nicht nur gegenüber „unserer", sondern auch gegenüber „eurer" Religion erhebe: wenn „ich" mich als Angehöriger „unserer" Religion präsentiere, die „ich" für genauso unvollkommen halte wie „eure" Religion, scheint damit die Gleichwertigkeit von „eurer" Religion anerkannt zu sein. Dies gilt aber nur im Verhältnis zu „unserer" Religion, nicht zu „meiner" Religiosität.

Damit wird das Prinzip der Stellvertretung zwischen „meiner" Religiosität und „unserer" Religion (B) zwar vorgeblich noch eingehalten, aber es ist so ausgehöhlt, dass ein interreligiöser Dialog nicht mehr sinnvoll geführt werden kann. „Ich" spreche nur noch der Form nach für „unsere" Religion, habe aber jederzeit die Möglichkeit, mich auf „meine" überlegene Erkenntnisposition zurückzuziehen, mit der „ich" „unsere" und „eure" Religion von oben betrachte.

Wo das beschriebene Doppelspiel gespielt wird, kann es zusätzlich zu Verletzungen des Prinzips der Gegenseitigkeit in der Beziehung zwischen „mir" und „dir" (A) kommen: eine wirkliche Gegenseitigkeit in der zwischenmenschlichen Beziehung lassen so arbeitende pluralistische Religionstheologen zum Teil nur dann gelten, wenn auch „du" in der gleichen Weise „pluralistisch" denkst, also die Unvollkommenheit von „eurer" Religion eingestehst. Wer dazu nicht bereit ist, gilt als zurückgeblieben in einer Entwicklung, die alle religiösen Gemeinschaften und menschlichen Individuen zu durchlaufen haben.[5] Der für den Dialog notwendige Respekt vor dem menschlichen Gegenüber wird durch ein solches Modell in Frage gestellt.

Mit Dialogpartnern aber, die sich in der Inanspruchnahme einer Überblicksperspektive über die verschiedenen Gemeinschaftsreligionen einig sind, kann ebenfalls kein sinnvoller interreligiöser Dialog mehr geführt werden, sondern nur noch ein freundschaftliches Schulterklopfen zwischen Individuen, die sich *gegen* ihre beiden Religionsgemeinschaften bereits in allen für sie wesentlichen Fragen einig geworden sind.

Ende gut, alles gut

Die pluralistische Position erweist sich in beiden diskutierten Begründungsvarianten als hoch problematisch für konstitutive Beziehungen des

interreligiösen Dialogs. Sie kann deshalb nicht als die optimal auf die Anforderungen des Dialogs abgestimmte Form von Religionstheologie betrachtet werden.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Suche nach einer mit dem interreligiösen Dialog vereinbaren Religionstheologie aufgegeben werden müsste. Abschließend sei nur kurz auf *ein* religionstheologisches Verfahren hingewiesen, das die gewünschten Bedingungen erfüllt:

Ein einfaches Prinzip der Gegenseitigkeit zwischen „unserer" und „eurer" Religion ohne den Anspruch, Gleichwertigkeit anhand eines einheitlichen Bewertungsmaßstabs aussagen zu können, ist problemlos mit den konstitutiven Beziehungen des interreligiösen Dialogs vereinbar. Dazu können Bewertungsmaßstäbe aus „unserer" und „eurer" Religion nebeneinander zugelassen werden. Ein solches Verfahren führt mit hoher Wahrscheinlichkeit zu der Einschätzung, dass „unsere" Religion die Kriterien des von ihr selbst formulierten Bewertungsmaßstabs besser erfüllt als „eure" Religion, aber auch umgekehrt „eure" Religion ihrem eigenen Bewertungsmaßstab umfassender gerecht wird als „unsere" Religion. Wenn dies wechselseitig anerkannt werden kann, ist Gegenseitigkeit auf einem hohen Verständigungsniveau gewahrt.[6]

Die so entstehende religionstheologische Position verlässt den von Schmidt-Leukel für Religionstheologien insgesamt vorgesehenen Rahmen, indem sie *auch* ein Kriterium zulässt, dem zufolge „unsere" Religion keine unübertroffene Höchstgeltung für sich beansprucht.

Auch damit ist sicher noch nicht das für alle Zeiten gültige Traumpaar von Religionstheologie und Dialog konstituiert, aber es wird erkennbar, dass die Brautschau Erfolg verspricht.

[1] Perry Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997, S. 69–71 und 82. Das Kriterium der heilshaften Gotteserkenntnis/Offenbarung ist dabei ausdrücklich aus christlicher Perspektive formuliert und bedarf für andere Religionen eventuell der Umformulierung (so S. 71).

[2] So bereits Perry Schmidt-Leukel, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, in: Catholica 47 (1993), S. 163–183.

[3] Vgl. dazu Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen S. 79 Anm. 42.

[4] Andreas Grünschloß, Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen 1999, S. 202–205.

[5] Vgl. John Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, S. 17.

[6] Vgl. die Formel eines „reziproken Inklusivismus" bei Michael v. Brück, Heil und Heilswege im Hinduismus und Buddhismus – eine Herausforderung für christliches Erlösungsverständnis, in: ders./Jürgen Werbick (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, Freiburg 1993, S. 88.



Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen

VON REINHOLD BERNHARDT

I.

Wie sind die nicht-christlichen Religionen, ihre Offenbarungen, ihre Zentralgestalten, Heiligen Schriften, Lehren, Kultpraktiken und Lebensformen theologisch zu qualifizieren? – Das ist die Grundfrage der „Theologie der Religionen". Sie betrifft nicht die Ebene der praktischen Begegnung (d. h. des interreligiösen Dialogs) und auch nicht die Ebene des „Verstehens des Fremden" (d. h. der interreligiösen Hermeneutik), obwohl sie sich mit beidem eng berührt. Es geht vielmehr um die Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens im Blick auf die nicht-christlichen Religionen, um eine intra-theologische Angelegenheit also.

Fragt man zurück, wie diese Frage in der Geschichte der Theologie beantwortet wurde, und versucht man, die religionstheologischen Denkwege nach dem Raster der dogmatischen *topoi* zu systematisieren, dann lässt sich sagen: Wo die Religionen nicht unter dämonologischen Vorzeichen gedeutet wurden – so wie Johannes von Damaskus im Islam die „endzeitliche Verführungsmacht Gottes" zu erkennen glaubte –, hat man sie entweder von der Schöpfungslehre (bzw. von der theologischen Anthropologie) her in den Blick genommen, oder man hat sie im Rahmen der Rechtfertigungslehre als Exempel für das eigenmächtige Streben der Menschen nach Selbstgerechtigkeit statuiert.

Die anthropologische Deutung geht vom biblisch bezeugten Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus, erblickt diese primär in der Begabung mit Vernunft, die zur Erkenntnis Gottes strebt und kann von daher jedem Menschen eine „religiöse Veranlagung" zuerkennen – wie rudimentär auch immer sie ausgeprägt sein mag. Verbindet man diesen Gedan-

ken der angeborenen bzw. „natürlichen" Religiosität (wie er sich in Röm 2,14f verankern lässt) mit der schöpfungstheologisch begründeten Lehre von einer universalen (Ur-)Offenbarung Gottes an alle Menschen (im Anschluss an Röm 1,18–20), so ergibt sich daraus die Auffassung, dass Gott sich auch den Heiden gegenüber nicht unbezeugt gelassen hat (Apg 14,15–17). Von hier aus können die nicht-christlichen Religionen als Manifestationen der Schöpfungsoffenbarung Gottes interpretiert werden. Diese Deutung ist allerdings nicht zwingend, denn die postulierte natürliche Ausrichtung des Menschen auf Gott lässt sich auch in ein *negatives* Verhältnis zu den Religionen setzen, wonach sie den Weg zu Gott eher versperren und verdunkeln als eröffnen und erhellen. Das dem Menschen wesenhaft eigene Transzendenzstreben würde sich dann nicht durch die jeweilige Religion verwirklichen, sondern gegen sie durchsetzen müssen.

Zu einer solch negativen Einschätzung tendiert das zweite (von der Rechtfertigungslehre ausgehende und daher für die reformatorische Theologie zentrale) Deutemuster, das in den Religionen Werke des Gesetzes zu erkennen vermeint. Während sich in ihnen die eigenmächtige Gottsuche des Menschen repräsentiert, geht der Weg der Christusbotschaft umgekehrt von oben nach unten – von Gott zum Menschen. Leitend für die „Theologie der Religionen" ist hier also die Grundunterscheidung zwischen der wahren, evangeliumsgemäßen Religion, die sich der Christusoffenbarung verdankt, und den prometheischen Versuchen der Menschen, durch Gesetzesheiligkeit und Werkgerechtigkeit, durch eigene religiöse Anstrengung also, eine Beziehung zu Gott zu etablieren. Damit weist auch dieser Denkweg wieder in die theologische Anthropologie zurück, führt aber zu einer kritischeren Beurteilung der Religionen.

Eine Vielzahl von (geistes-)geschichtlichen Entwicklungen[1] haben in den letzten drei Jahrzehnten eine intensive Suchbewegung nach neuen Ansätzen in der Religionstheologie ausgelöst, die den interreligiösen Begegnungserfahrungen ebenso gerecht werden sollen wie der Verpflichtung auf die Grundpfeiler der christlichen Theologie. Ohne die Christusbotschaft zu relativieren, sollten die nicht-christlichen Religionen in ihrer Eigenständigkeit theologisch stärker als in der Vergangenheit anerkannt werden – oder anders formuliert: Man suchte nach Wegen, die Christusbotschaft auf die anderen Religionen hin auszulegen, ohne diese (oder Elemente aus ihnen) als anonyme und/oder defiziente Formen des Christusglaubens abzuwerten und zu vereinnahmen. Dabei hat sich die Trinitätstheologie zunehmend als sachgerechte Matrix für religionstheologische

Entwürfe empfohlen.[2] Drei aktuelle Entwürfe will ich im Folgenden darstellen[3] und dann abschließend noch einige eigene Überlegungen anstellen.

II.

1. In positiver Aufnahme, aber auch kritischer Weiterführung seiner evangelikalen Prägung entwirft *Pius F. Helfenstein* in seiner Basler Forschungsarbeit einen „trinitarisch-pluralistischen" Ansatz.[4] Damit will er sich einerseits gegen den christozentrischen Ansatz abgrenzen, wie er in der Religionstheologie der ökumenischen Bewegung von der Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts vorherrschend war. Andererseits möchte er sich aber auch zur „pluralistischen Religionstheologie" auf Distanz halten, welche die Religionen als potentiell ebenbürtige Erschließungszusammenhänge der göttlichen Letztwirklichkeit anerkennen will. Während der Christozentrismus in seinen Augen zu einer Überbetonung der Diskontinuität zwischen dem Christentum (bzw. der sich in ihm manifestierenden Christusbotschaft) und den nicht-christlichen Religionen führt, entfernt sich der Pluralismus zu sehr von den christlichen Glaubensgrundlagen, um eine religionsübergreifende Perspektive einzunehmen.

Der Ansatz bei der Trinitätstheologie erlaube demgegenüber eine „weitgehende Offenheit und Unvoreingenommenheit gegenüber den anderen Religionen", ohne dabei die „Rückbindung an den eigenen Glauben" zu gefährden (378). Die Synthese der beiden scheinbar konfligierenden Anliegen versucht Helfenstein dadurch zu erreichen, dass er sie den trinitarischen Personen zuweist – gewissermaßen als deren hypostatische „Leistungsmerkmale": Die geforderte Christlichkeit des Ansatzes sieht er durch den Bezug auf die zweite Person gesichert, während der ersten und dritten Person die Universalität des göttlichen Handelns in den Religionen zugeschrieben wird. Daraus folgert er deren theologische Anerkennung.

Zwei Heilsordnungen stehen sich gegenüber – unabhängig voneinander und doch aufeinander bezogen: die Heilsordnung des Sohnes und die des Schöpfers/Geistes. Nicht nur in der ersten, sondern in beiden Ordnungen wird Heil gewirkt, auf verschiedene Weise und in unterschiedlicher Erstreckung. In der Christusoffenbarung erschließt sich Gott den Christen, in der „Offenbarung des trinitarischen Gottes" (380) den Religionen. Wie die trinitarischen Personen, so sind auch ihre „Einflusssphären" (381) eigenständig und gleichrangig: „Die Heilsordnung des Geistes, das heißt

der Bereich der anderen Religionen, wird nicht einfach als Verlängerung der Heilsordnung in Christus gedeutet" (381). Christus eröffnet den Christen eine authentische, doch noch nicht die abschließend-umfassende Erkenntnis des trinitarischen Gottes.

So sehr die Absicht, die Religionstheologie im Kontext der Trinitätstheologie zu entfalten, Beachtung und Zustimmung verdient, so unübersehbar sind doch andererseits die systematischen Schwächen des vorgelegten Entwurfs. Er geht von den beiden Forderungen nach interreligiöser Dialogoffenheit und christlicher Bekenntnisverpflichtung aus und sucht sie im Rückgriff auf ein daraufhin ausgelegtes Trinitätskonzept miteinander in Einklang zu bringen. Über eine lose Anknüpfung an die Dreieinigkeitslehre kommt er dabei jedoch nicht hinaus, was nicht zuletzt darin seinen Grund hat, dass er sein Verständnis dieser Lehre nur rudimentär entfaltet. Es wird nicht ausreichend deutlich, wie die trinitarischen Personen in ihrer Selbstidentität und in ihren Relationen zueinander qualifiziert sind und wie sie sich ad extra in distinkten Dimensionen des göttlichen Handelns darstellen. Besonders das der zweiten Person zugeschriebene Wirken bleibt unklar: zum einen wird es im Sinne einer partikularen, auf den Einflussbereich des Christentums begrenzten Offenbarung gedeutet[5], neben dem es noch „Raum für das ... Heilshandeln Gottes im Vater und im Heiligen Geist" (391) gibt, zum anderen hält Helfenstein daran fest, dass Christus für das Heil *aller* Menschen konstitutiv sei.[6] Darin spiegelt sich die ambivalente Wertung des christozentrischen Ansatzes. Einerseits wird er als „überholte, nicht mehr angemessene theologische Deutungskategorie"(389) aufgefasst, andererseits soll die Christologie ihre Zentralstellung in der Religionstheologie behalten (387).

Ähnlich unklar bleibt die Rolle der Pneumatologie, die zum einen auf die christliche Gotteserkenntnis hin ausgelegt wird, zum anderen – umfassender – das universale (Heils-)Handeln Gottes begründen soll. Die filioque-Problematik, die unmittelbar berührt ist, wo es um die Relation zwischen zweiter und dritter Person der Trinität geht, wird gar nicht thematisiert. Eine Stellungnahme hierzu hätte zur Klärung der offenen Fragen beitragen können. Ohne eine solche vertiefende Durchdringung der angestoßenen systematischen Zusammenhänge hinterlässt Helfensteins „trinitarisch-pluralistischer" Ansatz den Eindruck der Unausgeglichenheit und Kurzschlüssigkeit. Allzu unmittelbar schließt er von der Beziehung zwischen den trinitarischen Personen auf die Beziehung zwischen den Reli-

gionen – oder eher umgekehrt: Allzu unmittelbar projiziert er das interreligiös gewünschte Beziehungsmuster auf die Trinitätstheologie zurück.

2. Von größerer systematischer Kraft sind die in die gleiche Richtung weisenden Diskussionsbeiträge *Gavin D'Costas*[7]. Im Anschluss an Karl Rahner und in Auseinandersetzung mit John Hicks „pluralistischer Religionstheologie"[8] hat er eine trinitätstheologische Entfaltung des religionstheologischen „Inklusivismus" entwickelt.[9] Er sucht dabei einen integrierenden Mittelweg zwischen dem Postulat der *Universalität* des göttlichen Heilswillens und -wirkens (wie sie von Seiten der „Pluralisten" in den Vordergrund gestellt wird) und dem der *Partikularität* des christlichen Heilsweges (worauf die „Exklusivisten" einseitig die Betonung legen). Die präzise Bestimmung der Beziehung zwischen den trinitarischen *personae* eröffnet nach D'Costa die Möglichkeit, einen dialektischen Bezug zwischen beiden Postulaten herzustellen und vermeidet damit die beiden Verkürzungen, die einerseits zum Exklusivismus und andererseits zum Pluralismus führen:

– Die Gleichsetzung des Vaters mit dem Sohn, d. h. die Überbetonung der göttlichen Natur des Sohnes auf Kosten der Relation (und damit auch der Differenz) zwischen beiden hat eine exklusivistisch-christomonistische Auffassung der Gott-Mensch-Beziehung zur Folge. Christus ist das eine und einzige Nadelöhr, durch das der Weg von – und zu Gott führt. Der Christus-Weg allein eröffnet authentische Offenbarung und wirkliches Heil.

– Die zu weitgehende Unterscheidung des Vaters vom Sohn, d. h. die Abblendung der Wesensgleichheit bei gleichzeitiger Betonung der Relation-in-Verschiedenheit relativiert auf der anderen Seite die Bedeutung Jesu Christi. Der pluralistischen Theozentrik zufolge ist *Gott* allein das Subjekt von Offenbarung und Heil. Christus kann als einzigartiger, nicht aber als einziger Mittler gelten. Die Fülle des Wesens Gottes erschöpft sich nicht in ihm, sondern reicht in ihrer unermesslichen Transzendenz über ihn hinaus. Gottes Geist fließt auch aus spirituellen Quellen, die nicht den Namen Jesu Christi tragen.

D'Costa wendet gegen diese beiden Auffassungen ein, dass sie das Spannungsgefüge der Trinitätslehre einseitig auflösen und sie damit insgesamt verflachen. Wo demgegenüber die Aussagemöglichkeiten und -intentionen dieser Lehre unverkürzt und ausbalanciert zur Geltung gebracht werden, bietet sie in seinen Augen einen hervorragenden Begründungszusammenhang für religionstheologische Überlegungen. Wo die wesenhafte Drei-

einigkeit der trinitarischen Personen ebenso betont werde wie die *Dreifaltigkeit*, d.h. die Unterschiedenheit und relationale Bezogenheit dieser Personen aufeinander, dort lasse sich ein exklusivistischer Christomonismus ebenso vermeiden wie ein relativistischer Theozentrismus. Die Universalität des Handelns der ersten und der dritten Person bleibt zurückgebunden an die Partikularität der in Jesus von Nazareth sich offenbarenden zweiten Person.

Von da aus wird es möglich, Gott auch in den nicht-christlichen Religionen am Werk zu sehen (gegen den Exklusivismus). Sein Wirken erstreckt sich über den gesamten Kosmos und in diesem Sinne lässt sich auch von einer universalen Offenbarung sprechen. Diese Wirksamkeit erschließt sich aber nicht in freischwebenden Geisterfahrungen oder gar in universalreligiösen Spekulationen, sondern nur im normativen Vergleich mit der für den christlichen Glauben maßgeblichen Manifestation des göttlichen Handelns in Jesus Christus (gegen den Pluralismus). So sehr Gottes Selbstmitteilung also in Christus zentriert ist, reicht sein Wirken – und zwar sein schöpferisches, offenbarendes und inspirierendes Wirken – über das Christusgeschehen und seine Wirkungsgeschichte hinaus. Dort ist es aber zu einer unüberbietbaren Verdichtung und Explikation gekommen, die es erlaubt, andernorts erfahrene Spuren Gottes auf ihre Authentizität hin zu prüfen. Es handelt sich bei der Wesenseinheit der drei trinitarischen Personen nach D'Costa also nicht um eine substantielle, sondern um eine Geistes- und Offenbarungseinheit.

Anders als die trinitätstheologischen Erwägungen, die in der (von der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz in Auftrag gegebenen und 1991 veröffentlichten) Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube" angestellt wurden, bestimmt D'Costa das in Christus ereignete Handeln der zweiten Person nicht primär als ein heilsstiftendes, sondern als offenbarendes. Er stellt auch nicht eine trinitarisch-hierarchische Seins-Ordnung (die Gott-Vater an der „Spitze" sieht, gefolgt von Jesus Christus und dem von Vater und Sohn ausgehenden Heiligen Geist) der Erkenntnisordnung gegenüber (die umgekehrt vom Heiligen Geist ausgeht, der den Sohn vergegenwärtigt, in dem sich wiederum der Vater zu erkennen gibt).[10] Vielmehr hat für D'Costa auch in der Bestimmung des Gotteshandelns die Dimension des Geistes Vorrang. Gott vollzieht sein kreatives, prophetisches und heilshaftes Handeln im Modus des Geistes. Und das ist der Geist, der universal von Beginn der Schöpfung an gewirkt hat. Die soteriologische Dimension dieser Wirksamkeit kann also nicht aus der Hand-

lungseinheit gelöst und – wie es die Studie tut – für den Sohn reserviert werden. Das Proprium der Wirksamkeit der zweiten trinitarischen Person liegt demgegenüber in der Deutlichkeit der Selbstmitteilung Gottes.

Das führt D'Costa zu der Aussage, das Christentum könne gegenüber anderen Religionen nicht den Anspruch erheben, die *einzig* bedeutsame Gottesoffenbarung zu besitzen. Vielmehr darf und muss es diese partikulare Offenbarung aufgrund ihrer Authentizität als *normative* auffassen und dann auch einen universalen Geltungsanspruch für sie erheben.[11] Normativität ja – Exklusivität nein, so lässt sich diese Position zusammenfassen.

In der Sache kommt D'Costa damit zu ähnlichen Resultaten wie Helfenstein, doch ist die systematische Grundlegung und Entfaltung präziser und tragfähiger.

3. In enger Anlehnung an die Arbeiten seines Lehrers Peter Knauer und unter Aufnahme zentraler Einsichten von Karl Rahner und Raimondo Panikkar legte *Gerhard Gäde* einen religionstheologischen Entwurf[12] vor, der sich dezidiert der christlichen Glaubensperspektive verpflichtet weiß. In z.T. scharfer Kritik an der „pluralistischen Religionstheologie" John Hicks, die nach Gäde die christlichen Glaubensgrundlagen verlassen und sich in die luftige Höhe einer überreligiösen Vogelperspektive verstiegen hat, will er die Religionen vom biblisch überlieferten, trinitätstheologisch entfalteten Verständnis Gottes und seines in Christus verkörperten Wortes aus deuten. Das für die christliche Botschaft zentrale „Wort Gottes" macht offenbar, dass die „Welt" (d.h. die *conditio* des adamitischen Menschen einschließlich seiner religiösen Sinnsuche) „von vorneherein hineingeschaffen ist in das Verhältnis des Vaters zum Sohn, welches als der Heilige Geist Gott selber ist" (364[13]). Diesen Grundgedanken legt Gäde christologisch und pneumatologisch aus (eigentümlicherweise stellt er jedoch keine explizite Beziehung zum schöpferischen Wirken der ersten trinitarischen Person her).

Christologisch geht er aus von der Unterscheidung zwischen dem Logos (bzw. Wort) Gottes und der von diesem angenommenen geschöpflichen und daher geschichtlich begrenzten Wirklichkeit des Menschseins Jesu. So sehr die Fülle Gottes in Jesus wohnt, so sehr übersteigt die unendliche göttliche Wirklichkeit des Logos doch dessen menschliche Existenz. Indem sich diese Fülle in Jesus verkörpert, begrenzt sie sich nicht, sondern offenbart ihre Unendlichkeit durch ein endliches, historisches Medium. Sie offenbart, dass die gesamte Menschheitsgeschichte im Logos Christus geschaffen und damit in das Gegenüber des Sohnes zum Vater gestellt ist.

Der inkarnierte Logos wird auf diese Weise zum „hermeneutischen Schlüssel", um das eigentliche Wesen der Welt, der menschlichen Religiosität und auch der Religionen *coram Deo* zu verstehen. Durch diesen hermeneutischen Schlüssel erschließen sich die Religionen nun als Heilswege, die auf den universalen Heilswillen Gottes antworten (341ff). Doch tun sie das nicht schon in ihrem angestammten Selbstverständnis, sondern erst, indem sie den in ihnen verborgenen Christus in einer Weise zur Sprache bringen, die sie selbst nicht wirklich verstehen. Es ist dieselbe unüberbietbare Christus-Gnade, die im Christentum wie in den Religionen wirkt – mit dem Unterschied, dass sie hier offenbar wurde und dort verborgen bleibt (343). Dieser Gedanke führt unmittelbar hinüber in die pneumatologischen Überlegungen.

Als „Hermeneut des Wortes" ist der Heilige Geist nach Gäde die Möglichkeitsbedingung für den Empfang und das Verständnis des Kerygmas (338ff). Er geht ihm voraus und macht die Menschen aufnahmebereit. Wenn ihnen das *eine* Wortes Gottes, in dem er sich selbst mitteilt, dann verkündet wird, schließt er es ihnen auf und inspiriert sie, es zu verstehen und anzunehmen. „Der Logos kann nur dort ankommen, wo das Pneuma bereits da ist" (339; vgl. 311). Auf diese Weise bewirkt der Geist auch das rechte Verständnis der in den Religionen verborgenen Christusgegenwart. Indem er sie aufdeckt und in ihrem eigentlichen Wesen bekannt macht, überführt er den impliziten Glauben, der auch in den nicht-christlichen Religionen vorhanden ist, in den expliziten Christusglauben. Mit dieser Auffassung schließt Gäde unmittelbar an Karl Rahners Lehre vom „anonymen" Christsein an. Dabei betont er, dass die Beziehung zwischen anonymem und explizitem Glauben nicht als Überbietung nach dem Schema von Teil und Fülle zu deuten ist, sondern als „Entbergung" dessen, was der implizite Glauben seinem eigentlichen Wesen nach ist (340).

Der Heilige Geist wirkt universal. Daher kann Gäde konstatieren, dass „auch die Anhänger anderer Religionen bereits von diesem Geist erfüllt sind" (340)[14] und dass er – für Christen in seiner Eigentlichkeit verstehbar – auch aus diesen Religionen spricht (341). Interreligiöser Dialog ereignet sich darum als pfingstliche Kommunikation.

Die universale Präsenz des Geistes in der geschaffenen Wirklichkeit geht aus von seiner innertrinitarischen Wirklichkeit als Beziehungsgeschehen zwischen Gott-Vater und dem Sohn. Im (expliziten wie impliziten!) Glauben ist der Mensch einbezogen in dieses innergöttliche Gegenüber. Der gleiche Geist, der die *communio* zwischen der ersten und der zweiten Per-

son der Trinität erfüllt, stiftet Gemeinschaft der Menschen mit Gott (die zum expliziten Glauben hinstrebt) und Gemeinschaft der Menschen untereinander (347).

Gädes Konzept einer johanneisch eingefärbten Logostheologie stellt die Christusbotschaft (d.h. die Selbstmitteilung Gottes, die nicht mit dem Christentum als historischer Religion identifiziert werden darf, 354) den Religionen (als Manifestationen menschlicher Heilssehnsucht) gegenüber. Darin erinnert es an das Offenbarungs- und Religionsverständnis der Wort-Gottes-Theologie Karl Barths. Das Christuskerygma ist nach Gäde der Schlüssel, der die in den Religionen unkenntliche Christusgegenwart erschließt. Die Religionen können von daher als sich selbst missverstehende Heilswege gewürdigt werden, die der Erleuchtung durch den Heiligen Geist bedürfen. In Wirklichkeit stehen sie schon in der geistlichen Gemeinschaft des göttlichen Vaters mit seinem Sohn, doch sind sie sich dessen nicht bewusst.

Die Auslegung der christlichen Trinitätslehre auf die Religionen bedient sich hier eines theologischen Religionsbegriffs (293ff), der ihre realen Artikulationen ebenso ignoriert wie ihre jeweiligen Selbstverständnisse. Nicht einmal ansatzweise wird der Versuch unternommen, die Selbstvollzüge der Religionen und die sich darin zum Ausdruck bringenden Anliegen authentisch zu verstehen, um dann das interreligiöse Begegnungsgeschehen theologisch zu reflektieren.

Dass die Christusbotschaft selbst ein Teil der zutiefst menschlichen Religionsgeschichte ist, wird programmatisch ausgeblendet, um sie (oder eher: den eigenen religiösen Auslegungshorizont) in einer ideologiekritisch leicht durchschaubaren Immunisierungsstrategie und in deduktivzirkulären Argumentationen[15] zum überreligiös archimedischen Punkt zu erklären, von dem aus sich die Wahrheit aller Religionen enthüllen soll. Wenn diese auch als Heilswege gewürdigt werden, so doch nur unter der Bedingung, dass es sich bei dem Heil in ihnen um das anonyme, d.h. ihnen selbst verborgene Christusheil handelt, was wiederum nur durch den expliziten Christusglauben eingesehen werden kann.

So sehr Gädes Diskussionsbeitrag auch beansprucht, den religionstheologischen Inklusivismus hinter sich zu lassen, so offensichtlich bleibt er in der Sache doch der inklusivistischen Vorstellung vom „anonymen Christentum" (Rahner) und vom „unbekannten Christus in den Religionen" (Panikkar) verhaftet. Und so sehr er den Anspruch erhebt, sich von der vermeintlichen Standpunktlosigkeit des religionstheologischen Pluralis-

mus abzugrenzen, so deutlich strebt er doch selbst nach einer überreligiösen, die Partikularität der eigenen Glaubensperspektive hinter sich lassenden Universalschau. Die wiederholt vorgetragene Beteuerung der Perspektivität dieses Ansatzes (312f) wird in keiner Weise in seine inhaltliche Entfaltung integriert. Und daher ist die von Knauer inspirierte und von Gäde propagierte „andere" Absolutheit des Christusglaubens im Kern nicht so sehr anders als die von der Wort-Gottes-Theologie Barthscher Prägung oder die von der Transzendentaltheologie Rahnerscher Prägung behauptete.[16]

III.

Im letzten Teil dieses Artikels möchte ich nun noch einige Überlegungen zur trinitätstheologischen Grundlegung der Theologie der Religionen anstellen.

Wie Helfenstein, D'Costa und Gäde, so gehe auch ich davon aus, dass eine christliche Religionstheologie von einer auf Jesus Christus bezogenen Auslegung des biblisch bezeugten Gottesglaubens ausgehen muss. In diesem Punkt unterscheide ich mich von John Hicks „pluralistischer Religionstheologie", die sich selbst als „a second-order philosophical theory or hypothesis" bzw. als „metatheory about the relation between the historical religions" versteht (was nicht ausschließt, dass sie von zentralen christlichen Glaubensauffassungen ausgeht) im Unterschied zu „a first-order religious creed or gospel" bzw. „a self-committing affirmation of faith"[17].

Mit Helfenstein und D'Costa, aber gegen Gäde gehe ich weiter davon aus, dass eine überzeugende Religionstheologie nicht deduktiv aus theologischen Postulaten entwickelt werden kann. Sie muss immer auch die unverstellt wahrgenommene Wirklichkeit der Religionen im Blick haben, um diese Wirklichkeit dann aus ihrer dezidiert theologischen Perspektive zu deuten. Und das nicht in erster Linie, um einen Dialog durch vorauslaufende Anerkennung des nicht-christlichen Partners zu ermöglichen, sondern um der Selbstklärung des christlichen Glaubens willen. Die Frage nach der theologischen Einschätzung der nicht-christlichen Religionen stellt sich schon lange vor der konkreten Begegnung mit ihnen.

Wo sich die Religionstheologie ihrer eigenen Perspektivität durchgehend bewusst bleibt, kann sie unbefangen ihre zentralen Grundüberzeugungen auf die Deutung der Religionen anwenden und in diesem Sinn einen hermeneutischen und kerygmatischen Inklusivismus praktizieren. Dabei wird

sie das jeweilige Selbstverständnis der Religionen durchaus wahr- und ernst nehmen und es in die christliche Deutung einbeziehen, nicht als Norm ihrer Deutung, sondern eben als zu Deutendes.

In diesem Zusammenhang stellt die Trinitätstheologie mit ihren Universalitätspotentialen ein wertvolles Auslegungsmuster bereit. Dabei wird die Reflexion auf die innertrinitarischen Relationen (d. h. auf die immanente Trinität) weniger von Bedeutung sein als die ökumenische Dimension, d. h. die Darstellung der „Personen" als Dimensionen des Handelns Gottes in der Welt: als kreatives, Leben schaffendes und erhaltendes, den Schöpfungsprozess strukturierendes, auf sein Ziel ausrichtendes, und in alledem als sich-selbst-offenbarendes Handeln.[18] Als Geschichtswirklichkeiten im Raum der *oikumene* (als der gesamten bewohnbaren Erde) können die Religionen von diesem Handeln nicht unberührt sein, sondern stehen in einer (jeweils sehr eigen ausgeprägten) reaktiven Relation dazu.

Die Trinitätstheologie bringt diese Dimensionen des Handelns Gottes zum Ausdruck, ohne sie einerseits zu verschmelzen und andererseits auf unterschiedliche Handlungssubjekte zu verteilen.[19] Sie ermöglicht es, die schöpferische und inspirierende Präsenz Gottes in der gesamten geschaffenen Wirklichkeit darzustellen (ohne diese damit pauschal zu heiligen), verweist aber auch auf die *eine* Verdichtung dieser Präsenz, die als unhintergehbares Kriterium zur Unterscheidung der Geister vonnöten ist.

Als Einstiegspunkt in eine trinitätstheologische Religionstheologie bietet sich die Pneumatologie an. Denn die biblische Überlieferung von der universalen Wirksamkeit des Geistes kann als „hermeneutischer Schlüssel" zur Interpretation religiöser Erscheinungen und interreligiöser Begegnungserfahrungen dienen. Diese Deutung hat nicht zum Ziel, die Religionen besser zu verstehen als sie sich selbst verstehen, indem ihr „eigentliches" Wesen ergründet wird. Vielmehr werden sie als das genommen, was sie von sich selbst zu erkennen geben, gerade darin aber als potentielle Ereignisräume der wirksamen Gegenwart Gottes angesehen. Dabei ist aber in Rechnung zu stellen, dass sich diese Wirksamkeit auch ganz anderer Äußerungsformen bedienen kann als den aus der christlichen Tradition bekannten.[20] Entscheidender Urteilsmaßstab ist nicht die äußere Vergleichbarkeit, sondern allein die Konformität mit der Geisteshaltung, von der Jesus erfüllt war.

Nicht von einem freischwebenden Geistwirken ohne Anbindung an das in Christus vergeschichtlichte Gotteswort ist also die Rede (die Gefahr des Spiritualismus), sondern von der Wirksamkeit *des* Geistes, von dem Jesus

in seinem Leben und Leiden durchdrungen war und der über seinen Tod hinaus bis in die Gegenwart seine Kraft entfaltet. Mit diesem Gedanken ist der Intention des „filioque" Rechnung getragen: Ohne den Geist an den geschichtlichen Wirkungskreis der Wortverkündigung (d. h. des Christusglaubens) zu binden, kann von einer qualitativen Identität der universalen kreativen und innovativen Energie Gottes mit der partikularen Manifestation dieser Energie in Jesus, dem Christus, gesprochen werden. Dadurch ist das Christusgeschehen zu der für den Christusglauben maßgeblichen Instanz für die Bestimmung des Geistwirkens erhoben.

Diese Bestimmung selbst wird dann nicht in Form einer kodifizierten Festschreibung erfolgen können. Sie bleibt vielmehr eine immer neue Herausforderung, vor die sich Christen in der konkreten interreligiösen Begegnung gestellt sehen. Die Aufgabe der Religionstheologie besteht zum einen darin, aus der christlichen Glaubensüberlieferung heraus die Beziehung zwischen der auf das Christusgeschehen gegründeten christlichen Religion und den aus anderen Zentralereignissen erwachsenen anderen Religionen theologisch (und nicht bloß ethisch!) zu klären. Wo sie dabei von der biblisch begründeten Annahme ausgeht, auch dort auf die Präsenz des schöpferischen, heilenden und erleuchtenden Geistes Gottes zu treffen, wird sie im Blick auf interreligiöse Begegnungen eine positive Erwartungshaltung wecken. Die Aufgabe der Religionstheologie besteht zum Zweiten darin, die aus der Kenntnis der Religionen und aus den konkreten Begegnungserfahrungen erwachsenen Einsichten theologisch zu reflektieren und d. h. auch: sie im Licht der Christusbotschaft (kritisch) zu werten.

Mit wenigen Pinselstrichen habe ich versucht, die Erschließungsleistung zu skizzieren, die eine trinitätstheologisch grundierte Religionstheologie erbringen könnte. Dabei bin ich davon ausgegangen, dass sie um ihre Standortgebundenheit und um ihre Perspektivität weiß und ihre Aufgabe gerade darin sieht, die Religionen im Lichte der christlichen Glaubensperspektive zu deuten. Offen bleibt dabei jedoch die Frage, in welchem Verhältnis die unterschiedlichen Religionsperspektiven ihrerseits zueinander stehen. Wird diese Dimension der religionstheologischen Problematik ausgeblendet – wie Gäde es tut –, dann droht die Gefahr des Fideismus, der selbstgenügsamen Einigelung in die christliche Glaubensperspektive. Diese Haltung scheint mir kaum noch Überzeugungskraft zu entfalten in einer geistesgeschichtlichen Situation, in der wir nicht nur um die Vielzahl religiöser Welt-Sichten wissen, sondern es auch gewohnt sind, uns in „hypothetischer

Anempfindung" (E. Troeltsch mit Anklang an Dilthey) in sie hineinzuversetzen.

Auf *dieser* Ebene der religionstheologischen Reflexion scheint es mir nur die Alternative zwischen einer religionsphilosophischen Meta-Theorie (wie John Hicks „pluralistischer Religionstheologie") und dem Plädoyer für einen unabschließbaren Dialog der „ptolemäischen" Perspektiven auf der Grundlage eines „mutualen Inklusivismus" zu geben.[21] Weil ich der Auffassung bin, dass die Ausarbeitung von Meta-Theorien – selbst wenn sie induktiv von den einzelnen Religionsperspektiven ausgehen – notwendigerweise mit einer Abstraktion von diesen Perspektiven und ihren Geltungsgrundlagen verbunden ist, plädiere ich für die kreative dialogische Interaktion der unterschiedlichen religiösen Referenzrahmen ohne religionsphilosophische Vermittlungsinstanzen. Die Motivation zu einem solchen Dialog ergibt sich wiederum aus den Grundlagen des christlichen Glaubens, der unsere Füße auf den weiten Raum des Handelns Gottes stellt und uns aussendet, mit theologischer Neugierde diese Weite zu entdecken.

ANMERKUNGEN

1 Siehe dazu: R. Bernhardt, Die Herausforderung. Motive für die Ausbildung der „pluralistischen Religionstheologie", in: H.-G. Schwandt (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt/Main 1998, 19–38; K.-H. Menke, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage, Einsiedeln, Freiburg 1995, 17–59.

2 Besonders seit der vom ÖRK einberufenen Konsultation von Baar (Schweiz) im Jahre 1990. Siehe dazu: Current Dialogue 19, 1991. Vor allem der dort abgedruckte Vortrag des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Zypern, George Khodre, hatte großen Einfluss auf die weitere Diskussion.

3 Ansätze zu einer trinitätstheologisch grundierten Religionstheologie finden sich u. a. auch bei: Chr. Schwöbel, Particularity, Universality, and the Religions. Toward a Christian Theology of Religions, in: G. D'Costa (Hg.), Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll, New York 1990, 30–46; R. Williams, Trinity and Pluralism, in: G. D'Costa (Hg.), Christian Uniqueness Reconsidered (s.o.), 3–15 (im Anschluss an R. Panikkar); P. C. Lai, Towards a Trinitarian Theology of Religions. A Study of Paul Tillichs Thought, Kampen 1994; S. M. Heim, Salvations. Truth and Difference in Religion, New York 1995. Siehe auch den schon 1987 vorgelegten Diskussionsbeitrag von W. Kasper, Das Christentum im Gespräch mit den Religionen, in: A. Bsteh (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie, Mödling 1987, 118–130.

4 P. F. Helfenstein, Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz, Frankfurt/M. 1998, 377ff. – Im Folgenden nehme ich die Belegstellenangaben, die sich auf dieses Buch beziehen, eingeklammert in den Text mit auf.

[5] „*Für die Christen* ist die Christusoffenbarung der Zugang zum trinitarischen Gott und dessen weltweitem Wirken" (381; Hervorheb. R. B.).

[6] „Auch die spezielle Christusoffenbarung ... kann ... nicht auf die verfasste christliche Religion begrenzt werden" (380). Vielmehr sei davon auszugehen, „dass es keinen Weg zum Heil gibt, der am göttlichen Heilshandeln in Jesus Christus vorbeigeht. Jesus Christus ist für das Heil aller Menschen konstitutiv" (391f).

[7] Ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf: G. D'Costa, Christ, the Trinity and Religious Plurality, in: ders. (Hg.), Christian Uniqueness Reconsidered (siehe Anm. 3), 16–29; vgl: ders., Towards a Trinitarian Theology of Religions, in: C. Cornille, V. Neckebrouck (Hgg.), A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions and the Christ (Louvain Theological and Pastoral Monographs 9), 139–154. Demnächst wird ein von G. D'Costa und P. F. Knitter hg. Aufsatzband unter dem Titel „The Meetings of Religions and the Trinity" bei Orbis Books (Maryknoll, New York) erscheinen.

[8] Ihre Kernthese besagt, „that the great world religions constitute conceptually and culturally different responses to an ultimate transcendent reality" (J. Hick, The possibility of religious pluralism: a reply to Gavin D'Costa, in: Religious Studies 33/2, 1997, 161–166, Zitat: 161). Ausführlich stellt Hick seine Position dar in: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996.

[9] Eine umfassende Darstellung der mittlerweile weitverbreiteten Unterscheidung zwischen religionstheologischem „Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus" findet sich bei: Perry Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997, 65ff.

[10] AKF, VELKD (Hg.), Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, Gütersloh ^{3}1993, 117f.

[11] G. D'Costa, Christ, the Trinity and Religious Plurality (siehe Anm. 3), 16f.

[12] G. Gäde, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998. Auch hier nehme ich wiederum die Belegstellenangaben, die sich auf dieses Buch beziehen, eingeklammert in den Text mit auf.

[13] Ganz ähnlich in 332. Auf S. 331 setzte Gäde den Akzent noch anders und sprach „vom Hineingenommensein des Geschöpfs in eine Relation Gottes, deren konstitutives Woraufhin als der Sohn ebenfalls Gott ist".

[14] Unklar bleibt, warum die vom Heiligen Geist erfüllten Nichtchristen dann noch im impliziten Glauben verharren und durch die Geistbegabung nicht zu bekennenden Christen werden.

[15] So deduziert Gäde aus dem für normativ erklärten (obwohl biblisch nur schwach begründbaren) Anselmschen Begriff Gottes als des Wesens, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, die absolute Transzendenz Gottes, die als solche jegliche Offenbarung ausschließen müsste. Allein der trinitarische Gottesbegriff vermöge, die Transzendenz Gottes mit seiner Immanenz in der Welt zu vermitteln. – Dieser Gedanke zeigt, wie hier unter Ausblendung aller empirischen Kenntnis der Religionen einem theologieinternen Begriffsrealismus gehuldigt wird, der dann auch noch beansprucht, die christliche Botschaft „vor der Vernunft in einer auch vom Standpunkt des Unglaubens aus einsehbaren Weise" zur Darstellung zu bringen (364).

[16] Siehe auch die scharfe Auseinandersetzung Perry Schmidt-Leukels mit Gädes Buch, die erschienen ist in: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), Die dialogische Kraft des Mystischen (Religionen im Gespräch 5), Balve 1998, 592–603.

[17] J. Hick, The possibility of religious pluralism (siehe Anm. 8).

[18] Siehe dazu auch: R. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes"? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, bes. 443ff.

[19] Aus der Fülle interessanter Veröffentlichungen zur Trinitätstheologie aus jüngerer Zeit möchte ich hier auf zwei Bücher katholischer Theologen verweisen, die aufschlussreiche Interpretationsansätze bieten: G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg, Basel, Wien 1997; K.H. Ohlig, Ein Gott in drei Personen. Vom Vater Jesu zum „Mysterium der Trinität", Mainz 1999.

[20] Ähnlich G. Greshake in seinem insgesamt beachtenswerten Buch zur Trinitätslehre: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg, Basel, Wien 1997, 520.

[21] Siehe dazu meine Überlegungen in: Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption, in: G. Rißе, H. Sonnemans, B. Theß (Hgg.), Wege der Theologie ins dritte Jahrtausend (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 461–480.



Mit dem „solus Christus" allein unter den Religionen?

Überlegungen zum christologischen Selbstverständnis im interreligiösen Dialog

VON ULRIKE LINK-WIECZOREK

Einleitung

Ich möchte meine folgenden Überlegungen durch eine biographische „story" einleiten, die mich bei meinen Versuchen, eine theologische Verhältnisbestimmung von christlichem Gottesglauben und nicht-christlichen Religionen vorzunehmen, stets begleitet:

Mein Mann und ich lebten in unserer Studienzeit mehr als zehn Jahre lang mit einem iranischen Kommilitonen in einem gemeinsamen Haushalt. Unser Freund, ein Student der Mineralogie muslimischen Bekenntnisses, nahm regen Anteil an unserem Leben, teilte schließlich unseren Freundeskreis und hatte am Ende seiner Zeit in Deutschland sogar mehr Theologen und Theologinnen zu Freunden als wir selbst. Wie viele seiner Landsleute flog er nach Abschluss seines Studiums in Angst um Leib und Leben zurück in den Iran. Asyl hatte er in seiner Zeit in Deutschland nicht beantragen können, da er sich nicht „deutlich genug" als politisch verfolgt betrachten konnte. Allenfalls hätte er religiöse Gründe geltend machen können, denn durch sein Leben in christlichen Theologenkreisen hatte er durchaus eine starke Sympathie für das Christentum entwickelt. Vor allem waren seine – schon nach Deutschland mitgebrachten – eigenen kritischen Anfragen an den Islam, wie er ihn in seiner iranischen Reisbauern-Familie kennengelernt hatte, dabei nicht verstummt. Und doch haben weder mein Mann und ich noch unsere und seine theologischen Freunde ihn jemals explizit auf die Möglichkeit einer Konversion zum Christentum angesprochen. Diese Möglichkeit erschien niemandem realistisch. Sie wäre jedoch der einzige Asylgrund gewesen.[1] Ich selbst war in all unseren zahllosen theologischen Gesprächen jedoch immer von der Hoffnung getragen, dass unser Freund in seiner muslimischen Religion Räume der echten Gottesbegegnung finden möge, und ich litt darunter, zu spüren, wie schwer ihm das war.

Für meine eigene Theologie haben diese zehn Jahre einen starken paradigmatischen Charakter bekommen. Was hat uns alle gesteuert, in diesem Fall einen konkreten Religionswechsel nicht ins Auge zu fassen, obwohl es bereits mehr Voraussetzungen und Gründe dafür gab als in mancher Situation der äußeren Mission? Warum haben wir nicht ausdrücklicher den christlichen Glauben und seine Orientierung hin zum Reich Gottes als

„Befreiungsraum" angeboten? Glaubten wir – eine recht große Gruppe angehender Pfarrer und Pfarrerinnen – etwa gar nicht daran, dass „allein in Christus" das Heil sei? Über diese Frage möchte ich im Folgenden nachdenken. Dabei begleiten mich auch theologische Anregungen, die ich aus der Lektüre von George Lindbecks „Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens" und von Anton Houtepens „Gott – eine offene Frage" empfangen habe.[2]

Es ist der solchermaßen erfahrene faktische Umgang mit dem sog. „Exklusivismus-Axiom" der Christologie, die mir den Anstoß bietet, daran zu zweifeln, dass das „solus Christus" der Christen und Christinnen ausschließlich als Abgrenzung gegenüber den Religionen zu verstehen sei. Zu Recht aufmerksam gemacht durch die Vertreter der pluralistischen Religionstheologie müssen wir neu nachdenken über dieses Bekenntnis, denn es steht außer Zweifel, dass es in der Geschichte des Christentums in der Durchsetzung von exklusivistischen Absolutheitsansprüchen christlicher Religion und Kultur gebraucht wurde – sowohl nach innen wie nach außen. Inzwischen werden wir stark geprägt von der Einsicht, dass das Christentum im westlichen Abendland seine religiöse Monopolstellung verloren hat. Die heute erfahrbare Mischung aus Säkularisierung und Pluralisierung der religiösen Perspektiven erzeugt eine seltsame Ambivalenz: Mit steil nachlassendem Engagement für eine spezifische religiöse Bindung wächst das Wissen von Religion(en) durch – wie Ulrich Körtner es ausdrückt – „Mobilität, Globalisierung, Massentourismus und die multinationale Berufstätigkeit bei vielen Menschen".[3] Für diejenigen, die sich noch für religiöse Fragen interessieren, wächst durch all dies der Zwang der Wahl. Vor allem Kinder aus religionsverschiedenen Ehen werden sich zunehmend in dieser Situation finden – seien es die Kinder jüdischer und christlicher Elternteile in England oder die türkischer und deutscher in Deutschland. Es kann kein Zweifel sein, dass die Kirchen, wollen sie seelsorgerlich verantwortet in dieser Situation das Evangelium verkünden, diesen Zwang der Wahl ernst nehmen müssen. Wie aber verstehen wir in diesem Kontext die Rede von der „Exklusivität" Christi?

1. Historisch-Kritisches zum „solus Christus"

Man sollte annehmen, dass die Situation zur Zeit der Spätantike im Römischen Reich einige Vergleichbarkeiten zur heutigen aufweisen konnte:[4] Auch damals war das Christentum durchaus nicht die einzige,

gesellschaftlich bestimmende Religion. Die älteste Christenheit lebte ja in einer Vielzahl von Kulturen und Religionen. Eben auf diesem Nährboden wuchs der Anspruch: Christus allein ist des Gesetzes Ende. Auffällig ist dabei jedoch, dass die biblischen Texte eine direkte Abgrenzung von *den* Religionen kaum vornehmen, sondern sich auf konkrete Auseinandersetzungen mit dem Juden(christen-)tum – wie auch der eben zitierte Paulussatz – oder mit gnostischen Strömungen im weitesten Sinne beziehen. Aus anderen Quellen mussten Religionsgeschichtler ihr Wissen über die religiösen Strömungen der neutestamentlichen Zeit zusammentragen. Und wenn wir in der Analogie der Zeiten bleiben wollen, so müssen wir uns die Frage stellen, ob diese Religionen wirklich vergleichbar sind mit den sog. „Weltreligionen", die sich heute als Wahlmöglichkeiten, nämlich als universale Mensch*heits*religionen, anbieten. Weitgehend handelte es sich wohl um wirklich exklusivistische Gruppierungen, die durchaus nicht jedermann – und schon gar nicht „jederfrau" – geöffnet waren.

Stellten die Christen und Christinnen also einen neuen Exklusivismus gegen einen anderen? Stellten sie Absolutheitsanspruch gegen Absolutheitsanspruch? Man kann durchaus sagen, dass sie *ihre spezifische Art* von Absolutheitsanspruch entdeckten in diesem Kontext. Indem das sich entwickelnde Heidenchristentum die Gegenwart Gottes unabhängig von der Zugehörigkeit zum Judentum, einer bestimmten Kultur oder Nation bekannte, konnte es sich für „absolut" im wörtlichen Sinne halten, ohne freilich diesen Begriff zu benutzen. Sollte da nicht, wie Anton Houtepen überlegt, später sogar die *Abgrenzung* vom römischen Kaiserkult als einer Synthese von Religion und Nationalismus im Hintergrund gestanden haben, als sich die Kirchenväter für den Begriff „homousius" als Bezeichnung der Wesensidentität von Vater und Sohn im christologischen Bekenntnis entschieden?[5] Denn eine angebliche Wesensgleichheit wurde im Kaiserkult auch von Kaiser und Gott behauptet. Als ein Entgegentreten solchen Ansprüchen im praktischen Leben gegenüber kann man auch die Arbeit der Theologen der Alten Kirche in ihren theologischen Diskussionen und Konzepten verstehen. Denn arbeiteten sie nicht an einer konzeptionellen Begründung für die Gegenthese: Nicht der Kaiser ist gottwesensgleich, sondern eben „Christus allein"? In ähnlicher Weise wird man die Abgrenzungen des jungen Christentums von der gnostischen Bewegung verstehen, durch deren Einfluss sie ihre eigene Bekenntnisbildung gefährdet sahen.[6] Mit dem „Christus allein" wehrten sie sich hier gegen die Auflösung ihres Gottesbekenntnisses in synkretistischer Austauschbarkeit. Das

Bekenntnis zur Exklusivität Christi, das dem trinitarischen und dem christologischen Dogma zweifellos zugrunde liegt, wird somit weniger als eine grundsätzlich-theoretische Aussage verständlich, denn als Diskurs-Beitrag zu anderen Bekenntnissen (Gnosis) oder politischen Geltungsansprüchen. Vor deren Hintergrund wird es gehört und verstanden, nicht jedoch als eine Theorie über das prinzipielle Verhältnis von Christen und Anhängern anderer Religionen oder über die Qualität der eigenen und der anderen Religion.[7] Vielmehr können wir sagen, dass das „solus Christus" in diskursiver Funktion die Kraft einer prophetisch-kritischen „Gegenbeleuchtung" von unangemessenen (Macht)-Ansprüchen entfaltet.

Dieser diskursive Gebrauch des Christus-Bekenntnisses ist nun auch in der weiteren Kirchengeschichte durchaus nicht verlorengegangen: In der Reformationszeit stellte er sich als Scharnier der Rechtfertigungslehre gegen eine Veräußerlichung von Bußwesen und Kirche, und in der Barmer Theologischen Erklärung finden wir das „solus Christus" schließlich wie in der Spätantike als Kritik am „Kaiserkult" des sog. Dritten Reiches. Hier zu fragen, ob der Anspruch des „Christus allein" nicht eine überhebliche Herabstufung anderer Formen der Gott-Suche seien, wäre absurd, denn innerhalb eines solchen Diskurses fällt das Bekenntnis hier gar nicht.

Freilich können die Religionen als Abgrenzungsfolie hier nachträglich hineingezogen werden, vor allem, wenn man sie in einem generellen Sinn wie Kaiserkulte als „gesetzliche" Verzerrungen menschlicher Gottesbeziehung verstehen will. So haben es vor allem protestantische Theologen und Theologinnen lange gesehen.[8] Angesichts geradezu pervertierender Religiosität von Sekten, die ihre Angehörigen in den Massenselbstmord schicken, kann die Möglichkeit solcher Verzerrungen auch gar nicht generell ausgeschlossen werden.[9] In der Tat wird es heute bei der Erfahrung von Dialogen mit Angehörigen anderer Religionen also auch um die *gegenseitige* Überprüfung dieser skeptischen und religionskritischen Grundhaltung gehen.

Vor allem im Mittelalter neigte die Kirche dazu, das „solus Christus" im Sinne einer generellen Vorgabe auch im Verhältnis zu den Religionen, hier vor allem dem Islam, zu verstehen. Aber auch innerchristlich wurde das „solus Christus" zu einer Begründung für Gewalt gegen Andersdenkende und Außenseiter, nicht zuletzt gegen Frauen in der Inquisition. Auch in politischen Dimensionen finden wir hier das „solus-Christus"-Argument wieder, freilich nun nicht mehr in prophetisch-kritischer „Gegenbeleuchtung", sondern jetzt positiv als Ursprungs-Begründung für politisch-insti-

tutionellen politischen Einfluss der Kirche. In diesem Sinne wollten z. B. bis weit in den Investiturstreit hinein vor allem augustinisch-neuplatonisch geprägte Theologen die Herrschaft Christi in wesentlichen politischen Funktionen des Papstes verwirklicht sehen.[10] Nicht mehr der Gekreuzigte steht jetzt als paradox-prophetisches Gegenbild zum Kaiser, sondern der Christus Kosmokrator in der Verlängerung der Inkarnation im Repräsentanten der Kirche. Das geht klar über einen diskursiven Einspruch-Charakter des „solus Christus" hinaus. So wird schließlich in der Spätscholastik aus dem „solus Christus" ein „sola ecclesia", und wir haben den Streit der Reformationszeit. In der noch jungen Geschichte der Ökumene hat sich das „Christus allein" aber schließlich auch immer wieder als das Axiom erwiesen, mit dem institutionelle Verselbstständigungen als falsche Vergöttlichungen entlarvt werden sollen und an dem sich daher sowohl Christen und Christinnen als auch die Kirchen generell behaften lassen.

Dies alles hieße also: Das „solus-Christus"-Bekenntnis hat seinen Ort vor allem im innerkirchlichen Zusammenhang und ist auch historisch lange nicht als Aussage gegen die Religionen verstanden worden. In der Sprache George Lindbecks könnten wir sagen: Der Satz, in Christus allein liege das Heil, gehört in das spezifisch kategoriale System der kulturell-sprachlich geprägten innerchristlichen Konversation. Er ist in konkreten Anwendungskontexten in seiner kritischen Richtung durchaus auch von außen her hörend zu verstehen, aber nicht als generelle interreligiöse Verhältnisbestimmung zu verwenden. Innerhalb des christlichen Sprachspiels entfaltet es seine Kreativität vornehmlich in der kritisch-prophetischen Intention, die ihre Energie aus einer logischen Unsymmetrie in den ontologischen Ebenen von kritisiertem Zustand und der Gegenvision – Kaiser und Gekreuzigter – bezieht. Nicht mehr im Rahmen des Prophetischen verbleibt das Credo, wenn auf eben diese Unsymmetrie verzichtet und „Christus" zu einem Abgussmodell wird. Das geschieht, wenn „Christus" quasi-institutionell als Synonym für „Kirche" gehört werden soll, wie z. B. im Investiturstreit. Schon neutestamentlich können wir die Gefahr einer solchen Verschiebung beobachten, z.B. wenn im Epheserbrief (Eph 5, 21–22) die Herrschaft Christi mit der Herrschaft des Mannes über die Frau in einen kategorialen Zusammenhang gebracht wird. Noch anders verhält es sich dagegen mit der kosmologischen Christologie im Kolosserbrief, die man zumindest in historisch-kritischer Ausleuchtung als eine hoffnungsvolle „Gegenvision" zu den Erfahrungen einer erdbebengeschädigten Gemeinde verstehen muss.[11] Hier wird die Exklusivitätsaussage in doxologischer,

Gott-lobender Funktion deutlich. Und sicher ist die Bemerkung Anton Houtepens zu bedenken: Sowohl die Rede von der „Auserwählung Israels" als auch die von der „Einmaligkeit der Kirche" (sic!), also die „Gestalten" jüdisch-christlichen Exklusivismus-Axioms, müssen als *nachträgliche* Begründungen im Glauben verstanden werden. Sie sind Ausdruck des Staunens darüber, dass sich den Gläubigen „der besondere Charakter des Weges Israels oder Jesu" bestätigte. Im Nachhinein werden sie als staunende Begründungen für die Entscheidung, den Weg Israels und Jesu zu gehen, ausgesprochen. Die Entscheidung selbst verläuft durchaus nicht so klar wie das Bekenntnis tönt: unsicher und im angefochtenen Glauben machen sich Juden und Christen auf den Weg, dessen Ende nicht in ihrer, sondern in Gottes Hand liegt.[12]

2. Systematisch-theologische Überlegungen

2.1 Unterscheidung von Sprachebenen

Was passiert eigentlich, wenn die Gegenvision zum Modell wird, das zu direkten Übertragungen in die soziale Wirklichkeit auffordert? Mir scheint es, als könnten wir dies theologisch so verstehen, als würde im Modell-Verständnis die Spannung der Inkarnationsaussage getilgt, die in der Gegenvision noch lebendig ist. Hört man in dem Wort „Christus" die Priorität Gottes als in der Welt Handelnder heraus, so muß dabei eine Sensibilität erhalten bleiben für die Verbindung von zwei unterschiedlichen Referenzebenen des Sprechens. Über die komplexe Wirklichkeit „Gott" kann man nicht in derselben Weise sprechen wie über die von uns beobachtbaren Teile der Wirklichkeit – selbst wenn auch diese in ihrer Komplexität unterschiedliche sprachliche Strategien erfordern. Man kann über Gott nicht reden wie über eine Kuh, hat Meister Eckhart gesagt.[13] In der Entwicklung der Christologie ist eben darüber lange gerungen worden, wie die Referenzebenen des Göttlichen und des Menschlichen ohne dualistische Antithetik entsprechend dem christlichen Gottesglauben konzipiert werden könnten.[14] George Lindbeck hat drei Axiome herausgearbeitet, die unterschwellig das Denken der Kirchenväter gesteuert haben mögen, als sie auf den großen Synoden von Nizäa und Chalcedon nach gemeinsamen Bekenntnisformulierungen gesucht haben: Dabei ging es zunächst 1. um die Bewahrung des Monotheismus im Reden von Jesus Christus; 2. um die Wahrung der historischen Bestimmtheit des Menschen Jesus. Das 3. Axiom erlaubt es, Jesus Christus jede theologische Bedeutung zuzu-

schreiben, die nicht den Axiomen 1 und 2 zuwiderlaufen. In diesem dritten Axiom sind Möglichkeiten und Grenzen des Exklusivismus-Bekenntnisses beschrieben: „Christus ist der Herr" darf auf Jesus bezogen werden, soweit es nicht das Herrsein Gottes in einer Weise auf eine historisch existierende Person bezieht, dass damit das Monotheismus-Axiom zwangsläufig, aber unbeabsichtigt verletzt würde. So gesehen ist durchaus zu fragen, ob evangelikale oder pietistische Christologien, die eine exklusive, personale Jesus-Beziehung zugrunde legen, nicht letztlich auch das „solus Christus" verletzen, so paradox das klingen mag. Nach Lindbecks Kriterien stehen sie in Gefahr, sowohl das Monotheismus-Axiom wie auch das Axiom der wirklich historischen Bestimmtheit Jesu zu verletzen. Die Verschränkung der drei Lindbeckschen Axiome fordert letztlich ein ständiges Wachhalten in der Christologie für die Aufrechterhaltung der Spannung zwischen der Ebene des Redens von Gott und der historischen Bestimmtheit seines Wirkens. Wenn schließlich von einem Herrsein Christi wie von einem sozio-politischen Herrsein des erhöhten Jesus Christus gesprochen wird und dies auf die Institution Kirche im Verhältnis zu einer anderen, weltlichen oder auch anderen religiösen Institution bezogen wird, ist eben diese Spannung aufgehoben. Letzteres geschah z. B. in den Kreuzzügen, in denen das „solus Christus" als Geltungsanspruch der Kirche gegenüber Judentum und Islam verstanden wurde, die diesen letztlich den Status, auch als Nichtchristen Teil der Menschheit zu sein, streitig machte.

2.2 Religionskritische Konsequenzen

Man kann dies also so sagen: Wenn von der Alleingültigkeit Christi so gesprochen wird wie von einer weltlichen Instanz, ist die kreative Spannung des Bekenntnisses aufgelöst und die prophetisch-kritische Energie verflogen. Zweifellos steckt in dieser Erkenntnis auch eine starke religionskritische Tendenz: Religionen sind in christologischer Perspektive zunächst solche „weltlichen Instanzen" und als solche durchaus nicht per se „Ausdrucksweisen" der Gotteserfahrung. Somit bezieht sich auch die Rede von der Alleingültigkeit Christi nicht schon automatisch auf die christliche Religion in ihrer sichtbaren Gestalt, denn damit wäre Exklusivismus gegen Exklusivismus gestellt, ohne dass eine Spannung von göttlicher und menschlicher Referenz-Ebene gewahrt bliebe. „Christus allein ist Herr" kann so gesehen nicht heißen: die christliche Religionsgemeinschaft allein ist die wahre. Als „Menschengemeinschaft" ist sie ebenso

unvollkommen, verletzbar und auch pervertierbar wie jeder einzelne Mensch überhaupt – und wie auch jede andere Religionsgemeinschaft. Nicht die Religionen sind Inkarnationen Gottes, sondern Christus, und dieser ist nicht identisch mit irgendeiner Religion. Christen und Christinnen dürfen deswegen nicht aufhören, um eine plausible Erhaltung der Spannung von Gott und Welt in ihrem Christusbekenntnis zu ringen, weil hierin auch der Schutz vor unvertretbaren Alleinvertretungsansprüchen im interreligiösen Gespräch liegt. Bei aller Kritik an Karl Barths überdehntem Christozentrismus sollten wir den religionskritischen Aspekt der Funktion dieser Christologie nicht vorschnell über Bord werfen.

2.3 Mögliche Gemeinsamkeiten der „wahren Religionen" im Reden von Gott

Gerade inmitten unserer heute unvermeidbar „postmodernen", fragmentiert-pluralistischen alltäglichen Lebenswelt liegt in dieser religionskritischen Perspektive eine große Chance: Erlaubt sie uns doch, auch noch in unseren inzwischen fragmentierteren, vom Traditionsabbruch geprägten Versuchen der Selbstverortung unser Mitgehen in Religion und Konfession als *Beginn* unseres neuen Lebens in Christus zu verstehen – und nicht schon als letztlich abgeschlossenes, vollendetes Ganzes. Für die Verhältnisbestimmung zu den Religionen ist diese eschatologische Perspektive von großer Wichtigkeit. Ich möchte hier lediglich die erkenntnistheoretischen Aspekte hervorheben: Christen und Christinnen finden in ihrer religiösen Tradition einen großen Reichtum an Erfahrung von einer kreativen Vorläufigkeit im Reden, Denken und Hoffen von und auf Gottes Wahrheit, die dank des Wirkens Gottes im Christusgeschehen uns nicht wie in einem dunklen Tunnel umherirren läßt. Hier haben die Vertreter und Vertreterinnen der pluralistischen Religionstheologie sicher zu recht ihren Finger auf ein wichtiges „Zuliefer-Axiom" zum Monotheismus-Axiom gelegt: Wir leben erst im Glauben, noch nicht im Schauen; wir haben die Wahrheit in irdenen Gefäßen und: Gott läßt sich nur im Vorüberziehen von hinten gefahrlos sehen. Unsere Sprache für Gott entstammt unseren menschlichen Erfahrungskontexten, sie fällt nicht vom Himmel und kann daher nur bedingt, jedenfalls anders als üblich „propositional" verstanden werden (Lindbeck). Zumindest können unsere Erfahrungen göttliche Wirklichkeit nicht vollständig beschreiben. Ob es richtig ist, was wir von ihr sagen – dass sie barmherzig ist, Frieden bringt, dass in ihr aus Altem Neues wird

und dass im Reich Gottes schließlich Löwe und Lamm gemeinsam auf einer Wiese liegen können – das können wir nur ahnen, wenn sich etwas von diesem in unserem Lebensentwurf coram deo bewahrheiten läßt.[15] Möglicherweise haben die „Pluralisten" sogar recht, wenn sie behaupten, dass die christlich-jüdische Rede von der Unbegreifbarkeit Gottes ihre Entsprechung in jeder „wahren" Religion habe, also in jeder Religion, die nicht einfach als eine Überhöhung menschlichen Omnipotenzwahnes oder masochistischer Opfersehnsucht angesehen werden kann. Eine in diesem Sinne „wahre" Religion muss möglicherweise auf einen Referenzpunkt bezogen sein, der in irgendeiner Weise nicht-identisch ist mit den Gläubigen – auf Transzendenz also. Möglicherweise reden alle Religionen von diesem Bezugspunkt in ähnlicher Weise nichtbeschreibend, mit Hilfe von Selektionen von Wahrgenommenem und Metaphern herantastend, wie wir ja auch von komplexen Wirklichkeiten wie der Liebe zwischen Menschen oder sogar den Merkwürdigkeiten der Teilchenphysik keine Sprache benutzen können, die ein rein abbildendes Korrenspondenzverhältnis zu dieser Wirklichkeit darstellen könnte. Eine Skepsis gegenüber pluralistischen Positionen kann sich hier nicht wirklich festmachen. Eher gründet sie sich in der Tendenz, eine ursprüngliche religiöse Erfahrung sowohl als „Quelle" von Religion als auch als „Ausdruck" des über allen Religionen stehenden „Unbedingten" zu verstehen. Dann wären Religionen doch verschiedene Inkarnationen Gottes, und es wäre für Christen sehr schwierig, hier noch etwas von der Spannung von Gott und Welt auszumachen. Für den Dialog aber wäre eine in diesem Sinne skeptischere christliche Religionstheorie nicht schon hinderlich, und sie liefe auch nicht wirklich allein auf die angebotenen Alternativen zwischen Exklusivismus und Inklusivismus hinaus.

2.4 Christologische Konsequenzen

Was bedeutet nun dies für die Analyse unseres christlichen Bekenntnisses der Exklusivität Christi? Zunächst einmal heißt dies, dass in der komplexen Wirklichkeit „Christus" die Begriffe „Herrschaft" und „Endgültigkeit" hochmetaphorisch gebraucht werden. Die Herrschaft des römischen Kaisers und die Herrschaft Christi sind insofern also nicht einfach identisch – und dies deswegen, weil „Christus" eben in der historischen Bedingtheit des Lebens und Sterbens Jesu nicht aufgeht. Der prophetisch-kritische Einwurf bei der Entwendung des „homousius" für den christologischen Kontext lebt durchaus zwar aus der Assoziation des Gekreuzigten

neben dem goldgeschmückten Kaiser, aber gleichzeitig im Wissen um die Komplexität des Referenzgegenstandes „Christus" eben auch aus dem „Mehrwert" des Gekreuzigten: Durch die historische Bedingtheit hindurch weist das Christusbekenntnis auf Gott selbst, so dass es adäquater ist, hier „Herrschaft *Gottes*" zu hören als „Herrschaft des historischen Menschen Jesus". Eben dies ist die große Berechtigung der Inkarnationschristologie, die die Gottheit Christi wegen der Priorität des Handelns Gottes ins Zentrum stellt. In den neutestamentlichen Christologien freilich wird sie „kommentiert", wie Piet Schoonenberg es so treffend ausdrückt, von der Tendenz der Geist-Christologie, die die Rede von Gottes Wirken in Jesus in den Kategorien der jüdischen Erwählung zur Sprache bringt und uns den Menschen Jesus als den mit dem Geist Gottes Gesalbten vor Augen stellt.[16] In dieser Christologie kommt vornehmlich das Menschsein Jesu zur Geltung. Für unsere Frage nach der Exklusivitätsaussage zeigt sich hier jedoch eine Gemeinsamkeit mit dem Inkarnationsmodell: Auch bei der Erwählung liegt die Priorität des Handelns bei Gott, und *ihm* gebührt der Exklusivitätstitel. Die Kirchenväter fürchteten, dass dieses Grundbekenntnis in der antiochenischen Geist-Christologie nicht mehr deutlich genug hörbar sein würde und folgten daher diesem judenchristlichen Modell lieber nicht. Hätten sie es stärker akzeptieren können, so hätten wir heute vielleicht gerade von Israel eine größere Sensibilität geerbt für die Spannung von Erwählendem und Erwähltem. Dass sich das „erwählte Volk" nicht exklusivistisch über die anderen stellen dürfe und diesen gegenüber schon gar nicht einen Qualitätsvorsprung zu verzeichnen habe, das haben die Propheten Israel immer wieder ins Gedächtnis rufen müssen. George Lindbeck erinnert daran, dass Amos in dieser Intention sogar den Exodus Israels aus Ägypten gegenüber ähnlichen Befreiungstaten Jahwes unter den Philistern und den Aramäern relativiert (Am 9, 7–8).[17] Israels Erwählung soll einladend wirken auf die Völker, damit sie eines Tages auch zum Zion ziehen mögen. Ist es nicht diese Vision, in die mit Jesus Christus schließlich auch die Nicht-Juden eingeladen werden, die „Völker" als die Repräsentanten der ganzen Menschheit? Es liegt eine gewaltige Kraft und Schönheit in dieser Vision der Völkerwallfahrt zum Zion, der man sich nur schwer entziehen kann. Die jungen Christen und Christinnen spürten sicher dieselbe Kraft und Schönheit in der Übertragung des Zion auf Jesus Christus. Aber heute entlässt uns die Vision von der Völkerwallfahrt auch mit einem Problem: Können wir die „Völker" überhaupt noch generell religionslos denken? Wie wollen wir die Vision mit konkreten Imaginationen

füllen? Kommen die Völker mit ihren Religionen oder werden sie sie ablegen? Sind unsere postmodernen, religionslosen Zeitgenossen vielleicht schon dichter am „Zion" als der Dalai Lama? Wird es im Reich Gottes noch Religionen geben oder etwa ausschließlich Christen und Christinnen oder vielleicht weder die einen noch die anderen? Niemand kann sagen, er oder sie habe eine prinzipielle Antwort auf diese Fragen. Allenfalls können wir hypothetische Antworten bilden, mit deren Hilfe wir unser Verhältnis zu den Religionen regulieren.

Allerdings: Auf die universalistische Grundströmung können Juden und Christen um ihres Gottesglaubens willen nicht verzichten. Denn wie sollten sie von der Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und dem Friedenswillen Gottes plausibel reden können, ohne diese auf die ganze Menschheit zu beziehen? In einigen christlichen Missionskonzepten wird dies bekanntlich so verstanden, dass *unter allen Umständen* die ganze Menschheit in die christliche Bekenntnisgemeinschaft hineingezogen werden müsse. Aber droht nicht in einem solchen Missionsverständnis wiederum die Gefahr der Auflösung der Spannung zwischen Erwählendem und Erwählten hinein in eine Überhöhung der christlichen Religion als der einen Inkarnation Gottes? Haben wir Gläubigen das Wirken der Wahrheit Gottes so sehr selbst in der Hand? Letztlich wegen dieser Fragen hat Martin Luther seine Rede vom „geschenkten Glauben" so ernst genommen, dass er keine Ansätze zur Missionstheologie entwickelte.[18] Dies hat sich bis in die protestantische Orthodoxie hinein gehalten. Aber auch das kann nicht unser Königsweg sein. Denn gehört nicht eine christliche Weltgestaltung als Bezeugen des Evangeliums zum Gottesbekenntnis unlösbar dazu? Können die Religionen von diesem Weltgestaltungsraum wirklich prinzipiell ausgenommen werden? Es ist für unsere Frage nach dem Verständnis des christlichen Bekenntnisses zur Exklusivität des Gottes Israels und Jesu nicht unwichtig, dass Missionstheologie heute vornehmlich in der Form des Dialogs der Religionen zu konzipieren versucht wird. Gute Missionstheologie tat das schon immer, denn sie wusste, dass die universale Menschenliebe des Gottes Israels und Jesu nicht in einem oberflächlichen Bekehrungszwang bezeugt werden kann.[19] Demgegenüber stellt die lutherische Rede vom „geschenkten Glauben" sicher ein richtiges Korrektiv dar – und wer weiß, ob sie mich und meine Freunde nicht auch in unserer „Konvivenz" mit dem iranischen Muslim steuerte und bremste. Vor allem aber sollte sie uns warnen vor generellen Strategien: So wie wir auf dem Weg zum „Zion" sind, so dürfen wir auch Gott unterwegs seiend denken

mit den Menschenkindern. Wir werden je verschiedene, dem Kontext und der Situation angemessene und mögliche Realisierungen seiner Gegenwart erwarten dürfen. Für Christen und Christinnen freilich liegen Motiv und Antrieb zum interreligiösen Dialog in ihrem eigenen Gottesbekenntnis, nach dem sie alle Geschöpfe wo auch immer in der Obhut Gottes wissen. In diesem Sinne könnten wir dem Gedanken George Lindbecks folgen, wenn er schreibt: „Die missionarische Aufgabe der Christen kann zu bestimmten Zeiten die sein, Marxisten zu ermutigen, bessere Marxisten zu werden, Juden und Muslime, bessere Juden und Muslime zu werden, und Buddhisten, bessere Buddhisten zu werden."[20] Ohne dass er sie als Teil des Bundes mit Israel und Jesus sehen will, können Religionen für Lindbeck in interreligiösen Begegnungen sich sogar als „von Gott gutgeheißene Antizipationen von Aspekten der kommenden Gottesherrschaft" erweisen, von denen Christen bisher nichts wussten.[21] Können wir nicht vielleicht in diesem Sinne – durchaus im Unterschied zur Zeit der Entstehung der biblischen Texte, wie auch Lindbeck vermerkt – die jüdische Form des Lebens im Gesetz oder die muslimische Wertschätzung einer Pilgerfahrt nach Mekka oder auch die Weisheit buddhistischer Kontemplation als solche Antizipationen der kommenden Gottesherrschaft erkennen? Anton Houtepen interpretiert die Konzeption des II. Vatikanums, die Religionen in einem „heilsamen Wettbewerb" zu sehen, in diesem Sinn.[22] Mit solcher Erwartung, ja Hoffnung in die Begegnung hineinzugehen oder sie in ihr wachsen zu spüren, muss nicht dem Bekenntnis zum „solus Christus" widersprechen, sondern kann gerade sein Ausdruck sein. Christliche Theologie spricht von dieser Dynamik des Wirkens Gottes in der Rede vom Heiligen Geist, und man kann sagen, dass mit dieser „Lehre" der Finger auf das Problem der Spannung von Erwählendem und Erwählten gelegt wird. All diese Überlegungen führen zur abschließenden Frage zur Rolle der Religionen im Selbstverständnis von Christen und Christinnen.

3. Zur Rolle der Religionen

Wenn es also so ist, dass das Bekenntnis der Exklusivität Christi vor allem als ein Bekenntnis der Exklusivität Gottes, des Gottes Israels und Jesu, nicht jedoch als eines der Alleingültigkeit des christlichen „Religionsgründers" zu verstehen sei, so stellt sich nun erneut die Frage nach den Konsequenzen für die Perspektive auf die Religionen. Schlicht gesagt: Christen und Christinnen müssen – ja dürfen – nicht sagen, das Christen-

tum sei anderen Religionen überlegen, weil es sich auf einen allen anderen überlegenen Religionsgründer berufen könne. Es ist die Schwierigkeit in der Argumentation Karl Barths, dass er sich in der Intention der Würdigung der (Christus-)Offenbarung als Gottes Offenbarung letztlich doch in die Nähe einer solchen Verkürzung hat führen lassen – vielleicht, weil er Offenbarung häufig auch in einem Denkbild wie „eingekapselt" gesehen hat in die Person und das „Geschick" Jesu.[23] Die historische Bestimmtheit der Offenbarung in der Person nun doch eines Religionsgründers macht bei Barth bekanntlich dann das Christentum doch zur „wahren Religion", obwohl eigentlich *alle* Religionen „Unglaube" seien. Es ist Gott, der die Religion wahr macht – um Christi willen und im Glauben an ihn. Die Probleme, die sich hier auftun, scheinen schier unüberwindlich, und keineswegs können sie hier annähernd vollständig analysiert werden. Zumindest aber können wir sagen, dass sich Barth hier hinreißen lässt, die Rechtfertigungslehre zunächst wie eine Theorie zu benutzen, die das versöhnende Handeln Gottes so beschreibt, dass Ableitungen und Schlussfolgerungen möglich werden. Christen glauben an Christus und können darum eher gerechtfertigt sein als Nicht-Christen. Mir scheint, dass in dieser Argumentation wiederum die Spannung von Erwählendem und Erwählten verloren geht und wir mehr zu wissen scheinen als wir können. Barth selbst ringt in seiner Argumentation mit diesem Eindruck, indem er ja letztlich alle Pluspunkte, die er zunächst dem Christentum als „wahrer Religion" zuarbeitet, am Schluss wieder abzieht mit der Mahnung: Ihr seid als Christen zwar gerechtfertigt, aber wenn ihr daraus konkrete Machtansprüche über andere ableitet, so ist das genau die falsche Reaktion. Hier ist er wieder, der prophetisch-kritische Einwurf des „solus Christus" und des jüdischen Erwählungsverständnisses. Er führt Barth schließlich zu einem demütigen „Ertragen" der Religionen in „Feindesliebe" (Körtner).

Ich denke, uns stellt sich die Frage nach der Rolle der Religionen heute anders als bei Barth: Zum einen läßt sich die Realität der Religionen heute kaum noch historisch als ein „Übergangsphänomen" denken.[24] Das wird durch einen weiteren Aspekt enorm verstärkt: Inmitten einer Welt, in der gleichzeitig völlige „Unreligiosität" in einem Maße Realität zu werden scheint, die man sich noch vor 30 Jahren kaum hat vorstellen können, ist es völlig verständlich, Religionen zunächst generell als „Partner" im Ringen um verantwortete Orientierung in der Welt freudig zu begrüßen. Gläubige Christen können ihnen durchaus mit „Vorschusslorbeeren" entgegeneilen. Das ist und bleibt die Berechtigung eines jeden pluralistischen

Ansatzes in der Religionstheologie. Die unverkennbare Gemeinsamkeit aller Religionen liegt doch darin, dass sie überhaupt bereit sind, sich von den großen Fragen des Lebens und der Identität des Menschlichen fesseln und in Verantwortung führen zu lassen. Ohne dass Religionen schon als direkte Ausdrucksorgane des „Unbedingten" generell klassifiziert werden müssen, können sie sich doch auf dieser anthropologischen Ebene „erkennen".[25] Letztlich erkennen sie sich an der Ernsthaftigkeit und Authentizität des Suchens.

Diese anthropologische Ebene nun kann uns zu einer ganz neuen Würdigung der Religionen führen: Muss nicht solches Fragen durchaus auch erlernt oder oft auch erst ermöglicht werden, um zur Entfaltung zu kommen? In einem gängigen christlichen Religionsmodell werden nicht-christliche Religionen gern als *„praeparatio evangelii"* bezeichnet. Dies ist zunächst noch ein recht statisches Modell, weil es so tut, als könne es Evangeliums-Gemäßheit graduell und sogar religions-soziologisch messen. Wenn wir nun unsere oben entfaltete eschatologische Sicht hinzunehmen, so könnten wir dieses missionstheologische Konzept zunächst auch auf die innerchristliche Entwicklung des Glaubens beziehen: Auf Phänomene, über die in der katholischen Kirche als „Wachsen im Glauben" gesprochen werden kann, oder auf solche, über die man in Luthers Worten auch von Glaubens-Anfechtung spricht, über den Zweifel, den Paul Tillich für ein notwendiges Implikat christlichen Glaubens hielt, ebenso wie über die auch punktuell erfahrbare „Erleuchtung" der Mystikerinnen. All diese Spiegelungen der Glaubenserfahrung zeigen ein dynamisches, wechselvolles „Schwingen" in der Orientierung auf dem Weg der Nachfolge Christi. Wenn Christen und Christinnen sich in dieser Weise unterwegs und am Anfang stehend erleben, kann man dann nicht auch sagen, dass sie sich ständig auch im Grenzbereich der praeparatio evangelii bewegen? Vor allem, wenn man berücksichtigt, dass all dies konkret nur real ist in einzelnen Gläubigen und ihrem je eigenen Glaubensleben? Eine christliche Religionstheologie könnte somit den Dialog der Religionen als ein Feld der Einübung in den Glauben im Sinne einer *praeparatio evangelii* verstehen – für sich und für die nicht-christlichen Gesprächsteilnehmer. Im Dialog und in der interreligiösen Begegnung, wie in der mit unserem iranischen Freund, wird eingeübt in die Sensibilität für die großen Fragen des Lebens. Ich fände es ganz absurd, wenn wir Christen und Christinnen nicht glauben könnten, dass der Gott Israels und Jesu Christi hier nicht mit all seiner Schöpfer- und Erlösermacht dabei wäre, um hier wie da Sensibili-

täten für das Leben zu stärken. Wer weiß – vielleicht hat er uns die Religionen sogar dafür „zugesellt"?

ANMERKUNGEN

[1] Der Flug nach Teheran kostete ihn glücklicherweise nicht das Leben, und inzwischen ist unser Freund glücklich verheirateter Familienvater im Iran.

[2] G. A. Lindeck, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994; hier bes. Kap. III: „Die vielen Religionen und der eine wahre Glaube"; A. Houtepen, Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999; hier bes. Kap. 10: „Der eine Gott und die vielen Religionen".

[3] Vgl. U.H.J. Körtner, Christus allein? Christusbekenntnis und religiöser Pluralismus aus evangelischer Sicht, in: ThLZ 123, 1998/1, 3–20.

[4] Vgl. zum Folgenden E. Lohse, Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen [8]1989. Weitere Lit. zum Thema s. R. Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, Gütersloh 1990, 63, Anm. 20.

[5] Vgl. dazu A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 28ff; Houtepen, op.cit., 218.

[6] Vgl. K. Beyschlag, Grundriss der Dogmengeschichte, Bd. 1, Darmstadt 1982, § 8, 118ff und § 11, 173–175. Auch diese Situation ist kaum mit dem heutigen Verhältnis von Christentum und Weltreligionen vergleichbar. S. hierzu auch R. Bernhardt, Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch, Stuttgart 1994, 107–118.

[7] M.E. ist dies auch nicht die logische Konsequenz einer verstärkten Betonung der inkarnationschristologischen Ansätze im Neuen Testament, wie es neuerdings wieder Jörg Frey gegen alternative christologische Ansätze aus dem Umfeld der pluralistischen Religionstheologie nahelegen will; vgl. J. Frey, Die „Absolutheit des Christentums" und die Einzigkeit Jesu, in: ZNT 3, Heft 5/2000, 37–43. Frey setzt sich hier vor allem mit Reinhold Bernhardt auseinander. Vgl. hierzu auch die Anmerkungen Houtepens über die altkirchliche These „extra excclesiam nulla salus est", op.cit., 257f sowie Bernhardt, Absolutheitsanspruch, 63, Anm. 22 (Lit.).

[8] Auch U.H.J. Körtner spielt noch mit dieser Einschätzung, wenn er das Verhältnis von Christen und Christinnen zu den Religionen innerhalb des Zusammenhanges der „Feindesliebe" interpretiert; vgl. Körtner, Christus allein? op.cit., 15.

[9] Vgl. dazu R. Bernhardts Abgrenzung von „manchen Formen der sog. neuen Religiosität – wie die Satanskulte oder das völkische Neuheidentum", Größenwahn, 115, sowie Lindbeck, op.cit., 83/84.

[10] Vgl. dazu U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung, München 1969. Aber auch umgekehrt finden wir das Phänomen der quasi-Vergöttlichung des politischen Herrschers im christlichen Kulturbereich schon seit dem 5. Jh.; vgl. dazu K. Beyschlag, op.cit., Bd. II,1, Darmstadt 1991, 182.

[11] Vgl. dazu die Ausführungen K.-J. Kuschels zu Kol 1,15–20 in: K.-J. K., Christologie – unfähig zum interreligiösen Dialog? Zum Problem der Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in: ders. (Hg.), Christentum und nicht-christliche Reli-

gionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1994, 135–145; hier bes. 144ff. Weitere exegetische Skizzen zum Thema vgl. R. Bernhardt, Größenwahn, 95–106 sowie P. von der Osten-Sacken, Absolutheit und Absolutheitsanspruch des Christentums. Kritische Überlegungen mit dem Neuen Testament, in: ZNT 3, Heft 5/2000, 44–48.

12 Houtepen, op.cit., 258.

13 Vgl. die Predigt Q16b in der Kritischen Eckhart-Gesamtausgabe, Deutsche Werke, hg. von J. Quint, Bd. 1 Stuttgart 1958.

14 Zur Bedeutung des Referenzbezuges im metaphorischen Reden vgl. Janet M. Soskice, Metaphor and Religious Language, Oxford 1985.

15 In diesem Sinne versteht Lindbeck die christlichen Bekenntnisse als propositionale Aussagen, vgl. op.cit., 100ff.

16 Vgl. P. Schoonenberg, Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geistchristologie, Regensburg 1992.

17 Vgl. G. Lindbeck, op. cit., 85.

18 Vgl. dazu G. Rosenkranz, Weltmission und Weltende, Gütersloh 1951, 43–45.

19 Vgl. dazu auch P. von der Osten-Sacken, op.cit., 46/47, über den Zusammenhang von Gerichtssprache und dem „Moment der Glaubwürdigkeit" im Johannesevangelium.

20 Lindbeck, op.cit., 85.

21 Ebd., 86/87.

22 A. Houtepen, op.cit., 257.

23 Vgl. zum Folgenden KD I/2, 356–79.

24 Vgl. den Vergleich K.-J. Kuschels mit der Situation während der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh; Kuschel, op.cit., 135/36.

25 Vgl. dazu Houtepen, op.cit., 255 und passim.

Grundlagen und Voraussetzungen für das interreligiöse Gespräch*

I. Vorurteile und Missverständnisse

Es ist merkwürdig, wie sich die Akzente verschieben. Noch vor einiger Zeit wagte kaum jemand daran zu denken, dass die „Mission" in der Evangelischen Kirche so aufgewertet werden würde, wie es im Augenblick geschieht. Nicht nur verschiedene Gliedkirchen haben das Thema „Mission" zum Synodalthema erkoren, sondern auch die EKD auf ihrer letztjährigen Synode in Halle. Offenbar hat der Schrumpfungsprozess der Gemeinden dazu geführt, hier eine Neubesinnung einzuleiten. Doch der Anlass – weniger Mitglieder, weniger Einkommen, Bestandssorgen – haben auch die Blickrichtung eingeengt, jedenfalls auf der Synode der EKD. Es war nicht die Mission der Kirchen weltweit im Blick, sondern man war auf die eigenen Gemeinden fixiert. Die klassische Unterscheidung zwischen „Innerer" und „Äußerer" Mission, längst überwunden geglaubt, feierte Urständ. Statt von Mission sprach man dann auch lieber von „Evangelisation"[1] und „Zeugnis". Der Fremde, der Angehörige einer anderen Religion war nicht im Blick. Aber auch von dem in der Missionswissenschaft neu gefüllten und anders geprägten Begriff von Mission war nichts zu merken.

Auch die Sache des „Dialogs", die in der neueren ökumenischen Diskussion zur Begegnung mit den anderen Religionen an Gewicht gewonnen hat, spielte keine Rolle, wenn ich es richtig sehe. Das ist auch nur konsequent. Evangelisation und Dialog scheinen nicht zusammenzupassen. Oder doch?

In der katholischen Diskussion hat es eine ähnliche Entwicklung gegeben, doch mit einem etwas anderen Ergebnis. Das II. Vatikanum hatte beide Begriffe aufgewertet, den des Dialogs und den der Mission.[2] Wie sich beide zueinander verhalten, war jedoch kein Gegenstand der Besinnung, sondern beide Begriffe zeigen nur die Dimension an, in der das wandernde Gottesvolk sich den anderen Völkern und ihren Religionen und Kulturen zuwendet. In dem darauf folgenden, wichtigen Schreiben von Papst Paul VI. *„Evangelii nuntiandi"*, das durch seine Christozentrik ganz neue Akzente in der Begründung der Mission setzt, wird der Begriff Mission fast durchgehend durch den der „Evangelisation" ersetzt. Es geht um die Evangelisierung der Welt im umfassenden Sinn. Zwischen der Welt bei uns und bei den nicht-christlichen Völkern wird praktisch kein Unterschied gemacht. Es ist die *eine* Sendung Christi, an der die Kirche teilhat und die sie fortsetzt. Mission wird hier wie im Konzil als die Weltzuwendung Gottes verstanden, als das „Umfassende der Kirche".[3]

* Vortrag von Theo Sundermeier vor der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 2. März 2000 in Mainz.

Diese Neufassung des Missionsbegriffes wird jedoch in der Enzyklika „Redemptoris Missio" von Papst Johannes Paul II. zurückgenommen, indem nunmehr wieder deutlich von der Mission „ad gentes" gesprochen wird. Dies ist von katholischen Missionswissenschaftlern in Deutschland, aber auch von Kirchenführern in Indien bedauert worden, da damit die Öffnung gegenüber den anderen Religionen und ihrer besonderen theologischen Beurteilung ein Riegel vorgeschoben und der Dialog abgewertet zu werden scheint.[4] Man hat in der Tat das Gefühl, dass hier an einigen Stellen die Sorge die Feder geführt hat, der Dialog und die Communio mit den anderen Religionen gehen zu weit, der Dialog werde auf Kosten des eindringlichen Zeugnisses geführt. Dass damit der Dialog nicht als solcher in Frage gestellt werden soll, dafür steht jedoch das Engagement des Papstes im interreligiösen Dialog selbst ein.

Und dennoch. Es ist deutlich ein Unbehagen auf beiden Seiten, auf evangelischer wie katholischer, gegenüber dem Begriff Dialog zu spüren, aber in unterschiedlicher Weise auch gegenüber dem der Mission. Wie ist er begründet und wie gehen wir damit um?

Wir wenden uns zunächst den Bedenken gegenüber dem Begriff der Mission zu. Sie sind im evangelischen Bereich so alt wie die Sache der Mission selbst. Ohne Vollständigkeit erreichen zu wollen, können die folgenden Punkte genannt werden.

1. In der Zeit der lutherischen und reformierten Orthodoxie glaubte man, der Missionsbefehl Jesu sei durch die Apostel erfüllt. Sie wären in alle Welt gegangen. Das Evangelium sei überall verkündigt worden. Zudem ist es nach Auffassung der Reformatoren allein Sache des Landesfürsten, dafür zu sorgen, dass seine Untertanen das Evangelium hören. Ein Auftrag außerhalb des eigenen Territoriums besteht nicht. Die Missionsarbeit ist deshalb von ihren Anfängen an nicht in den Kirchentümern verankert gewesen, sondern musste sich gegen die verfassten Kirchen durchsetzen.

2. Der Aufbruch der Mission im 19. Jahrhundert geschah fast gleichzeitig mit dem Aufkommen des Kolonialismus, auch wenn es historisch falsch ist, die beiden Bewegungen miteinander zu identifizieren, und in der Mission gleichsam nur die ideologische Seite des Kolonialismus zu sehen. Die Mission war sehr, sehr oft Sand im Getriebe des Kolonialismus. Dass es aber Zusammenarbeit gab, kann nicht bestritten werden. Und eben dies haftet dem Missionsbegriff bis heute an. Mit dem Kolonialismus wird auch die Mission abgetan.

3. Die Mission ist von Anfang an durch den Pietismus geprägt gewesen[5] und hatte damit etwas von dem „Geschmäckle" des Konventikelhaften an sich. Auch wenn Graf Zinzendorf seiner Brüdergemeine den weltweiten Hauch des Hochadels einflößte, Mission blieb das „Extraordinäre", im Negativen wie Positiven. Es waren vornehmlich Laien und Menschen aus den unteren sozialen Schichten, die mit Ernst Christen sein wollten und sich den Missionskreisen anschlossen. Mission und Kultur waren im Protestantismus deshalb über weite Strecken zwei höchst verschiedene Lebenskreise. Die vom Calvinismus geprägte Frömmigkeit wertete alle Kultur als „weltlich" und „widergöttlichen Schein" ab. Viele Missionskreise, zumal im evangelikalen Bereich, haben in ihrem Auftreten noch immer jenen kon-

ventikelhaften Geschmack; weite Geistigkeit sowie offene Frömmigkeit sind hier nicht immer zu finden.

4. Die Missionskreise wollten in besonderer Weise glaubensgehorsam sein. In gewisser Weise waren die Missionswerke ein Ersatz für vorbildlich geführtes gemeinsames Leben, wie man es in den katholischen Orden fand. Nicht nur L. Harms hat seine Missionare unter diesem Vorzeichen ausgesandt und in Übersee so organisiert. Entsprechend schwer hatten es die Missionswerke, sich als Teil der Kirche weltweit zu verstehen bzw. als solche anerkannt zu werden. Welche Mühe hat es gekostet, die Integration der Mission in die Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg zu vollziehen. Auf katholischer Seite hat das II. Vatikanum hier Wegweisendes geleistet. Doch in die theologischen Fakultäten sind diese Erkenntnisse bis heute noch nicht durchgedrungen. In den theologischen Examina spielt das Fach Religions- und Missionswissenschaft bis heute kaum eine Rolle. An den katholischen Fakultäten gibt es überhaupt nur eine einzige fachspezifische Professur. Die zweite wird evtl. wieder belebt.

Entsprechend abwehrend ist die Haltung der akademischen, universitären Kreise gegenüber der Sache der Mission.[6]

5. Was sind die spezifischen Gründe für diese Ablehnung? Tröltsch nennt drei Gründe, die bis heute Gültigkeit haben: a) Unsicherheit im eigenen Glauben, die b) mit angeblich verstärkter Toleranz anders Glaubenden gegenüber kaschiert wird, und c) schließlich der moderne Relativismus in Sachen Religion. Religion ist Privatsache und soll es auch bleiben. Da ist für Mission kein Raum in der Herberge.

Umgekehrt proportional zur Ablehnung der Mission stieg die *Akzeptanz des Dialogbegriffes.*

Die Gründe sind schnell genannt. Der Begriff ist historisch unbelastet. Er signalisiert Offenheit, die den Menschen in einer pluralistischen Weltgesellschaft gut ansteht. Wer es liebt, sich bei dem mit dem Kolonialismus in einen Topf geworfenen Missionsbegriff bußfertig an die Brust zu schlagen, kann sich mit diesem Begriff als freier Herr aller religiösen Strömungen fühlen. Dialog statt Mission, heißt das Schlagwort für viele, nachdem der ÖRK in den sechziger Jahren das Dialogprogramm initiiert und seit 1971 offiziell in das Arbeitsprogramm aufgenommen hatte.[7] Dass man damit das Wesen des interreligiösen Dialogs verkennt, ja verdreht, wird gern übersehen. Man kämpft mit dem Dialogbegriff gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, der sich hinter dem Missionsbegriff zu verbergen scheint und den dieser noch immer in den Augen vieler impliziert. Es ist keine Frage, der Dialogbegriff kaschiert die Unsicherheit in Glaubensdingen. Gerade in den von Tröltsch genannten akademischen Kreisen liberaler Theologie hat man mit diesem Begriff eine Plattform, auf der sich gut ausruhen und ausreden lässt.

Hier nun setzt auch die *Kritik am Dialogbegriff* auf Seiten evangelikaler Theologie ein: Der Dialog darf nicht Mission ersetzen, noch ihren Rang streitig machen. Wenn Dialog heißt, dass die absolute Gültigkeit des Evangeliums und des allein seligmachenden Werkes Christi zur Disposition steht, dann muss der Dialog abgelehnt werden. Einen Dialog über das endgültige Heil in Christus kann es nicht geben. „Das bedeutet, dass neben dem Evangelium die nicht-christlichen Religionen keinen eigenen Anspruch an ihre Anhänger richten können oder auch als Heils-

wege anerkannt werden müssten, mit denen man sich im Dialog über gemeinsame Anliegen zu verständigen habe. Der Dialog hat sein Recht in der Anknüpfung an von der allgemeinen Offenbarung her noch erinnerte Gottesvorstellungen, kann aber nur als Vorbereitung für den Ruf zum Übertritt in den Heilsbereich der Gemeinde dienen".[8]

Es ist jedoch ein Verständnis des interreligiösen Dialoges, das die skeptische Reaktion von der Seite der anderen Religionen hervorruft. Das Dialogkonzept sei eine Erfindung des Christentums, heißt es, und eine versteckte Form von Mission. Nun, da man nicht mehr in der Machtposition sei, offen Mission zu treiben, verberge man Mission unter dem Vorzeichen von Dialog.

Wieder von anderer Seite wird dem Dialogkonzept vorgeworfen, es sei zu „statisch". Es konserviere letztlich das Bestehende. Jeder dürfe bleiben, der er ist. Man gehe artig miteinander um und führe das Gespräch um des Gespräches willen. Der Weg sei das Ziel. So oder ähnlich lauten die Vorwürfe. Fraglos Missverständnisse über Missverständnisse.

Wir sehen, beide, Mission und Dialog, sind unter einem Scherbenhaufen von Missverständnissen verschüttet. Es bedarf einiger Anstrengungen, die ursprünglich gemeinte Sache freizulegen und beiden, der Mission wie dem Dialog, die Würde zuzuerkennen, die ihnen gebührt. Denn weder Mission noch Dialog sind Erfindungen und Sache des Menschen, sondern haben ihre Begründung in der Weltzuwendung Gottes selbst, beide in gleicher Weise, in Unterschiedenheit und Zusammengehörigkeit.

II. Zur theologischen Begründung des interreligiösen Dialogs

Da es in diesem Vortrag um die Begründung des Dialogs geht, will ich hier nur kurz auf die Begründung der Mission eingehen und nur andeutungsweise Missverständnisse zur Seite schieben, so gut das in wenigen Sätzen geht.

Mission ist nicht ein Nebenwerk der Kirche, sondern gehört zu ihrem Sein, macht zentral ihr „Wesen" aus. Das Gesandtsein ist der Kirche mit ihrer Gründung eingestiftet. In Mt 5 finden wir die Gründungsurkunde der Kirche, die durch Apg 2 noch einmal besiegelt wird. „Ihr seid das Licht der Welt", „Ihr seid das Salz der Erde" (Mt 5). Das ist das Gründungswort und zugleich der erste und eigentliche Missionsbefehl Jesu. Oder in den Worten des Johannesevangeliums: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh 20,21). Die Kirche ist Kirche unterwegs, ist das wandernde Gottesvolk. Gesandt zu sein, macht ihr Wesen aus. Die Kirche kann nicht anders als ihr Licht auf diesem Weg leuchten zu lassen. Alles andere wäre nach Jesu Wort pervers. Man stellt einen Leuchter nicht unter den Scheffel. Salz will verteilt werden. Es ist nutzlos, wenn es nicht ausgeteilt wird. Die Kirche kann nicht anders, als sich zu verteilen – bis an die Enden der Welt. Es ist der Geist, der die Kirche so begeistert, dass die Botschaft der Jünger von allen Völkern „in ihrer Sprache" gehört und verstanden wird (Apg 2).[9] Die Menschen sind in ihrer Sprache, die Gemeinschaften in ihrer Kultur durch die Mission betroffen. Es ist eine Verkürzung, versteht man Mission allein als „Missio ad gentes". In der Teilnahme an der Gesamtzuwendung Gottes zur Welt nimmt die Kirche teil.

Darum ist es angemessener von der „Mission des Lebens" zu sprechen, wie es zu Recht neuerdings geschieht.[10] Denn das sind die Anweisungen Jesu: Predigt, heilet, reinigt die Unreinen, bringt das Leben, treibt das Böse aus (Mt 10)! Es ist das Evangelium des Lebens, das es auszubreiten gilt. Selbstverständlich ist die Mission zu den Angehörigen anderer Religionen eingeschlossen, ja ist wesentlicher integraler Teil.

Die Begegnung mit den Religionsfremden darf jedoch nicht, ehe sie begonnen hat, unter einer Vorverurteilung stehen. Das aber geschieht durch den Begriff „Heide". „Heide" ist man nicht, zum „Heiden" wird man gemacht. Der Begriff „Heide" ist schon im AT ein Abgrenzungsbegriff. Er markiert Grenzen, Ausgrenzungen. „Gojim", das sind die anderen, von denen man sich absetzt. Mit den „Heiden" durfte man nicht einmal essen. Diese Haltung hat der Islam von den Juden übernommen. Er schließt deshalb die Angehörigen der drei Buchreligionen von den anderen ab und aus und rechnet sie nicht zu den Heiden. Aber ist das die für uns richtige Haltung? Petrus wurde jedenfalls von solcher Haltung durch eine Spezialoffenbarung befreit (Apg 10). Er aß mit den Unreinen, den Fremden. Damit beginnt das Gespräch. Das kann nicht anders sein. Essen führt in der orientalischen Gesellschaft zur besonderen Gemeinschaft, da der Gast den Gastgeber und der Gastgeber den Gast ehrt und respektiert. Jesu Anweisung ist klar und deutlich: Kehret in dem Haus ein, bringt den Frieden, bleibt in dem Haus, esset, trinket, was sie haben (Lk 10,5–7)![11]

Mission ist nur möglich im Zusammenleben mit den Menschen. Man kann die Botschaft nicht abliefern wie eine Postwurfsendung. Mission erfolgt aus dem Zusammenleben, in der *Konvivenz*. Dazu gehört auch das Gespräch, der Dialog. Er ist etwas anderes als Predigt, als Zeugnis ablegen von der Hoffnung, die in uns ist, wie es im 1 Petr (1,15) heißt.

Wie wird der *Dialog* im Einzelnen theologisch begründet? Es ist sinnvoll, einmal den verschiedenen Begründungen nachzugehen. Da sie jeweils ein Gesamtkonzept spiegeln, können sie uns die Augen öffnen für die Bedeutung des interreligiösen Dialogs und seine Konsequenzen, die theologischen wie die praktischen.

Die von den Kirchen der EKD herausgegebene Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube"[12] gibt eine christologische Begründung. Der Sohn, den die hellenistische Gemeinde „den Logos" nannte, tritt in die Menschengemeinschaft ein und „tut dies als Anrede und Herausforderung zur Nachfolge". Diese Anrede zwingt nicht, sondern setzt den anderen frei zur Nachfolge. Die Exousia („Vollmacht") des Wortes meint ... die Freisetzung zur Antwort. Die Worthaftigkeit der Anrede meint nicht „Sprechsaal" oder Diskussion, sondern Entbindung des Anderen zu seinem eigensten freien Handeln. Dieses Wort ist immer auch „Tat" (vgl. das hebräische *dabar*). Aber das Geschehen ist im Wort vermittelt und so als Einverständnis zu erfassen". Dieser Ansatz schließt ein Doppeltes ein: Die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens kann des Wortes nicht entbehren. Wir treten in einen Sprachzusammenhang ein. Der kann und darf nicht einseitig bestimmt werden. Der andere darf nicht von vornherein durch mein Urteil definiert (z. B. als „Heide") und kann auch nicht zum Missions*objekt* werden. Das Wort, in dem der Logos, Christus, zu uns und zu dem anderen kommt, macht ihn zum Subjekt, wie

es uns zum Subjekt gemacht hat. Gott spricht nicht zu toten Baumstämmen und Steinen. Das Wort macht lebendig. Darum „entbindet" der Dialog zur Freiheit. Er übt keinen Zwang aus, „weil er von der Liebe Gottes lebt – auch und gerade als Mission. Dieser Dialog, der die Worthaftigkeit zur Gestalt erhebt, lebt von der Ehrfurcht vor dem anderen … Gleichmacherei ist nicht in diesem Dialog, denn er entspringt aus der Einheit im Unterschied. Der Dialog ist kein Palaver, sondern das Eingehen in die Vorverständnisse der anders Glaubenden auf dem gemeinsamen Weg zur Wahrheit".[13]

Die Enzyklika *„Redemptoris Missio"* (RM) verankert den Dialog vor allem im Dritten Glaubensartikel. Es ist der Geist, der zu allen Zeiten gesprochen und in die Herzen der Menschen die „Samen des Wortes" ausgesät hat, die „in den Riten und Kulturen da sind und der sie für das Heranreifen in Christus bereit macht" (RM 28). Darum trifft der Missionar überall auf Menschen, bei denen der Geist schon wirkt, nämlich „eine – wenn auch unbewusste – Erwartung … die Wahrheit über Gott, über den Menschen, über den Weg der Befreiung von Sünde und Tod zu erfahren" (RM 45). In dem Schreiben *„Evangelii nuntiandi"* wird das Wirken des Geistes unter den Völkern ausdrücklich als Geist des Gebets charakterisiert. Der Geist ist es, der das Verlangen der Völker nach Gott im Gebet seinen Ausdruck finden lässt. Das ist der Sinn der Religionen, sie halten durch das Gebet bei den Menschen das Verlangen nach Gott wach. Daran scheint der Papst anzuknüpfen, wenn er an das Gebet in Assisi erinnert: „Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmissverständlich meine Überzeugung bekräftigen, dass ‚jedes authentische Gebet vom Heiligen Geist geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist'" (RM 29).

Dieser Text knüpft an die Tradition der Lehre der Kirchenväter vom *„Logos spermatikos"* und die darin implizierte „Erfüllungstheologie" an. D.h. die positiven Werte in den anderen Religionen und Kulturen finden ihre Erfüllung im Christentum. Sie dürfen und müssen deshalb in die Kirche, gereinigt und verwandelt, eingebracht werden. Der Dialog muss von „tiefem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Geistes im Menschen" (RM 29) und damit vom Respekt vor den Kulturen bestimmt sein. Dialog ist Spurensuche, Spurensuche nach den Wirkungen des Geistes. Alles was gut und heilig ist, wird der Missionar nicht verwerfen, sondern in die Kirche einbringen wollen. Das missionsmethodische Konzept der Inkulturation hat hier seinen Grund. Während jedoch das Konzil die Türen auch zu einer positiveren Würdigung der anderen Religionen soweit öffnete, dass sie gar als die „ordentlichen Wege" zu Gott interpretiert und die Menschen anderen Glaubens als „anonyme Christen" verstanden werden konnten, wird dieser Weg in *„Redemptoris Missio"* (RM) verschlossen. Die Sorge, dass z.B. die asiatische Bischofskonferenz zu weit vorgeprescht ist, hat offenbar dem Papst die Feder geführt: „Der Dialog muss geführt und realisiert werden in der Überzeugung, dass die Kirche *der eigentliche Weg des Heiles ist* und dass *sie allein* im Besitz der Fülle der Heilsmittel ist" (RM 55, kursiv im Original), heißt es jetzt kategorisch.[14]

Ich selbst möchte die theologische Begründung des Dialogs im Ansatz nicht ganz so hoch und nicht unmittelbar bei der Trinität ansetzen, sondern in der Anthropologie suchen. Drei Aspekte sind wichtig:

1. Die „Exzentrizität" (Plessner) gehört zum Wesen des Menschen. D.h., der Mensch kommt von etwas her, das er sich nicht selbst geben kann. Man kann sich weder das Leben noch das Menschsein geben. Es wird einem gegeben, von den Eltern, von Gott.

2. Dieses Leben ist immer im Werden. Es ist nie abgeschlossen. Die Zukunftsorientiertheit gehört zum Menschsein dazu, sein Unterwegssein, seine Ausrichtung auf Neues, auf neue Erkenntnisse. So ist selbst der Tod nicht das Ende, sondern ein Anfang, wie immer man ihn interpretiert. Die Religionen geben darauf verschiedene Antworten. Zum Menschsein gehört

3. seine Relationalität. Menschsein gibt es nur in Relation zum anderen. „Der Mensch wird Mensch durch den Menschen", heißt ein im südlichen Afrika weit verbreitetes Sprichwort. In theologischer Sprache: Gott hat den Menschen von Anfang an nicht als Einzelnen, sondern in der unaufgebbaren Differenz und Pluralität, als Mann und Frau, geschaffen. Diese Relation zum anderen, die nicht nur mich, sondern auch den anderen konstituiert, verwirklicht sich u.a. in der Sprache. Sprachlichkeit ist wesentliches Kennzeichen des Menschen, Sprache aber nicht als monologisches Geschehen, sondern essentiell als dialogisches. „Jede Rede ruht auf der Wechselrede" (W. von Humboldt). Dabei darf die Differenz zwischen der Ich-Du-Relation, auf die Buber solchen Wert legte, und der Ich-Es-Relation nicht überbetont werden, denn der dialogische Austausch zwischen Menschen hat immer auch einen Gegenstand, enthält Sinnelemente. Diese sind kulturell, religiös geprägt, schöpfen aber aus Erfahrung der *conditio humana.* Sie bedürfen der Übersetzung, von einer Erfahrung zur anderen, von einer Kultur zur anderen, von einer Religion zur anderen. Der andere kann in solchem dialogischen Geschehen nicht Objekt, sondern nur CoSubjekt sein, resp. „objektives Subjekt"[15]. Nun wäre es falsch, diese Begegnung nur als „Heimsuchung des Gesichtes des anderen" zu verstehen, so Lévinas, vielmehr ist dies immer ein kommunales Geschehen. Der Dritte stört (Lévinas) eben nicht, sondern ist immer präsent.[16] Die Sozialität und soziale Verantwortung kann nicht ausgeblendet werden. Jeder trägt ein Stück des „kulturellen Gedächtnisses" (J. Assmann) mit sich und vertritt damit seine Kultur und Religion und bringt sie ein. Der Dialog findet als Sprachgemeinschaft statt. Religion ist nie Privatsache, sondern ist immer öffentlich und Angelegenheit einer Gemeinschaft.

Der Dialog, der die Freiheit der Gesprächspartner voraussetzt, findet nicht um seiner selbst willen statt, sondern dient der Sinnvermittlung und zielt auf Veränderung.

Wenn wir das anthropologisch Erhobene in einen theologischen Kontext einordnen, befinden wir uns im ersten Glaubensartikel. Der Dialog gründet sich im Gespräch Gottes des Schöpfers mit den Menschen, das mit der Schöpfung begann und im Entstehen eines jeden Menschen seine Fortsetzung findet. Die Exzentrizität des Menschen, sein Herkommen und sein Geschaffensein meinen: Der Mensch ist angeredet. Dieses Gespräch Gottes mit den Menschen, das mit der Schöpfung

begann und enden wird, wenn Gott seine Menschheit zurückgeholt hat ins Vaterhaus, ist der Grund der Religionen und ihrer sprachlichen Gestalt. Das ist auch der Grund der Analogisierbarkeit der Religionen (C. H. Ratschow).[17] Sie können, sie müssen miteinander ins Gespräch kommen über den Grund, den sie sich nicht selbst geben können. Gott, der die Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat (Gen 1,26f), hat sich nicht unbezeugt gelassen (Röm 1,19ff; Apg 14,17), auf dass die Menschen ihn „fühlen und finden möchten" (Apg 17,27). Gottes Ansprache an den Menschen drängt in den Ritus, in das Wort und die ethische Praxis. Das gilt überall und für alle Religionen. Darum müssen die Religionen miteinander ins Gespräch kommen über die Wahrheit des Menschen[18], über die Wahrheit Gottes und die der Religionen.

Für die christliche Religion kommt ein weiteres Moment hinzu, das den Dialog als eigenständiges Begegnungsmoment erforderlich macht. Christlicher Glaube, darauf hat C. H. Ratschow immer wieder aufmerksam gemacht, ist „denkender Glaube".[19] Das hängt mit seiner geschichtlichen Verortung zusammen und der stets neuen und notwendigen Inkulturation des Evangeliums, das sich, wo immer es verkündigt wird, Einlass sucht und in die jeweilige Kultur und religiösen Vorfindlichkeiten „inkarniert". Weil der christliche Glaube Wahrheit, geschichtlich offenbarte Wahrheit, verkündigt, kann er nicht anders als mit den anderen Wahrheitsansprüchen in den Dialog zu treten. Geschichtlich gebundene Wahrheit ist keine absolute Wahrheit. Das endgültige Offenbarwerden der Wahrheit Christi liegt bei Gott und dem endgültigen Offenbarwerden seines Reiches, wenn er alles in allem sein wird. Bis dahin ist die Kirche das „wandernde Gottesvolk", das weiß, dass die Wahrheitsfindung noch nicht abgeschlossen ist, sondern der Geist uns in *alle* Wahrheit führen wird (Joh 16,13). In den Worten der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala (1968): Christus selbst will durch die Begegnung mit den anderen Religionen das „begrenzte und verzerrte Wissen derer korrigieren, die ihn kennen". Solche Offenheit gegenüber den anderen Religionen und die Begegnung mit ihnen lassen den christlichen Glauben „verwundbar" werden. Darauf hat H.-J. Margull eindringlich hingewiesen. Aber ist das nicht ein Zeichen der Nachfolge Christi und des Angefochtenseins, das zum Christsein gehört?[20]

III. Zur Praxis des Dialogs

Es wäre falsch, die Praxis des Dialogs allein aus unserer abendländischen Perspektive zu betrachten. Wir sind *„latecomers"* auf der Szene und erst neuerdings durch unsere interreligiöse Situation auf den Dialog aufmerksam geworden, nachdem die anderen Religionen vor unserer Tür sich ausbreiten und in Moscheebauten sichtbar und hörbar werden. In Asien und Afrika aber ist das Tür-an-Tür Leben mit Menschen anderen Glaubens Alltag. Noch schärfer: „Der interreligiöse Dialog beginnt bei mir selber", sagt Kardinal Stephen Kim aus Seoul, „denn ich stamme aus einer buddhistischen Familie, bin im konfuzianistischen Geist erzogen worden und wurde dann Christ. Alle drei religiösen Systeme sind in mir aber auch weiterhin gegenwärtig und Teile von mir."[21] Wenn der bekannte balinesische Künstler Nyoman Darsane, der sich als Erwachsener zum Christentum bekehrte, bekennt,

dass sein Auge hinduistisch, sein Herz aber christlich geprägt ist, dann wird deutlich, wie hier täglich ein innerer Dialog stattfindet, dessen Ergebnis wir in den Bildern wahrnehmen, bewundern, aber niemals im Voraus bestimmen können. Das Ergebnis ist immer offen. Wir können nur von gelungenem Dialog, sprich, gelungener oder fremdbestimmter Neuformung des Evangeliums, sprechen. Der Einzelne führt in sich diesen Dialog, er wird mit seiner Familie und seiner Gemeinde in der fremdreligiösen Umgebung geführt.

Jeder, der meint, dies sei ein einfacher Weg, sei gleichsam der breite, offene Weg im Umgang mit den Menschen anderen Glaubens, der den mühseligen, schmalen, dornigen und überholten Weg der Mission ersetzt, irrt. Viele sind seit der ersten und wichtigen vom ÖRK initiierten interreligiösen Konferenz in Ajaltoun, auf der sich Christen, Muslime und Buddhisten zum Gespräch einfanden, mit großer Hoffnung und Begeisterung diesen Weg gegangen. Aber es sind nicht nur Vorreiter des Dialogs wie Paul Knitter und Stanley Samartha in den letzten Jahren voller Resignation zurückhaltend und still geworden und haben sich anderen Aspekten des Austausches zugewandt[22], wenn nicht von ihm abgewandt. Begeisterte Asienreisende, die sich gründlich auf den Dialog vorbereitet hatten und mit verschiedenen Vertretern anderer Religionen sprachen und höchst bereitwillige Gesprächspartner fanden, mit denen sie wichtige und informative Gespräche führten, mussten oftmals im Nachhinein feststellen, dass sie allein die Fragenden waren, die andere Seite aber kaum am Christentum Interesse zeigte.[23] Ich erinnere mich selbst noch an eine Begegnung in Sri Lanka, als ich zusammen mit Bochumer Studenten und Studentinnen von einem jungen Mönch in dessen Kloster eingeladen wurde. In höchst angenehmer Weise unterhielten wir uns auf seinem Zimmer über den Buddhismus. Dann fragte einer der Studenten danach, was er vom christlich-buddhistischen Dialog hielte. Darauf kam spontan die Antwort: „Wenn die Christen Fragen haben, so wollen wir sie gern beantworten."

Es ist Mehltau auf die erste Dialogbegeisterung gefallen, jedenfalls auf den anfangs eher akademisch geführten Dialog. Schon die Weltmissionskonferenz in Chiang May (1977) forderte den *„dialogue in community"*, d.h. es muss der Dialog im gelebten Leben und des gelebten Lebens sein. Entsprechend fordert die Asiatische Bischofskonferenz, die 1982 ebenfalls in Thailand in Bangkok tagte: „Wir sollten uns diesen Gemeinschaften (d.i. den anderen Religionsgemeinschaften der verschiedenen Länder. Th. S.) anschließen in unserer gemeinsamen Pilgerschaft zum letzten Ziel, indem wir aufeinander hören und uns mitteilen in der unendlichen Suche nach dem Absoluten und der Wahrheit:

- indem wir die gemeinsamen Werte leben und fördern;
- indem wir die religiösen Werte erhalten und leben;
- indem wir in gemeinsamen Projekten (sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen) zusammenarbeiten;
- indem wir gemeinsam auf den Geist antworten, der uns bei unseren Begegnungen herausfordert und uns zur Bekehrung und Veränderung ruft;
- indem wir in unserem Gefühl und in unserer Praxis überzeugt sind, dass so ein Dialog die Form der christlichen Präsenz für die Völker und Religionen ist."[24]

Je nachdem, ob der Dialog, sei es auf der akademischen, sei es auf der konvivialen Ebene, mit einer Religion, die die Mehrheit im Lande bildet und die jeweilige Kultur bestimmt, geführt wird oder mit einer Minderheitenreligion, er bekommt ein anderes Gesicht. Fast immer ist es jedoch das westliche Christentum, von dem die Initiative zum Dialog ausgeht. Dessen ungeachtet müssen wir den Dialog suchen. „Er ist unvermeidlich, dringend und verheißungsvoll", hieß es im Aide-mémoire der Zürcher Dialogkonsultation aus dem Jahre 1970.[25] „Unvermeidlich und dringend", ja. Nicht mehr ganz so voller Aufbruchsstimmung wird man heute das dritte Adjektiv in den Mund nehmen. Doch ist es unser Glaube, der uns zum Dialog drängt. Wir müssen uns der Führung des Geistes anvertrauen.

Wie sieht die Praxis des Dialogs aus? Die wichtigsten Aspekte seien in Thesen aufgeführt:

1. Wer sich einer anderen Religion aussetzt, setzt sich dem Fremden aus. Das Fremde bewirkt in uns Distanz, Abwehr, Angst. Der Dialog aber wagt es nun, sich in das fremde Territorium hineinzubegeben. Dort hat er es zunächst nicht mit Systemen, sondern mit Menschen zu tun. Er entdeckt Menschlichkeit. Damit haben wir einen der wichtigsten Grundsätze des Dialogs benannt: Im Dialog begegnen sich nicht Systeme, sondern Menschen. Immer wieder kann man im Dialog hören: „Sie sind doch Muslim, Sie müssen doch das und das denken ..." Wir entdecken, dass die andere Religion gelebter Glaube ist, der sich oftmals ganz anders verwirklicht, als es von außen erwartet wird.

2. Im Dialog üben wir den Perspektivenwechsel ein. Das ist zum Verständnis einer Religion wesentlich, aber auch für das Zusammenleben der Völker in unserer Weltgesellschaft. Wir lernen im Dialog, den anderen und seinen Glauben mit seinen Augen und aus seiner Perspektive wahrzunehmen. Das ist oft nur begrenzt möglich. Aber nur auf diesem Wege kann gegenseitiges Verstehen gelingen. Wo solches Verstehen wächst, wächst auch das gegenseitige Vertrauen. Ohne Verstehen und Vertrauen gibt es keinen Dialog. Hier wird auch die Grundlage zur Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen gelegt. Wer gelernt hat, im Vertrauen dem anderen Menschen zu begegnen, wird es nicht mehr nötig haben, das Schild seines Glaubens zur Abwehr und zum eigenen Schutz zu erheben. Er wird nicht Gott missbrauchen, um dem anderen zugunsten seiner eigenen Religion zu schaden.

Der Perspektivenwechsel hilft jedoch auch dazu, die eigene Religion aus der Perspektive der anderen zu sehen. Die Erfahrung aller am Dialog lehrt, dass dies zu einem vertieften Verständnis des eigenen Glaubens führt. „Das Wort meines muslimischen Bruders kann für mich zum Wort Gottes werden", zitiert U. Schoen H. Tessier. Und er fährt fort: „Der anders Glaubende kann zur Ikone werden, durch die ‚mein' Gott in fremder Gestalt zu mir kommt und so meinen Glauben seiner wahren Dimension zuführt. Denn die ‚Lichter' draußen gehören zu dem ‚Licht', das ich von ‚meiner' Offenbarung her kenne", schreibt er unter Berufung auf K. Barth (KD IV,3)[26]. Ohne solche im eigenen Denken und mit anderen geführten Dialoge gäbe es nicht die vielen, neue Dimensionen des christlichen Glaubens

eröffnenden asiatischen und afrikanischen Neuentwürfe der Christologie, der Pneumatologie und der Glaubenspraxis.

3. Der Dialog ist Teil der Lebensgemeinschaft mit den Fremden und dient dem Zusammenleben. *„Dialogue in community"* heißt, dass nicht nur Einzelne den Dialog führen, sondern dass er immer eingebettet ist im Gemeinschaftsleben. Er dient dem Zusammenleben. Dieses wird durch soziale und ethnische Gegensätze oft und leicht gestört. Doch wenn diese religiös überhöht werden, ist die Gefahr des Chaos und Bürgerkrieges fast unvermeidbar (vgl. dazu jetzt wieder die Situation in Nigeria). Zu Recht heißt es deshalb in den Leitlinien des ÖRK zum Dialog: „Der Dialog ist ... ein grundlegender Bestandteil unseres christlichen Dienstes in der Gemeinschaft. Im Dialog erfüllen die Christen das Gebot: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst'. Ihr Eintreten für den Dialog ist Ausdruck ihrer Liebe und gibt Zeugnis von der Liebe, die ihnen in Christus zuteil geworden ist. Es ist ein freudiges Ja zum Leben gegen das Chaos und eine gemeinsame Suche mit allen, die Bundesgenossen des Lebens sind, nach den einstweiligen Zielen einer besseren menschlichen Gesellschaft. Darum ist der ‚Dialog in Gemeinschaft' keine Geheimwaffe im Arsenal einer aggressiven christlichen Militanz, sondern ist vielmehr ein Mittel, den Glauben an Christus im Dienst an der Gemeinschaft mit den Mitmenschen zu leben."[27]

4. Der Dialog ist der Raum für authentisches Zeugnis – auf beiden Seiten. Der interreligiöse Dialog ist kein Zusammenkommen von Religionswissenschaftlern, die neutral und „objektiv" Elemente der Religionen miteinander vergleichen. Jeder echte Dialog ist im tiefen Sinne „religiös", d. h. jeder darf, ja soll seine Glaubensüberzeugung mitbringen und einbringen. Entgegen allen skeptischen Einwänden von außen ist dies von Anfang an bei allen Dialogbegegnungen Grundsatz gewesen. Ein Dialog ist nur echter Dialog, wenn er keine Vorbedingungen stellt. Jeder darf und muss er selbst sein. Er muss sich einbringen, mit dem, was er ist und was er glaubt. Aber es wird von beiden Seiten erwartet, dass man zuhören kann und zuhört, ehe man spricht. Von beiden Seiten wird erwartet, dass jeder sagen darf, was ihn im Innersten bewegt. Die Offenheit für beides, das Zeugnis des anderen zu hören und Zeugnis abzulegen, ist integraler Teil des Dialogs. In § 19 der Leitlinien heißt es daher zu Recht: „Wir sehen zwischen Dialog und Zeugnis überhaupt keinen Widerspruch ... Wir können unseren Gesprächspartnern aus ehrlicher Überzeugung versichern, dass wir nicht manipulieren, sondern ihnen als aufrichtige Weggenossen auf unserer Pilgerfahrt begegnen wollen, um mit ihnen darüber zu sprechen, was Gott nach unseren Glaubensüberzeugungen in Jesus Christus getan hat, der uns voranging und dem wir im Dialog aufs neue begegnen möchten."[28]

Wir haben bisher verschiedene ethische und religiöse *Ziele* des Dialogs genannt, aber kein alle übergreifendes Ziel. Das war in den frühen Texten zum Dialog anders: Der Dialog drängt zu Einheit, so konnte man hören. An dieser Stelle sind wir, oder sage ich es vorsichtiger, bin ich skeptischer als frühere Dialogbefürworter geworden. Wenn wir nicht einmal die kirchliche Einheit, auch nicht „Einheit als versöhnte Verschiedenheit", verwirklichen können, wieviel weniger kann das weitere Ziel anvisiert werden. Nein, es geht nicht um Einheit oder Vereinigung der Religionen, sondern um den Respekt vor dem anderen und um Einübung in den

Pluralismus. Jede organisierte Vereinigung von Kirchen hat nur ihre Vielfalt vermehrt. Das gilt für die ökumenische Bewegung in gleicher Weise wie für die Religionen. Der Pluralismus der Religionen ist ein Spiegel der pluralistischen Weltgesellschaft. Die Differenzwahrnehmung, der Umgang mit Differenzen und die darin verborgenen Herausforderungen wahrzunehmen, ist wesentliches Ziel des Dialogs. Er ist um unseres Glaubens, um der Kirchen und der Gesellschaften willen notwendig. Er verliert aber nicht an Bedeutung, wenn wir nicht mehr das übergreifende Ziel der Einheit oder das Zusammenwachsen der Religionen vor Augen haben.

IV. Das Verhältnis von Dialog und Mission

Beide, Mission und Dialog, so müssen wir zusammenfassen, können und dürfen nur so geschehen, dass das Gegenüber als Subjekt ernst genommen wird. Weder gibt es ein „Dialogobjekt" noch ein „Missionsobjekt", wie es früher gelegentlich hieß. Der andere muss in seiner Andersheit und Fremdheit ernst genommen werden. Die Voraussetzung des Ansprechens ist die Bereitschaft, mit dem anderen zusammenleben zu wollen. Nicht nur der Dialog, auch Mission kann nur *„in community"* geschehen. Die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube" gebraucht hierfür den Begriff der „Konvivenz". Er wird näher bestimmt als Lern-, Hilfs- und Festgemeinschaft.[29] Damit wird präzise umschrieben, worum es im Dialog und in der Mission geht: Wir lernen voneinander im Alltag, im Glauben, in der Religion; wir helfen einander, leiblich, geistig und geistlich; wir feiern die Gemeinschaft, in der wir leben, und feiern das Leben, das uns Gott geschenkt hat. Aber wir feiern es auch im Hinblick auf das ewige Fest, zu dem uns der Vater in sein Haus einlädt. Dazu laden wir ein. Mission ist nichts anderes als das.

Darüber hinaus ist das Fest, davon bin ich überzeugt, der erste und angewiesene Ort, wo wir den Fremden am besten offen und frei begegnen und sie kennenlernen können. Beim Fest darf jeder er selbst sein und ist doch ganz nahe beim anderen. So ist die Konvivenz die Basis, die Bedingung der Möglichkeit für Mission und Dialog. Ein gleichschenkliges Dreieck, bei dem die Konvivenz die Basis bildet, deutet am klarsten die innere Zugehörigkeit und ihr Verhältnis zueinander an.

Theo Sundermeier

ANMERKUNGEN

1 Zur „Evangelisation" vgl. die m.E. zu wenig beachtete theologische Grundlegung von W. Klaiber, Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation, Stuttgart, Neukirchen-Vluyn 1990.

2 Man unterschiedet zwischen einem Dialog nach innen, mit der Welt, den Weltanschauungen und mit den Religionen. NA 24; GS 3, 21, 23, 28, 40, 56 ,92; AG 11, 16, 38, 41; DH 3.

3 J. Schmitz, zit. nach H. Rzepkowski, Der Welt verpflichtet. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens *Evangelii nuntiandi.* Über die Evangelisierung in der Welt von heute, St. Augustin 1976, 10.

[4] Vgl. dazu H. Waldenfels, Zur Ekklesiologie der Enzyklika *„Redemptoris Missio"*, ZMR 1991, 176–190 und G. Evers, Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika *„Redemptoris Missio"*, ebd., 191–209, der besonders auf die indischen Reaktionen verweist. Zur terminologischen Neusetzung vgl. auch die die sprachlichen Differenzen sorgfältig analysierenden Ausführungen von G. Collett, „Zu neuen Ufern aufbrechen"? „Redemptoris Missio" aus missionstheologischer Perspektive, ebd., 161–175.

[5] Gegen die Pläne des Freiherrn von Welz, der eine Art von Missionsorden zu stiften angeregt hatte, hieß es von Seiten der Orthodoxie: „Gott will, dass allen Menschen geholfen werde; aber dafür sorgt er allein; da braucht niemand zu helfen". Dagegen hielt Spener (der 1705 starb als die ersten evangelischen Missionare ausgesandt wurden): „Gott wartet nicht, bis die Heiden kommen und seine Gnade suchen, sondern er trägt sie ihnen entgegen. Er besuchte sie damit." Sein Reich soll „erweitert" werden. Das Evangelium muss „zu seinen Ehren" den Heiden verkündigt werden. Hier zit. nach H.-W. Gensichen, Theologische Motive in der Mission des frühen Pietismus. In: Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit. Bd 1, St. Ottilien 1984, 95–115, ebd., 101.
Zur Erinnerung: Die *Propaganda fidei* wurde 1622 gegründet.

[6] Das hat schon Troeltsch zu spüren bekommen und zutiefst bedauert. „Von Mission zu sprechen gehört ... zu den undankbarsten und unpopulärsten Aufgaben, wenn man sich an solche Kreise wendet. Der Gebildete im gewöhnlichen Sinne des Wortes ... weiß nichts von Mission; er will von ihr nichts wissen. Auch wenn er sich im Allgemeinen für die Aufgaben und Fragen des religiösen Lebens interessiert, so ist es ihm doch dabei die Mission das Gleichgültigste und Fraglichste" E. Troeltsch, Gesammelte Schriften Bd 2, Tübingen 1913, 779–804, ebd., 782. Der Text ist zuerst 1906 publiziert in Rades „Die Christliche Welt".

[7] Vgl. H.J. Margull, S.J. Samartha (Hg.), Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung, Frankfurt a.M. 1972. Der wichtigste Aufsatz daraus (S. 74–89) ist wieder abgedruckt in: H.J. Margull, Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften, Ammersbek 1992, 255–272. Zur Übersicht über das Dialogprogramm vgl. P.E. Helfenstein, Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz, Frankfurt a.M. 1998; Ch. Lienemann-Perrin, Mission und interreligiöser Dialog, Göttingen 1999, bes. 88ff und 96ff.

[8] So P. Beyerhaus in: Evangelisches Gemeindelexikon (1978), 362. In dem Text „Kein anderer Name!" des Theologischen Konvents Bekennender Gemeinschaften aus dem Jahr 1999 wird fast gleichlautend dieser Grundsatz wiederholt: „Der um gegenseitiges Verstehen bemühte *Dialog* bildet für das missionarische Zeugnis in der Regel eine hinführende Voraussetzung. Ein interreligiöser Dialog steht daher nicht unbedingt im Gegensatz zur Mission. Er ist vielmehr dort berechtigt, wo er die Missionsaufgabe erleichtert oder – besonders in multireligiösen Gesellschaften – religiös-soziale Konflikte bewältigen hilft."

[9] „Sprache" meint hier mehr als Semantik, die anthropologische und kulturelle Bedeutung ist mitgesetzt.

[10] Vgl. A. Feldtkeller, Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung. In: A. Feldtkeller, Th. Sundermeier (Hg.), Mission in pluralistischer Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1999, 26–52.

[11] Vgl. dazu die schöne Auslegung von M. Welker, Missionarische Existenz heute, ebd., 53–70.

[12] Gütersloh ^{2}1991. Das folgende Zitat ebd., 121.

[13] Ebd., 124f.

[14] Dass in diesen Sätzen der Abschnitte 55ff eine Kritik gerade an den asiatischen Christen und ihrer verschiedentlich vorgetragenen Theologie der Religionen versteckt zum Ausdruck kommt, darauf macht zu Recht G. Evers, a. a. O., 201ff, aufmerksam.

[15] So in philosophischer Terminologie J. Heinrichs, TRE Bd 8, 699 zu „Dialogik". Zum Folgenden vgl. den ganzen Artikel ebd., 697–702.

[16] Zur Kritik an Lévinas vgl. Th. Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 62–71.

[17] C. H. Ratschow, Die Möglichkeit des Dialogs angesichts des Anspruchs der Religionen auf den Menschen, Evgl. Mission, Jahrbuch 1970, 110–116. Ders., Die Religionen, Gütersloh 1979.

[18] „Wahrheit hier verstanden als Offenbartheit und Richtigkeit, als subjektiv-existentielle Wahrhaftigkeit, als interpersonale Angemessenheit, als logische Kohärenz der Sinnwelt der Sprecher" (J. Heinrichs, a. a. O., 700), also als Offenbarung, als Wahrhaftigkeit, als aufrichtige Verlässlichkeit und als Stimmigkeit, und das schließt die innere Systematik der Religionen und ihres Wahrheitsanspruches ein.

[19] C. H. Ratschow, Die Religionen, a. a. O., 121.

[20] Vgl. C. H. Ratschow, Der angefochtene Glaube, Gütersloh 1957; H.-J. Margull, Verwundbarkeit. Bemerkung zum Dialog. In: ders., Zeugnis und Dialog, a. a. O., 330–342.

[21] In Herder-Korrespondenz 1988, 5, 230. Zit. nach G. Evers, Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika „Redemptoris Missio", a. a. O., 203. Ähnlich St. Samartha: „Von der Kultur her bin ich Hindu, vom Glauben her Christ, als Bürger bin ich Inder und aufgrund meiner Entscheidung Ökumeniker." Zit. nach Ch. Lienemann-Perrin, Mission und interreligiöser Dialog, a. a. O., 149.

[22] Ch. Lienemann-Perrin, ebd., 139–160.

[23] Man schaue einmal unter diesem Aspekt das Buch von H. G. Pöhlmann durch: Begegnungen mit dem Buddhismus. Dialoge, Erfahrungen und Grundsatzüberlegungen. Ein Beitrag zum interreligiösen Dialog, Frankfurt a. M. 1998.

[24] Zit. nach G. Evers, a. a. O., 203.

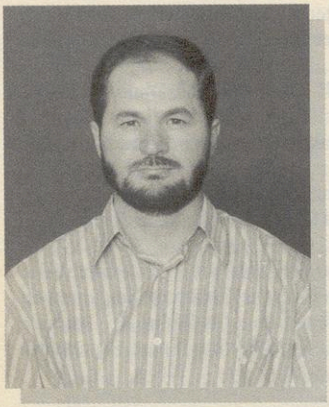
[25] Zit. nach H. J. Margull, S. J. Samartha (Hg.), Dialog mit anderen Religionen, Frankfurt a. M. 1972, 32.

[26] U. Schön, Dialog. In: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 65–68, ebd., 66.

[27] Hier zitiert nach K. Cracknell, Mission und Dialog. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens, Frankfurt a. M. 1986, 112.

[28] Hier zitiert nach K. Cracknell, ebd., 114f.

[29] Vgl. dazu Th. Sundermeier, Konvivenz und Differenz, Erlangen 1995.



Aus dem Konflikt geboren: Interkulturelle Zusammenarbeit in der Moschee

Eine Fallstudie aus Mannheim

Seit fünf Jahren gibt es in Mannheim die bislang größte Moschee in Deutschland. Nicht am Rand oder außerhalb, sondern im Zentrum der Stadt gelegen, bietet sie den rund 20 000 muslimischen Einwohnern der „Quadratestadt" ca. 2500 Gebetsplätze; während des Opfermonats waren täglich 5000 Gläubige in der Moschee. Obwohl von der Stadt Mannheim angeregt und sehr unterstützt, gab es während der Planungs- und Bauphase Konflikte in der Bevölkerung wegen dieses Projektes. Auch innerhalb der benachbarten Kirchengemeinden gab es Kritik an dem Projekt – und doch war es in dieser Zeit, dass – wiederum auf Initiative des Ausländerbeauftragten der Stadt – ein Runder Tisch gegründet wurde, dem Vertreter der beiden im Stadtteil befindlichen Kirchen und des kommunalen Gemeinschaftszentrums angehörten. Hieraus erwuchs schließlich im September 1994 die „Christlich-Islamische Gesellschaft Mannheim". Ohne Übertreibung kann man heute sagen, dass die Gründung dieser Gesellschaft eine der wichtigsten Vorbedingungen für die Akzeptanz der Moschee war. Denn ihre Gründer wollten nicht nur zuschauen, wie bei einer Bürgerversammlung der katholischen Liebfrauenkirche, der späteren Nachbarin der Moschee, öffentlich Drohungen gegen die Muslime ausgesprochen wurden, die man im Fernsehen sehen und hören konnte.[1] Runder Tisch und schließlich christlich-islamische Gesellschaft arbeiteten intensiv, um die Bevölkerung zu informieren, um Widerständen mit Aufklärung und Sachverstand zu begegnen. Aber sie hatte über diese Konfliktsituation hinaus Bestand: Noch heute trifft sich die Gesellschaft alle vier bis sechs Wochen. Sie ist zu einer festen Institution des interreligiösen Dialogs in Mannheim geworden. Der folgende Bericht über die Umstände des Mannheimer Moschee-Baus soll als eine Fallstudie schildern, wie sich interreligiöse und interkulturelle Zusammenarbeit aus der Bewältigung von Konflikten heraus entwickeln kann.

1. Phasen der Entwicklung

Der kurze einleitende Überblick über den Zusammenhang des Moschee-Baus und der Gründung der Christlich-Islamischen Gesellschaft Mannheims zeigt ein

Phänomen, das wir auch aus anderen Städten Deutschlands, z. B. Pforzheim, kennen: Obwohl im Grundgesetz Glaubens- und Bekenntnisfreiheit garantiert werden, wäre es ohne die Begleitung einer organisierten christlich-islamischen Zusammenarbeit auch in Mannheim nicht möglich gewesen, die Moschee zu bauen. In der Bevölkerung ist die Freiheit der Religionsausübung mit allen daraus resultierenden Rechten nicht immer eine Selbstverständlichkeit. Die Muslime benötigen fast immer die Unterstützung der Kirchen, um ein religiöses Recht geltend zu machen. Dass diese Realität die christlich-islamische Zusammenarbeit unentbehrlich macht, ist die positive Seite der Sache. Die negative besteht darin, dass die Muslime sich dadurch neben politischer und sozialer auch in religiöser Hinsicht als Menschen zweiter Klasse fühlen. Zweifellos werden Integrationsbemühungen dadurch erschwert.

Bisher hatten sich die Mannheimer Muslime in einer alten „Hinterhofmoschee" getroffen, die in einem Stadtgebiet lag, das schließlich zum Sanierungsgebiet erklärt werden musste. So kam es allmählich und durch Unterstützung der Stadt zu dem Plan, eine neue Mannheimer Moschee zu bauen. Um zu verdeutlichen, was das für ein Projekt ist: Obwohl die Moschee in erster Linie ein islamisches Gotteshaus ist, bedeutet sie den Muslimen, d. h. vor allem den Arbeitsimmigranten in Deutschland, eine generell spirituelle Heimat, in der sie sowohl ihre Religion als auch ihre Kultur pflegen können. Denn sie besteht normalerweise nicht nur aus einem Gebetssaal mit Kuppel und Minarett, sondern sie ist zusätzlich mit weiteren sozialen und wissenschaftlichen Einrichtungen ausgestattet. Die großen repräsentativen Moscheen in der Türkei z. B. werden nach der Tradition zusätzlich von verschiedenen Gebäuden umgeben, die zur Moschee und mit ihr zum Moschee-Bezirk, dem sog. Kulliya-Baukomplex, gehören. Zweifellos ist die Moschee in erster Linie für den islamischen Gottesdienst bestimmt. Doch ist sie gleichfalls, entsprechend der Tradition des Propheten Mohammed, ein Zentrum zur Befriedigung sozialer Bedürfnisse. Der Erfüllung der religiösen Gebote und sozialen Aufgaben dienen die Schulen, Bibliotheken, Druckereien, Wohnheime, Sportstätten, Garküchen, Bäder, Krankenhäuser und Heilanstalten für psychisch Kranke, die um die Gebäude herum liegen. Die alteingesessenen, großen Kirchen in Deutschland könnten einen solchen enormen Baukomplex wohl finanzieren, weil sie auf zentrale Mittel zurückgreifen könnten. Eine islamische Gemeinde aber, wie sie der Islamische Bund in Mannheim darstellt, darf keine Moscheesteuer einziehen, weil die islamischen Gemeinden nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt sind. Die einzigen Finanzierungsquellen sind der Mitgliedsbeitrag von eingetragenen Mitgliedern und freiwillige Spenden der nicht eingetragenen Moscheebesucher. Als sich der Islamische Bund Mannheim 1984 dennoch für einen Moscheebau entschieden hatte, war es ihm noch nicht so bewusst, welch ein schwieriges und von Kontroversen bestimmtes Projekt man sich für die nächsten Jahre vorgenommen hatte. Das letztlich treibende Motiv jedoch, so der Vorsitzende des Islamischen Bundes Osman Osay später während der Eröffnungsrede, war der Gedanke: „Nachdem die erste Generation sog. türkischer Gastarbeiter für immer in ihre Heimat zurückgekehrt war, entwickelte die zweite und dritte Generation neue Vorstellungen von ihrem Leben in Deutschland. Viele in Deutschland geborene Kinder

und ihre Eltern wollten für immer hier wohnen bleiben. Deshalb haben wir uns 1984 entschieden, in Mannheim eine neue Moschee zu bauen."[2] Nach Jahren der Religionsausübung in einer alten Lagerhalle wollte der Islamische Bund nun eine „neue" und „richtige" Moschee bauen, die in ihrer Architektur den islamischen Vorstellungen entsprechen sollte, d.h. mit einem Gebetssaal, mit Kuppel und Minarett und weiteren sozialen Einrichtungen, wie z.B. auch mit Bildungsräumen. Schon von weitem müsste man die Gebetsstätte als ein repräsentatives islamisches Gotteshaus erkennen können. Ebenso sollte der Innenausbau der islamischen Kultur und Religion entsprechen.

Bei der Stadtverwaltung wuchs allmählich das Bewusstsein, dass die muslimische Religion inzwischen fest in das religiöse Spektrum der Bundesrepublik hineingehörte. Die meisten Türken sind bekanntlich Muslime. Schon 1984 war deren Anzahl in Deutschland auf rund 1,5 Millionen angewachsen. Die meisten von ihnen beteten bis vor wenigen Jahren überwiegend im Verborgenen in den sog. „Hinterhofmoscheen". Auch in Mannheim hatten die Muslime dies zunächst gar nicht ändern wollen. Wegen der Sanierung ihres alten Gebäudes zum Umzug gezwungen, war es schließlich die Stadtverwaltung, die nach einer Phase des vergeblichen Suchens nach geeigneten alternativen Kauf-Objekten schließlich den Neubau einer Moschee vorschlug. Als Standort wählte man ein Grundstück am vielbefahrenen und durchaus nicht im Verborgenen liegenden „Luisenring" im Zentrums-Stadtteil „Jungbusch". Hier lebt der größte türkische Bevölkerungsanteil Mannheims.

2. Konflikte

Eine Baugenehmigung für das neue Gotteshaus zu bekommen, war gar nicht einfach. Erst im März 1993 sollte es schließlich möglich werden, den Grundstein zu legen. Plan- und Projektvorbereitung und die Genehmigungsphase dauerten insgesamt 6 Jahre. Man musste nämlich die Pläne mehrfach überarbeiten. Über vieles hatte man sich im Einzelnen zu einigen: Wie hoch durften Gebäude, Kuppel und Minarett werden? Durfte das Minarett auf der Straßenseite oder besser auf der linken, d.h. nicht gleich und leicht sichtbaren Seite errichtet werden? Generell entwickelte sich auf deutscher wie auf türkischer Seite eine flexible Kompromissbereitschaft, die Ausgangspunkt für das künftige Miteinander und das Aufeinanderzugehen der verschiedenen Religionen und Kulturen werden sollte. So hat der Islamische Bund auf den öffentlichen Aufruf des Muezzins verzichtet.

Hinzu kam die notwendige Aufklärung der deutschen Mitbewohner im problemreichen Stadtviertel „Jungbusch": Die Moscheepläne erregten die Gemüter. In den Zeitungen waren folgende Überschriften zu lesen:[3] „Wenn der Muezzin ruft, klagen die Anwohner: Geplanter Moschee-Bau im Jungbusch stößt auf Widerstand"; „Im Jungbusch regt sich Unmut: Streit wegen Moschee im Jungbusch / Bewohnerverein besorgt". Die Gegner des Moschee-Baus verstehen sich nicht als „ausländerfeindlich". Aber sie fürchten, der Jungbusch mit seinem Ausländeranteil von über 69 Prozent sei bereits randvoll mit verschiedenen Nationalitäten, und eine Moschee ziehe sicherlich wie ein Magnet weitere islamische Mitbürger an. Noch

mehr Fremde könne der Stadtteil kaum verkraften. Der deutsche Bevölkerungsanteil werde immer älter, die jungen Leute zögen wegen der miserablen Wohnqualität weg, der Jungbusch drohe, ein Ghetto zu werden. Schon heute seien 90 Prozent aller Schüler hier Ausländerkinder; zwölf verschiedene Nationen säßen nebeneinander auf der Schulbank.

Stichworte einer weiteren Zeitungsmeldung spiegeln die damalige aufgebrachte Stimmung wider: „Tumultöse Bezirksbeiratssitzung Innenstadt/Jungbusch im Stadthaus / Höhnisches Gelächter aus den hinteren Rängen / Unkontrollierte, wütende Zwischenrufe / Applaus für Herrn Gift und Frau Galle / Die Pläne des Islamischen Bundes, am Luisenring eine Moschee zu bauen, standen zur Debatte, augenscheinlich ein Thema, das die deutschen Gemüter im Jungbusch zutiefst berührt und selbst die nicht-türkischen Ausländer im Stadtteil in Rage bringt. Der Bürgerzorn brach sich Bahn, Volkes Stimme gab Laut, und da ging so mancher Ton daneben."[4]

Dagegen unterstützte die Synode der Evangelischen Kirche des Bezirks Mannheim in einem Beschluss vom 14./15. Juni 1991 das Projekt. Bei einer Umfrage zum Moschee-Neubau des Instituts für Absatzforschung und Marktpsychologie wurde deutlich, dass immerhin 31 Prozent der Bevölkerung zum Bau eine positive Einstellung hatten. Obwohl 42 Prozent das Projekt negativ sahen, war es für 15 Prozent völlig gleichgültig und 12 Prozent enthielten sich der Stimme. Mit 31 Prozent lag also die Zahl der Vertreter der Befürworter erstaunlich hoch. Auch die im Jungbusch vertretenen Parteien hatten sich für den Bau am vorgeschlagenen Standort ausgesprochen.[5] Letztlich aber ist es, wie eingangs bereits dargestellt, der unermüdlichen Öffentlichkeitsarbeit des hierfür gegründeten Gesprächskreises zu verdanken, dass der größte Teil der Bedenken gegen das Projekt friedlich ausgeräumt werden konnte. Gleichzeitig entwickelten sich während dieser Arbeit erste Ansätze eines christlich-islamischen Dialogs, denn bei ihren Sitzungen mussten die Vertreter beider Religionen immer wieder auch zu der eigenen Religion Stellung nehmen. Sie wurden herausgefordert, ihr Religionsverständnis neu zu definieren.

Nach fast zweijähriger Bauzeit wurde die neue Moschee ohne weitere Zwischenfälle am 4. März 1995 eingeweiht. Moscheeführung und Stadt Mannheim wollten nun diesem muslimischen Gotteshaus mehr als nur die üblichen Inhalte geben: Es sollte ein Haus der sozialen, interreligiösen und interkulturellen Begegnung werden, in dem auch der Eingliederungsprozess muslimischer Türken wissenschaftlich begleitet und mitgestaltet werden sollte.

3. Das Institut für Deutsch-Türkische Integrationsstudien und Interkulturelle Arbeit

Der Bau der neuen Moschee war noch nicht abgeschlossen, als im Oktober 1994 Talat Kamran in Zusammenarbeit mit dem Ausländerbeauftragten der Stadt Mannheim und dem Vorsitzenden des Islamischen Bundes begann, eine Konzeption für eine künftige Einbindung der Mannheimer Moschee in das städtische Leben zu entwickeln. Es galt, einem Unsicherheitsgefühl der Bürger entgegenzuwirken, die

sich wegen eines nun möglicherweise wachsenden Selbstbewusstseins der Mannheimer Muslime sorgten.

Sowohl die Vertreter der Stadt als auch die des Islamischen Bundes erkannten die Notwendigkeit, über die Tätigkeit der Christlich-Islamischen Gesellschaft hinaus effizienter und transparenter über die politischen und religiösen Absichten der Muslime zu informieren. Es sollte eine dauerhafte Einrichtung geschaffen werden, um Spannungen und eventuelle Konflikte in der Bevölkerung abzubauen. Sie sollte eine glaubwürdige Innenansicht des Moschee-Lebens ebenso wie eine aktive Informationstätigkeit nach außen ermöglichen und sowohl das Vertrauen der Stadt wie das der muslimischen Gläubigen genießen. Der Ausländerbeauftragte wünschte sich außerdem einen Ort, an dem praxisnahe ausländerpolitische Forschung betrieben werde, die die praktische Politik mit soziologischen und politologischen Kenntnissen unterstützen solle.

Es entstand so etwas wie ein Modell „Gläserne Moschee". Dies fand schließlich Gestalt in dem „Institut für deutsch-türkische Integrationsforschung und interkulturelle Arbeit".[6] Ihm obliegt die Organisation einer kompetenten Öffentlichkeitsarbeit, die das gegenseitige Verständnis zwischen Christen, Muslimen und den Mitgliedern der Mannheimer Synagoge fördern soll. Seit März 1995 haben die Institutsmitarbeiter und ich selbst als Islamwissenschaftlicher Leiter ca. 90 000 deutsche Besucher durch die Moschee geführt. Diese Führungen werden als planvolle Begegnungen mit einer anderen Religion gestaltet. Wir lassen uns dafür meistens zwei Stunden Zeit, um mit den Besuchern über den Islam und die Problemstellungen der muslimischen Migranten in Deutschland zu sprechen. Außerdem werden Fragen der Besucher an die muslimischen Gruppen in der Moschee weitergeleitet.

Zum Aufgabenbereich des Instituts gehören Zusammenarbeit mit den Medien, Beteiligung an und Anregung von kulturellen und religiösen Dialogen, Organisation von Tagungen in Zusammenarbeit mit den Universitäten Mannheim und Heidelberg, Publikationen und Vorträge in Schulen, Kirchengemeinden, Vereinen und Verbänden.

Obwohl materielle Probleme die Institutsarbeit sehr belasten, werden die Mitarbeiter von dem Ziel getragen, für einen gemeinsamen Interessenausgleich zwischen Muslimen und Christen zu wirken. Überall auf der Welt sollte kein Dogma zur sozialen Ausgrenzung führen, keine Religion die Wahrheit für den eigenen Glauben allein reklamieren und der Andersgläubige nicht als minderwertig diskriminiert, sondern vorbehaltlos akzeptiert werden. Das ist unsere Vision.

Bekir Alboğa

Anm. der Redaktion: Der Autor ist Islamwissenschaftlicher Leiter des Instituts für Deutsch-Türkische Integrationsstudien und Interkulturelle Arbeit, Theologischer Bildungsreferent des Islamischen Bundes Mannheim mit dem Schwerpunkt „Islam in Deutschland" sowie Vorsitzender des Migrationsbeirates der Stadt Mannheim. Er studierte an der Universität Göttingen Islamwissenschaften und Publizistik und arbeitet zur Zeit an einer islamwissenschaftlichen Dissertation an der Universität Heidelberg.

ANMERKUNGEN

1 Süddeutscher Rundfunk, 3. Programm.
2 Vgl. R. Albert / T. Kamran (Hg.), Die neue Mannheimer Moschee – Symbol der Toleranz. Festschrift zur Eröffnung der neuen Moschee am 4. März 1995, S. 89.
3 Als Informationsquelle zum Folgenden vgl. Dokumentation II zum Bau der Moschee des Islamischen Bundes Mannheim, ^{6}1995, hg. vom Beauftragten für ausländische Einwohner der Stadt Mannheim.
4 Mannheimer Morgen vom 7. Juni 91, vgl. Dokumentation, a. a. O.
5 Vgl. Dokumentation, a. a. O., S. 17.
6 Vgl. R. Albert, Das erste Jahr der neuen Mannheimer Moschee aus der Perspektive des Instituts für Deutsch-Türkische Integrationsforschung, in: L. Hagemann / A.T. Khoury (Hg.), Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Muhammad Salim Abdullah zum 65. Geburtstag, Würzburg 1996, 41–78.

„Abraham" – ein hilfreiches Modell jüdisch-christlich-muslimischer Verständigung?

Abraham hat Konjunktur. Noch bis vor wenigen Jahren waren es weltweit stets nur einige wenige, die, wie zum Beispiel die seit 1967 in Frankreich tätige „Fraternité d'Abraham", in ihren jeweiligen lokalen Kontexten unter Bezugnahme auf den gemeinsamen Stammvater eine Verständigung von Juden, Christen und Muslimen suchten. Zeitlich parallel zum israelisch-arabischen Friedensprozess ist jedoch seit dem Beginn der neunziger Jahre – vor allem in Israel und den palästinensischen Gebieten selbst, aber nicht nur dort – das Entstehen einer Fülle von Dialoginitiativen zu beobachten, die sich in ihren Selbstbezeichnungen explizit auf Abraham berufen. Ob nun ein muslimischer Scheich in Jericho ein „Zentrum für islamische Studien und für Versöhnung der Kinder Abrahams" gründet oder ein lutherischer Pfarrer in Beith Jala (Westbank) eine „Abrahamsherberge" für trilaterale Jugendbegegnungen eröffnet; ob der Internationale Rat von Juden und Christen (ICCJ) ein „Abrahamsforum" einrichtet oder sich bestehende Dialoginitiativen aus verschiedenen Ländern des Nahen Ostens zu einem solchen zusammenschließen – stets steht hinter solchen Initiativen die Hoffnung, eine Rückbesinnung auf den Erzvater könne aus den Sackgassen bisheriger interreligiöser Begegnungen heraushelfen.

In der christlichen Theologie hat derweil an unterschiedlichen geographischen Orten eine Reflexion unter dem Stichwort einer „Abrahams-Ökumene" eingesetzt, die sich, soweit ich sehe, aus zwei ganz unterschiedlichen Quellen speist. Dabei handelt es sich zum einen um die *Zuspitzung und Fokussierung* einer „Theologie der Religionen" – oder auch des von Hans Küng proklamierten Leitwortes „kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden" – auf die konkreten Zusammenhänge der jüdisch-christlich-muslimischen Begegnung hin. In diesem ersten Zusammenhang stehen beispielsweise die Überlegungen, die seit 1989 im Rahmen des „International Scholars' Annual Trialogue", einer Art „think tank" (L. Swidler) von jüdischen,

christlichen und muslimischen Denkern aus verschiedenen Ländern, angestellt werden. Zum Zweiten ist die „Abrahams-Ökumene" aber auch zum Programm einiger christlicher Theologen geworden, die zuvor vor allem der christlich-jüdischen Begegnung verpflichtet waren und für die der trilaterale Dialog somit eine *Ausweitung* ihrer bisherigen Ansätze darstellt.

In den erstgenannten Zusammenhang gehört der im Jahr 1994 von dem Tübinger Theologen und Küng-Schüler Karl-Josef Kuschel vorgelegte, wohl umfassendste gegenwärtige Entwurf von Grundlinien einer möglichen Abrahamsökumene.[1] Nacheinander untersucht der Autor darin die einschlägigen Abrahamstraditionen im Judentum, Christentum und Islam, wobei es ihm gelingt, in jeder der drei Religionen ein jeweils ursprüngliches Abrahamsbild freizulegen, welches verblüffende Ähnlichkeit mit seinen jeweiligen Pendants in den beiden anderen Religionsgemeinschaften aufweist. Dieser Abraham ist jeweils eine unverrechenbare, kritische Figur im Denkgebäude der Gemeinschaften, die sich auf ihn berufen: Da ist die Erinnerung bewahrt, dass diese Gestalt „von außen" kam, dass Abraham als ursprünglich Fremder, als Nichtjude, Nichtchrist, Nichtmuslim die göttlichen Verheißungen empfing – was jeglichen Heilsexklusivismus von Juden, Christen oder Muslimen letztlich in Frage stellt. Dieser „Fremde" fungiert zugleich als Urbild eines grenzenlosen Gottvertrauens bzw. bedingungslosen Glaubens, sowie als Kämpfer gegen allen Götzendienst und alle Idolatrie. In einer Gegenbewegung beschreibt Kuschel sodann eine exklusivistische Vereinnahmung Abrahams in einer jeden der drei Religionsgemeinschaften bis hin zu seiner Umdeutung als Kampffigur in der Auseinandersetzung mit den beiden jeweils anderen „Abrahamsreligionen".

Mögliche „Perspektiven für eine abrahamische Ökumene" ergeben sich Kuschel zufolge aus einer Wiedergewinnung der ursprünglichen kritischen Funktion Abrahams in den drei Religionsgemeinschaften. „Selbstkritik der Religionen als Weg zum Frieden" impliziere die gegenseitige Anerkennung der drei abrahamischen Religionsgemeinschaften als jeweils legitimer Ausdrucksformen einer gottgewollten Pluralität. Das Wiedererkennen Abrahams außerhalb der eigenen Gemeinschaft ermögliche es, auch die weiten Bereiche der religiösen Tradition des jeweils anderen wertzuschätzen, die nicht einfach unter das Abrahams-Paradigma verrechenbar seien und um ihrer Ganzheit willen auch nicht einfach darunter verrechnet werden dürften. In den Worten Kuschels: „Darum muss es in der Tat gehen, wenn von einer abrahamischen Ökumene die Rede ist: *die Kinder Abrahams zu lehren, die Gegenwart des Patriarchen in den Anhängern der anderen abrahamischen Glaubensgemeinschaften zu erkennen.*" (260)

Während Kuschel eher deduktiv einen gemeinsamen Begründungszusammenhang in den drei religiösen Traditionen wiederzuerkennen vermag, so versucht der Wuppertaler Systematiker Berthold Klappert[2] eine wesentliche Einsicht aus der jüdisch-christlichen Begegnung der vergangenen vierzig Jahre in induktiver Weise auf das Verhältnis zum Islam hin auszuweiten: Für Christen, insbesondere in Europa, war es ein mühsamer Lernprozess, der schließlich dazu führte, vom „ungekündigten Bund Gottes mit seinem Volk Israel" sprechen zu können, in den die Kirche durch Jesus Christus mit hineingenommen sei. Klappert erkennt, dass

eine derartige Zurückweisung der traditionellen Substitutionslehre auch Folgen für das Verhältnis zu denjenigen hat, die ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge als Nachkommen Ismaels ebenfalls Kinder Abrahams sind. Denn der Bund Gottes mit Abraham hat eine „Mehrdimensionalität der Segensverheißung" zum Inhalt, welche auch Ismael und seine Nachkommen in Beziehung zum Gott dieses ungekündigten Bundes setzt. In diesem Zusammenhang verweisen Klappert und Kuschel auf einen christlicherseits kaum realisierten Bedeutungsüberschuss der Ismaelsverheißungen in Gen 16, 10–12; 17, 20: Segen und Nachkommenschaft, Überleben und Volkwerdung werden Ismael – in teilweise parallelen Formulierungen zu den Isaaksverheißungen – von Gott zugesagt und mit dem Bundeszeichen der Beschneidung, welches Muslime wie Juden bis heute tragen, besiegelt. Klappert zieht hier die logische Konsequenz, dass die in den letzten Jahrzehnten neu gewonnene Rede von einer „Bekräftigung" der Verheißungen des Alten Bundes durch Jesus Christus notwendigerweise auch diese Verheißungen über die Ismaelsnachkommenschaft einbeziehen muss. Dabei will Klappert die muslimische Gemeinschaft nicht allein genealogisch in diesem Verheißungszusammenhang sehen, sondern geht dabei so weit, auch den Propheten Mohammed zu verstehen als „den *einen* ... Gesandten des Gottes Abrahams ..., durch den allein die Muslime zur Anbetung des einen Gottes geführt worden sind und durch den der Gott Abrahams zu der Abraham-Gemeinschaft der Muslime gesprochen hat" (117). In der Konsequenz entwirft Klappert das Modell einer dialogischen Weggemeinschaft von Juden, Christen und Muslimen unter dem Segen Gottes, welches sich in seinen ethischen Implikationen (gemeinsamer Einsatz für Frieden und Menschenrechte) quasi mit den entsprechenden Aussagen Kuschels deckt.

Um das Fazit vorwegzunehmen: Interreligiöse Begegnung heute braucht solche ebenso kreativen wie faszinierenden Entwürfe von Abrahamsgemeinschaft, um nicht im bloßen gegenseitigen Austausch von Freundlichkeiten steckenzubleiben. An dieser Stelle soll es nunmehr darum gehen, zu fragen, unter welchen Bedingungen die Rückbesinnung auf Abraham hilfreich sein kann für die konkrete Begegnung. Drei Problemfelder seien in diesem Zusammenhang zunächst kurz umrissen:

Erstens: Die vorliegenden Entwürfe einer „abrahamischen Ökumene" scheinen sich über das Ziel ihrer Unternehmungen durchaus einig zu sein: In krasser Zurückweisung der These von einem „Zusammenstoß der Zivilisationen" (Huntingdon) soll durch die Fruchtbarmachung des gemeinsamen Begründungszusammenhanges in Abraham eine Verantwortungsgemeinschaft geschaffen werden, die in der Lage ist, gemeinsame ethische Regeln auf dem Weg zu einem Religionsfrieden zu entwerfen. Nun stellt sich freilich die Frage, wer die realen Subjekte einer solchen Verantwortungsgemeinschaft sein können. Die in den untersuchten Beiträgen immer wieder gestellte Frage, was „die Religionen" zum Frieden beitragen können (z. B. Klappert, 99) wirkt merkwürdig abstrakt angesichts der Tatsache, dass als Gesprächspartner ja nie „die Religionen" als solche zur Verfügung stehen, sondern immer nur konkrete Menschen in konkreten gesellschaftlichen Kontexten. In kaum einem anderen interreligiösen Zusammenhang aber sind gesellschaftliche Kategorien so immens wichtig wie in der gegenseitigen Wahrnehmung von Juden, Christen und Muslimen. Das „Haus des Islam" *(dar al-islam)* stellt für viele Muslime immer

noch *die* Möglichkeit der interreligiösen Begegnung schlechthin dar, insofern (zumindest potentiell) Christen und Juden als geschützte Minderheiten bzw. *Dhimmi*-Gemeinschaften darin voll integrierbar wären.[3] Gläubige Muslime im arabischen Raum müssen sich hier mit der Tatsache auseinandersetzen, dass Christen wie Juden mehrfach aus diesem Haus ausgeschert sind (z. B. in Form eines maronitisch dominierten Staates Libanon oder des jüdischen Staates Israel) und dass in den säkularen Nationalbewegungen vor Ort die „Nation" als übergeordnete Größe für ein gleichberechtigtes Miteinander von Muslimen und Christen verstanden wird. Muslime müssen sich zudem damit auseinandersetzen, dass sie in vielen westlichen Ländern heute selbst eine dauerhafte und bedeutende Minderheit darstellen und sich die Integrationsfrage dort somit unter genau umgekehrtem Vorzeichen stellt. Das Modell einer Abrahams-Ökumene vermag auf die Anfechtungen, die sich aus den unterschiedlichen gesellschaftlichen Konstellationen ergeben, nicht zu antworten.

In gleicher Weise bleibt die von Kuschel (221) geforderte „Selbstkritik der Religionen als Weg zum Frieden" ein wohl wenig praktikables Abstraktum, da sich Religionen als solche nie selbst kritisieren können. Auch hier können nur konkrete Menschen die realen Subjekte sein; in diesem Fall: Menschen, die dazu bereit und in der Lage sind, sich selbst und ihre Religion auch aus einer gewissen Distanz heraus wahrzunehmen. Dies allgemein einzufordern, hieße jedoch, die *Ungleichzeitigkeiten* in der interreligiösen Begegnung nicht wahrzunehmen: Nur in bestimmten Teilen der Welt wurde das Paradigma der Aufklärung durchlaufen. Während es von den Intellektuellen in bestimmten Gesellschaften gerade entdeckt wird, wird es woanders mit postmodernem Elan wieder ad acta gelegt. Auch der „abrahamische Dialog" muss sich also stets darüber im Klaren sein, in welchem gesellschaftlichen Kontext er sich gerade bewegt. Einer der wichtigsten Dialogiker in Jerusalem, der Pfarrer Michael Krupp, erzählt von Begegnungen, die in dem Moment scheiterten, als die westlich geprägten jüdischen und christlichen Beteiligten von ihrem muslimischen Gesprächspartner eine historisch-kritische Analyse seiner Ausführungen erbaten.[4] Solche Begebenheiten sind nicht untypisch. Im Gespräch mit palästinensischen Christen kann man daher immer wieder den Seufzer hören: Verschont uns doch mit euren großen theologischen Gesamtentwürfen aus dem Westen. Ob „Abraham" für unsere interreligiöse Begegnung vor Ort wirklich hilfreich ist, wissen wir noch nicht so genau. Wir wollen erst einmal im ganz Kleinen versuchen, im Glauben verankerte Gesellschaftsmodelle zu finden, die es uns erlauben, hier vor Ort einen guten Modus des Miteinander-Lebens zu entwickeln.

Zweitens: Ein weiteres Problem wird durch das Spannungsfeld der Bezeichnungen „interreligiöser Dialog" oder „abrahamische Ökumene" beschrieben. *Eigentlich* verbietet sich im Blick auf das jüdisch-christlich-muslimische Verhältnis der von der innerchristlichen bzw. zwischenkirchlichen Begegnung besetzte Begriff der „Ökumene". Angesichts der Tatsache, dass diese Bezeichnung traditionell für die Suche nach Einheit oder versöhnter Gemeinschaft „in Christus" steht, müsste ihr Gebrauch im jüdisch-christlich-muslimischen Zusammenhang von den Gesprächspartnern außerhalb des christlichen Begründungszusammenhangs wohl als eine Art theologischer Imperialismus gewertet werden. Wird sie von christ-

lichen Theologen dennoch verwendet, so geschieht dies aus der Einsicht heraus, dass insbesondere die christlich-jüdische Begegnung nicht mit dem Etikett des „Interreligiösen" belegt werden darf. Anders als noch im (für die christlich-jüdische Begegnung wegweisenden!) Konzilsdokument „Nostra Aetate" formuliert, lässt sich das Judentum nämlich nicht einfach unter die „nicht-christlichen Religionen" subsumieren, sondern ist dem Christentum *durch die Christologie selbst* stets mit an die Seite gegeben. In Jesus Christus geschieht die Begegnung von Gott und Mensch, die den Inhalt von Gottes Weg mit seinem Bundesvolk Israel ausmacht, für die Völkerwelt noch einmal neu und in einzigartiger Weise. Dies zieht die Kirche in einen gemeinsamen Begründungszusammenhang mit Israel hinein, der für die Begegnung mit anderen Religionen nicht gilt.

Es stellt sich die Frage, ob das Verhältnis vom Christentum zum Islam in einer vergleichbaren Weise verstehbar ist wie das zum Judentum. Selbst wenn man im Sinne Klapperts das Christusereignis auch als Bekräftigung der Segensverheißung an die Ismaelsgemeinschaft verstehen will, so bedeutet dies für das Verhältnis Christentum-Islam doch einen Umweg im Vergleich zur Unmittelbarkeit der Beziehung von Kirche und Israel. Die Gemeinschaft der Muslime wird durch den Propheten Mohammed in einer ähnlichen Weise in die Gemeinschaft des Gottes Abrahams gezogen wie die Kirche aus den Völkern durch Jesus Christus. Bemüht man das Modell der konzentrischen Kreise des Zweiten Vatikanums, so erscheinen hier Judentum, Christentum und Islam einander zwar deutlich näher als jede einzelne dieser Gemeinschaften zu den übrigen Hochreligionen; dennoch fehlt im Verhältnis von Christen zum Islam die unmittelbare Verwiesenheit, wie sie in der Reflexion des christlich-jüdischen Verhältnisses in den vergangenen Jahrzehnten entdeckt worden ist. Immerhin spricht viel dafür, auch die Begegnung mit dem Islam, ebenso wie die mit dem Judentum, nicht auf eine Ebene zu stellen mit dem Dialog, wie er z. B. zwischen Christen und Buddhisten geführt wird. Der Begriff des „abrahamischen Dialoges" oder der „abrahamischen Begegnung" (möglichst unter Verzicht auf den Terminus „Ökumene") trägt dem Rechnung. Er drückt die gegenseitige Bezogenheit aufeinander besser aus als dies beispielsweise durch die Kategorisierung als Dialog der drei „Buchreligionen" möglich wäre. Denn unter dieser letztgenannten Perspektive würde sich in der Tat die Frage stellen, „warum die buddhistischen Sutren nicht dazugehören sollten oder die altindischen Veden".[5]

Drittens: Der Rückbezug auf Abraham bleibt so lange ein rein formales Prinzip, solange nicht inhaltliche Kriterien hinzukommen, was denn eigentlich „abrahamisch" oder „im Sinne Abrahams" sei. Die von Kuschel vorgenommene Herausarbeitung gemeinsamer Züge Abrahams in den Traditionen der drei Gemeinschaften ist hier ein wichtiger Schritt; problematisch dagegen ist die Feststellung: „Ohne die Anerkennung der Normativität der ursprünglichen Abraham-Überlieferungen im Buche Genesis … kann es keine kritische Relecture der gewachsenen Abraham-Traditionen geben" (Kuschel, 250). Zwar ist historisch sicherlich richtig, dass das von Mohammed vorgefundene und in der mekkanischen Periode neu auf den Leuchter gehobene Wissen um die „Religion Abrahams" sowie das Wissen um die eigene Ismaelskindschaft sich wohl nur durch eine Kenntnis von Tora-Traditionen auch unter Nichtjuden und Nichtchristen im präislamischen, arabischen Raum

erklären lassen. Eine eigenständige Abrahamsüberlieferung neben der Tora ist wohl schwerlich denkbar. Dieser historische Befund ist für einen gläubigen Muslim jedoch insofern irrelevant, als dass die gegenwärtig vorliegende „Tora" – und ebenso auch das Neue Testament – eben nicht völlig identisch mit der ursprünglich von Gott gegebenen „Tora" oder dem ursprünglich von Gott gegebenen „Evangelium" sind, sondern stets unter dem Vorbehalt des gegen Juden und Christen gerichteten Schriftfälschungsvorwurfes stehen. Warum, so würde die Frage lauten, sollten wir etwas an einer wohl achtenswerten, aber doch nicht ganz zuverlässigen, Schrift messen, wenn wir doch im Koran das unverfälschte Zeugnis Gottes über die „Religion Abrahams" selbst haben?

Die Frage nach dem, was denn eigentlich „abrahamisch" sei, stellt sich zudem im Blick auf die Christen selbst: Zwar ist mit der paulinischen Einsicht, dass auch die, die nicht „Same Abrahams" sind, durch den Glauben in geistlicher Weise zu „Kindern Abrahams" werden (Gal 3,7), die Freude über das Wahrwerden der göttlichen Segensverheißung an Abraham zum Teil des christlichen Selbstverständnisses geworden. Zwar kennt auch das Judentum eine Art „geistlicher Abrahamskindschaft", indem Menschen, die zum Judentum übergetreten sind, beim Aufruf zur synagogalen Toralesung den Namen „Sohn des Abraham" beigelegt bekommen. Und dennoch entspricht das eine nicht dem anderen: Jüdischerseits ein „Sohn Abrahams" zu werden, setzt den Eintritt in die Abrahams-Isaaks-Gemeinschaft des Volkes Israel voraus. Als „Abrahamskinder" im ganz unmittelbaren Sinne vermögen nur Muslime und Juden einander zu verstehen. Das christliche Selbstverständnis, dass Gott dem Abraham auch noch ganz andere Kinder zu erwecken vermag, steht dazu zwar nicht im Gegensatz, ist jedoch in sich nicht so selbstevident, dass es nicht stets noch einer zusätzlichen Erklärung bedürfte.

Die aufgezählten gesellschaftlichen und religiösen Problemfelder stellen dann keine unüberwindbare Hürde dar, wenn zunnächst immer nur die Begegnung von jeweils *zweien* der drei Abrahamsgemeinschaften in ihrem jeweiligen soziopolitisch-religiösen Kontext vor Ort im Blick ist:

a) Trotz aller gegenwärtigen politischen Probleme im Nahen Osten verfügt die abrahamische Begegnung zwischen *Juden und Muslimen* über eine Basis, die nicht allein darin begründet ist, dass beide einander mit großer Selbstverständlichkeit als Abrahamskinder anzuerkennen vermögen, sondern vor allem auch darin, dass sich diese beiden Gemeinschaften ihren Monotheismus in keiner Weise streitig machen. Ein Beispiel: So erklärt der Westbank-Rabbiner Menachem Fruman, der in der israelischen Siedlergemeinschaft bereits mehrfach Aufsehen wegen seiner Kontakte zu islamistischen Kreisen erregt hat, dass es für ihn „keinerlei theologische Probleme für Treffen mit Moslems gäbe, da sie durch ihren strengen Monotheismus über jeden Verdacht des Götzendienstes erhaben seien. Christen gegenüber habe er da gemischte Gefühle, sei aber bereit, ‚um des Friedens willen' auch an interreligiösen Treffen mit Christen teilzunehmen."[6] In solchen Stellungnahmen kommt eine lange Tradition positiver jüdischer Stimmen über den Islam zum Ausdruck, die in koranischen Äußerungen über die Juden, zumindest aus mekkanischer Zeit, ein gewisses Pendant hat. So sehr sich Christen dagegen auch bemühen, ihren Gesprächspartnern das „unvermischt und ungetrennt" des Chalcedonense zu

erklären, so sehr wird ihnen in der Begegnung mit Juden und Muslimen doch immer zumindest ein Hauch des Verdachtes anhängen, in ihrem Glauben *schittuf* (hebr.: „Vermischung") oder sirk (arab.: „Beigesellung" eines anderen Wesens zum einzigen Gott) zu betreiben. Christen müssen an dieser Stelle also stets etwas erklären, was zwischen Juden und Muslimen unhinterfragbare gemeinsame Voraussetzung und Basis ist. Diese gemeinsame Basis kann möglicherweise hilfreich sein sowohl für den Dialog zweier religiöser Minderheiten in Deutschland als auch für den Dialog politischer Gegner im Nahen Osten.

b) In der Begegnung von *Christen und Juden* hat sich im nordatlantischen Raum, ausgelöst durch die Krise von Auschwitz, christlicherseits in den vergangenen drei Jahrzehnten zunehmend die Position herausgebildet, dass christologische Aussagen nur dann in sich stimmig sein können, wenn sie den Bund Gottes mit seinem Volk Israel bestätigen. Von hier wird der Blick auf eng mit Abraham verbundene Theologumena wie Landverheißung und Erwählung gerichtet. Insofern diese Erkenntnisabfolge begründet liegt in dem Erschrecken über den jahrhundertelangen Versuch, Israel das Existenzrecht theologisch zu bestreiten, ist sie nicht ohne weiteres übertragbar auf christliche Gemeinschaften in anderen Teilen der Welt, denen ein heilsgeschichtliches Substitutionsdenken eher als Erbe der Missionstheologie denn als Teil der authentisch eigenen Glaubenstradition erscheint. Dennoch ringen beispielsweise gerade palästinensische Christen auf der Basis von gemeinsamen Schriften mit ihren israelisch-jüdischen Gesprächspartnern um die Bedeutung von Landverheißung und Erwählung. Hier findet mittlerweile nicht mehr nur ein Gespräch übereinander, sondern ein echter Dialog miteinander statt. In den gemeinsamen Schriften der Hebräischen Bibel oder des Alten Testaments besteht eine verbindende Gesprächsebene, die von Muslimen nicht unbedingt in dieser Weise geteilt wird.

c) In der Begegnung von *Christen und Muslimen* nehmen christliche Gesprächspartner in dankbarer Weise die Hochachtung wahr, die Jesus, Maria und dem „Evangelium" im Koran entgegengebracht wird. Angehörige der christlichen Minderheit im arabischen Raum gehen in ihrer Freude darüber teilweise so weit, auch eine gemeinsame Schrifttradition von Christen und Muslimen zu behaupten. Die eigentlichen Schwerpunkte im Dialog sind jedoch sozioreligiös-kultureller Art. Arabische Christen empfinden (trotz aller Spannungen, die immer wieder einmal auftreten) eine große kulturelle Nähe zu ihren muslimischen Gesprächspartnern, die zu den Angehörigen anderer Religionen nicht besteht. Für die an diesem Gespräch Beteiligten stellt sich die Frage: Welche Rolle kann die christliche Minderheit in einer islamisch geprägten Gesellschaft spielen, in die sie sich zwar nicht (mehr) als Gemeinschaft von „Schutzbefohlenen" *(dhimmi)* einordnen lassen, zu der sie aber auch keine „Gegengesellschaft" *(dar al-harb)* entwerfen will? Und für Europa: Wie definieren Christen und Muslime als zwei starke Minderheiten in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft ihr Verhältnis zueinander und ihr Verhältnis zu dieser Gesellschaft? In der „Gastfreundschaft Abrahams" (nach Gen 18, 1–8) besteht ein Begegnungsmodell, das in der Lage ist, den Rahmen für solche gesellschaftlich-kulturellen Überlegungen zu geben. Gerade im Orient wird diese „Gastfreundschaft" immer wieder als authentischer Teil der eigenen Kultur erkannt.

Es stellt sich die Frage, ob ein „abrahamischer Dialog" tatsächlich gleich alle drei Gemeinschaften umfassen muss, oder ob er nicht vielmehr besser als „Netzwerk" von jüdisch-christlichen, christlich-muslimischen und muslimisch-jüdischen Dialogen in jeweils unterschiedlichen religiös-sozialen Kontexten und unter der Anwesenheit von Beobachtern aus der jeweils dritten Gemeinschaft geführt werden kann. Ein allgemeiner, meta-gesellschaftlicher Dialog von Juden, Christen und Muslimen ist wohl notwendig, um hilfreiche theologische Systematisierungen zu schaffen, die es erlauben, das große Ganze nicht aus dem Auge zu verlieren. Gleichzeitig steht er jedoch stets in der Gefahr, wenig für das ganz konkrete Zusammenleben vor Ort auszutragen.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Entwicklung des *„Al-Liqa'-Zentrums für interreligiöse und kulturelle Studien"* in Bethlehem: Was 1983 als ein Gesprächskreis von Christen und Muslimen begonnen hat, führte ab 1987 zu einem intensiven innerchristlichen ökumenischen Dialog und wurde dann in einem weiteren Schritt ab 1990 sukzessive ausgeweitet zu einem Forum für israelisch-palästinensische Begegnungen zwischen Christen, Muslimen und Juden. Damit folgte es nicht einem zuvor angelegten „Masterplan", sondern den jeweiligen, sich immer wieder wandelnden Notwendigkeiten vor Ort. Keine der dort praktizierten Dialogschienen ist jemals vollständig in einer anderen aufgegangen, sämtliche Dialogverhältnisse bestehen auch weiter nebeneinander. Für alle Dialoge, die bei *Al-Liqa'* geführt werden, gilt bis heute aber stets eine Einladung auch den Beteiligten der jeweils anderen Dialogverhältnisse. Ein christlich-jüdischer Dialog unter Ausschluss der Muslime wäre dort beispielsweise ebenso undenkbar wie ein christlich-muslimischer Dialog ohne Teilnahme von Christen aus anderen als den unmittelbar am Gespräch beteiligten Konfessionen.

An den verschiedensten Orten der Welt sind in den vergangenen Jahren Dialoge zwischen jeweils zweien der drei abrahamischen Partner entstanden, in deren Verlauf ein unübersehbares Grundvertrauen gewachsen ist. Wenn für Abraham gilt, dass er ursprünglich eine jeweils kritische Gestalt in den drei religiösen Traditionen ist – ein gottsuchender Fremder, der von außen kommt –, so kann möglicherweise gerade im Rahmen dieser bestehenden zweiseitigen Dialoge die Einladung an den jeweils Dritten, doch hinzuzukommen und den Verhandlungen zuzuhören, ein Ausdruck echter abrahamischer Gastfreundschaft sein. Diese Gastfreundschaft wäre ein weiterer Beweis des Vertrauens und zugleich ein kritisches Element, welches die Abrahamstradition von Anfang an ausmacht: Wo es zu solchen Einladungen kommt, da ist es nicht mehr möglich, Übereinkünfte zwischen zwei Seiten auf Kosten des Dritten zu erlangen. Damit ist noch kein wirklicher trilateraler Dialog über die selben Themen gemeint: Die verschiedenen Dialogverhältnisse hätten vielmehr weiterhin ihre je unterschiedliche Agenda, wären jedoch durch die Teilnahme von Beobachtern und Zuhörern stets rückgebunden an andere Dialogverhältnisse mit ihren jeweils unterschiedlichen Agenden. Die Zukunft der „abrahamischen Begegnung" liegt möglicherweise eher in der Vernetzung der Vielzahl von bestehenden zweiseitigen Dialoginitiativen als in den großen Entwürfen eines trilateralen Abkommens.

Uwe Gräbe

ANMERKUNGEN

1 Karl-Josef Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, München 1994.

2 Berthold Klappert, Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen „Trialogs" zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: Rudolf Weth (Hg.), Bekenntnis zu dem einen Gott? Neukirchen-Vluyn 2000, 98–122.

3 So auch heute noch in der interreligiösen Begegnung im Nahen Osten vorgetragen. Vgl. z.B. die Beiträge muslimischer Autoren im Al-Liqa'-Journal 11/12, Bethlehem 1998.

4 Michael Krupp, Herausforderungen zur Begegnung mit dem Menschen. Ein Christ aus Deutschland zwischen Juden, Muslimen und arabischen Christen in Israel, Religionen in Israel 2–3/V/1999, 39–55; hier: 51.

5 So Klaus-Peter Lehmann, Suchet zuerst seine Gerechtigkeit! Wege und Irrwege im christlich-islamischen Dialog, in: Materialdienst des Evangelischen Arbeitskreises Kirche und Israel in Hessen und Nassau, veröffentlicht im Internet unter http://www.dike.de/Lomdim/md2000/02md0200.html.

6 Religionen in Israel 1/IV/1998, 7.

Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah

An meinen ehrwürdigen Mitbruder Kardinal Edward Idris Cassidy

Während meines Pontifikats habe ich, von tiefer Trauer erfüllt, bei vielen Gelegenheiten an die Leiden des jüdischen Volkes während des Zweiten Weltkrieges erinnert. Das Verbrechen, das als Shoah bekannt wurde, bleibt ein untilgbarer Schandfleck in der Geschichte dieses nun zu Ende gehenden Jahrhunderts.

In ihrer Vorbereitung auf das dritte Jahrtausend des christlichen Glaubens ist sich die Kirche bewusst, dass die Freude in einem Jubeljahr vor allem eine Freude ist, die auf der Vergebung der Sünden und der Versöhnung mit Gott und mit dem Nächsten gründet. Daher ermutigt sie ihre Söhne und Töchter, ihre Herzen zu läutern, indem sie die in der Vergangenheit gemachten Fehler und ihre Untreue gegenüber dem Glauben bereuen. Sie ruft sie dazu auf, in Demut vor den Herrn zu treten und zu prüfen, inwieweit auch sie für die Übel unserer Zeit Verantwortung tragen.

Ich habe die innige Hoffnung, dass das unter Ihrer Leitung von der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden angefertigte Dokument *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah* wirklich dazu beiträgt, die von Missverständnissen und Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit herrührenden Wunden zu heilen. Möge es dabei helfen, dass die Erinnerung ihren unerlässlichen Teil zum Aufbau einer Zukunft beiträgt, in der die unsagbare Schandtat der Shoah niemals mehr möglich sein wird. Der Herr der Geschichte möge die Bemühungen der Katholiken und Juden und aller Frauen und Männer guten Willens leiten, auf dass sie gemeinsam für eine Welt arbeiten, in der das Leben und die Würde jedes menschlichen Wesens wirklich respektiert werden, denn alle sind nach dem Bild Gottes geschaffen.

Vatikan, 16. März 1998 *Johannes Paul II.*

I. Die Tragödie der Shoah und die Pflicht der Erinnerung

Das zwanzigste Jahrhundert neigt sich schon bald dem Ende zu, und wir stehen vor dem Beginn eines neuen Jahrtausends der christlichen Zeitrechnung. Die 2000-Jahr-Feier der Geburt Jesu Christi ist ein Aufruf an alle Christen und lädt alle Männer und Frauen ein, im Lauf der Geschichte die Zeichen des Wirkens der göttlichen Vorsehung sowie die Art und Weise zu erkennen, in der das Bild des Schöpfers im Menschen verletzt und verunstaltet wurde.

Diese Gedanken betreffen einen der wesentlichen Bereiche, in denen die Katholiken sich den Aufruf von Papst Johannes Paul II. ernsthaft zu Herzen nehmen mögen, den er in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* an sie gerichtet hat: „Zu Recht nimmt sich daher die Kirche, während sich das zweite christliche Jahrtausend seinem Ende zuneigt, mit stärkerer Bewusstheit der Schuld ihrer Söhne und Töchter an, eingedenk aller jener Vorkommnisse im Laufe der Geschichte, wo diese sich vom Geist Christi und seines Evangeliums dadurch entfernt haben, dass sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals darstellten."[1]

Unser Jahrhundert wurde Zeuge einer unaussprechlichen Tragödie, die niemals vergessen werden kann: Der Versuch des Naziregimes, das Volk der Juden zu vernichten, und die daraus folgende Ermordung von Millionen Juden. Frauen und Männer, Alte und Junge, Kinder und Säuglinge wurden einzig und allein aufgrund ihrer jüdischen Abstammung verfolgt und deportiert. Einige wurden sofort ermordet; andere wurden gedemütigt, misshandelt, gefoltert, gänzlich ihrer Menschenwürde beraubt und schließlich ebenfalls ermordet. Nur sehr wenige der Juden, die in ein Konzentrationslager eingeliefert worden waren, überlebten. Sie waren für ihr Leben gezeichnet. Die Shoah war eines der größten Dramen unseres Jahrhunderts, ein Ereignis, das uns noch heute betrifft.

Niemand kann gleichgültig bleiben angesichts dieses schrecklichen Völkermordes, den die Verantwortlichen der Nationen und selbst die Jüdischen Gemeinden zur damaligen Zeit, als er mit aller Grausamkeit ins Werk gesetzt wurde, kaum für möglich hielten. Am wenigsten kann die Kirche, wegen ihrer sehr engen geistlichen Verwandtschaft mit dem jüdischen Volk und wegen der nicht vergessenen Ungerechtigkeiten der Vergangenheit, gleichgültig bleiben. Die Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk unterscheidet sich von ihrer Beziehung zu jeder anderen Religion.[2] Allerdings handelt es sich nicht nur um eine Frage des Rückgriffs auf Vergangenes. Vielmehr verlangt die gemeinsame Zukunft von Juden und Christen, dass wir uns erinnern, denn „es gibt keine Zukunft ohne Erinnerung"[3]. Die Geschichte selbst ist *memoria futuri.*

Wir wenden uns mit diesen Gedanken an unsere Brüder und Schwestern der katholischen Kirche in aller Welt und rufen alle Christen auf, gemeinsam mit uns über die Katastrophe nachzudenken, die das jüdische Volk getroffen hat, und sich der moralischen Verpflichtung bewusst zu werden, dass Egoismus und Hass niemals mehr so anwachsen können, dass sie Leid und Tod aussäen.[4] Besonders bitten wir unsere jüdischen Freunde, „deren schreckliches Schicksal zum Symbol für

jene Verirrungen wurde, zu denen der Mensch kommen kann, wenn er sich gegen Gott wendet“[5] , uns mit offenem Herzen anzuhören.

II. Woran wir uns erinnern müssen

Das jüdische Volk hat in seinem einzigartigen Zeugnis für den Heiligen Israels und für die Thora zu verschiedenen Zeiten und an vielen Orten schwer gelitten. Doch die Shoah war zweifellos das schlimmste von allen Leiden. Die Unmenschlichkeit, mit der die Juden in diesem Jahrhundert verfolgt und hingeschlachtet wurden, lässt sich nicht in Worte fassen. Und all dies wurde ihnen aus keinem anderen Grund angetan, als dass sie Juden waren.

Das Ausmaß des Verbrechens wirft viele Fragen auf. Historiker, Soziologen, Politikwissenschaftler, Psychologen und Theologen bemühen sich, einen tieferen Einblick in die Realität der Shoah und ihre Ursachen zu gewinnen. Es sind noch viele wissenschaftliche Arbeiten durchzuführen. Doch ein derartiges Ereignis kann mit den üblichen Kriterien der Geschichtsforschung allein nicht vollkommen erfasst werden. Es bedarf eines „moralischen und religiösen Erinnerns“ und, insbesondere unter den Christen, eines sehr ernsten Nachdenkens über die Ursachen, die dazu geführt haben.

Die Tatsache, dass die Shoah in Europa stattfand, das heißt in Ländern mit einer langen christlichen Kultur, wirft die Frage nach der Beziehung zwischen der Verfolgung durch die Nationalsozialisten und der Haltung der Christen gegenüber den Juden in allen Jahrhunderten auf.

III. Die Beziehung zwischen Juden und Christen

Die Beziehung zwischen Juden und Christen ist leidvoll. Dies hat Papst Johannes Paul II. wiederholt zum Ausdruck gebracht. Er hat die Katholiken aufgerufen, eine Bestandsaufnahme ihrer Beziehung zum jüdischen Volk vorzunehmen.[6] In der Tat fällt die Bilanz dieser zweitausendjährigen Beziehung recht negativ aus.[7]

In den Anfängen des Christentums, nach der Kreuzigung Jesu, kam es zu Auseinandersetzungen zwischen der Urkirche und den Führern der Juden und dem jüdischen Volk, die sich aus Gehorsam gegenüber dem Gesetz den Verkündigern des Evangeliums und den ersten Christen, manchmal auch gewaltsam entgegenstellten. Im heidnischen Römischen Reich waren die Juden durch die ihnen vom Kaiser garantierten Privilegien rechtlich geschützt, und die staatlichen Autoritäten unterschieden anfangs nicht zwischen der jüdischen und christlichen Gemeinschaft. Doch schon bald waren die Christen der Verfolgung durch den Staat ausgesetzt. Als sich die Kaiser später zum Christentum bekehrten, garantierten sie den Juden zunächst weiterhin ihre Privilegien. Christliche Unruhestifter überfielen nicht nur heidnische Tempel, sondern – nicht ohne Einfluss gewisser Auslegungen des Neuen Testaments bezüglich des jüdischen Volkes insgesamt – bisweilen auch Synagogen. „In der Tat waren in der christlichen Welt – und ich spreche nicht von der Kirche als solcher – irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testa-

ments bezüglich des jüdischen Volkes und seiner angeblichen Schuld allzu lange Zeit im Umlauf. Sie haben Gefühle der Feindschaft diesem Volk gegenüber verursacht."[8] Solche Interpretationen des Neuen Testaments wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil in ihrer Gesamtheit entschieden zurückgewiesen.[9]

Trotz der christlichen Botschaft, alle Menschen einschließlich der eigenen Feinde zu lieben, herrschte durch die Jahrhunderte eine Einstellung vor, die Minderheiten und alle, die irgendwie „anders" waren, benachteiligte. Die antijüdische Gesinnung in einigen christlichen Kreisen und die Kluft zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk führten zu einer allgemeinen Diskriminierung, die manchmal in Vertreibungen und Zwangsbekehrungen mündete. In weiten Teilen der „christlichen" Welt war bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die rechtliche Stellung der Nichtchristen nicht immer voll gewährleistet. Dennoch hielten die in der christlichen Welt lebenden Juden an ihren religiösen Traditionen und ihrem Brauchtum fest. Daher begegnete man ihnen mit einem gewissen Argwohn und Misstrauen. In Krisenzeiten, zum Beispiel wenn Hungersnöte, Kriege, Seuchen oder soziale Spannungen auftraten, wurde die jüdische Minderheit manchmal zum Sündenbock und zum Opfer von Gewalt und Plünderungen bis hin zu Massakern.

Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts waren die Juden in den meisten Ländern im Allgemeinen den anderen Bürgern gleichgestellt, und einige hatten einflussreiche Positionen in der Gesellschaft inne. Im gleichen historischen Kontext, vor allem im 19. Jahrhundert, fasste ein übertriebener und falscher Nationalismus Fuß. In einem Klima tiefgreifender sozialer Veränderungen warf man der jüdischen Minderheit oft eine unverhältnismäßig große Einflussnahme vor. So breitete sich in unterschiedlichem Maße in vielen Teilen Europas langsam ein Antijudaismus aus, der im Wesentlichen eher soziologisch und politisch als religiös begründet war.

Zur gleichen Zeit kamen Theorien auf, die die Einheit der menschlichen Rasse leugneten und von einer urprünglichen Verschiedenheit der Rassen ausgingen. Im 20. Jahrhundert nutzte der Nationalsozialismus in Deutschland diese Gedanken als pseudowissenschaftliche Grundlage für eine Unterscheidung zwischen den sogenannten nordisch-arischen und den angeblich niederen Rassen. Darüber hinaus wurde durch die Niederlage von 1918 und die hohen Forderungen der Sieger einer extremistischen Form des Nationalismus in Deutschland Vorschub geleistet. Dies hatte zur Folge, dass viele im Nationalsozialismus eine Lösung für die Probleme ihres Landes sahen und diese Bewegung politisch unterstützten.

Die Kirche in Deutschland reagierte, indem sie den Rassismus verurteilte. Dies wurde zuerst deutlich in den Predigten einiger Vertreter des Klerus, in der öffentlichen Lehre der katholischen Bischöfe und in den Schriften katholischer Journalisten. Schon im Februar und März 1931 veröffentlichten Kardinal Bertram von Breslau, Kardinal Faulhaber und die bayerischen Bischöfe sowie die Bischöfe der Kirchenprovinzen Köln und Freiburg Hirtenbriefe, in denen der Nationalsozialismus mit seiner götzenhaften Verherrlichung der Rasse und des Staates verurteilt wurde.[10] 1933, im Jahr der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten, äußerte Kardinal Faulhaber in seinen berühmten Adventspredigten, die nicht nur von Katholiken, sondern auch von Protestanten und Juden gehört wurden, eine deut-

liche Ablehnung der antisemitischen Propaganda der Nazis.[11] Nach der „Kristallnacht" sprach der Dompropst von Berlin, Bernhard Lichtenberg, öffentliche Gebete für die Juden. Er starb in Dachau und wurde später selig gesprochen.

Auch Papst Pius XI. verurteilte den nazistischen Rassismus in feierlicher Form in seiner Enzyklika *Mit brennender Sorge*.[12] Sie wurde am Passionssonntag 1937 in den Kirchen Deutschlands verlesen, was zu Angriffen und Sanktionen gegen Mitglieder des Klerus führte. Am 6. September 1938 unterstrich Pius XI. in seiner Ansprache an eine belgische Pilgergruppe: „Der Antisemitismus ist unvertretbar. Geistlich sind wir Semiten."[13] Pius XII. warnte in seiner ersten Enzyklika *Summi Pontificatus*[14] vom 20. Oktober 1939 vor Theorien, die die Einheit des Menschengeschlechts leugneten, und vor der Vergöttlichung des Staates, die seiner Ansicht nach allesamt zu einer wahren „Stunde der Dunkelheit" führten.[15]

IV. Der Antisemitismus der Nazis und die Shoah

Man darf also nicht übersehen, dass es einen Unterschied gibt zwischen dem Antisemitismus, der sich auf Theorien stützt, die im Widerspruch zur beständigen Lehre der Kirche über die Einheit des Menschengeschlechts und über die gleiche Würde aller Rassen und Völker stehen, und den althergebrachten Gefühlen des Misstrauens und der Feindseligkeit, die wir Antijudaismus nennen und derer sich leider auch Christen schuldig gemacht haben.

Die nationalsozialistische Ideologie ging sogar noch weiter und verweigerte die Anerkennung jedweder transzendenten Realität als Quelle des Lebens und Kriterium des sittlich Guten. Als Folge davon maßte sich eine Gruppe von Menschen und der Staat, mit dem sie gleichgesetzt wurde, einen absoluten Status an und beschloss, die Existenz des jüdischen Volkes auszulöschen – jenes Volkes, das berufen war, Zeugnis für den einen Gott und das Gesetz des Bundes abzulegen. Theologisch betrachtet lässt sich die Tatsache nicht abstreiten, dass nicht wenige Mitglieder der nationalsozialistischen Partei nicht nur eine Abneigung gegen die Vorstellung eines Hineinwirkens der göttlichen Vorsehung in menschliche Dinge, sondern auch blanken Hass gegen Gott selbst erkennen ließen. Eine solche Haltung führte unweigerlich auch zu einer Ablehnung des Christentums und zu dem Wunsch, die Kirche vernichtet oder zumindest den Interessen des nationalsozialistischen Staates unterworfen zu sehen.

Auf diese extreme Ideologie stützten sich die Maßnahmen zunächst zur Vertreibung der Juden aus ihren Häusern und dann zu ihrer Ausrottung. Die Shoa war das Werk eines typisch modernen neuheidnischen Regimes. Sein Antisemitismus hatte seine Wurzeln außerhalb des Christentums. Um seine Ziele zu erreichen, zögerte es nicht, sich der Kirche entgegenzustellen und auch ihre Mitglieder zu verfolgen.

Man kann sich jedoch fragen, ob die Verfolgung der Juden durch die Nazis aufgrund der anti-jüdischen Vorurteile, die in den Herzen und Köpfen einiger Christen bestanden, nicht leichter gemacht wurde. Machten ihre Ressentiments gegen die Juden die Christen weniger sensibel oder gar gleichgültig gegenüber den Judenverfolgungen durch die Nationalsozialisten nach ihrer Machtergreifung?

Jede Antwort auf diese Frage muss berücksichtigen, dass wir es mit der Geschichte menschlicher Haltungen und Denkweisen zu tun haben, die von vielen verschiedenen Faktoren beeinflusst werden. Darüber hinaus wussten viele Menschen nicht das Geringste von der „Endlösung", die gegen ein ganzes Volk angewandt wurde; andere hatten Angst um sich selbst und die, die ihnen nahestanden; einige zogen Vorteile aus dieser Situation und wieder andere trieb der Neid. Jeder Fall müsste für sich beantwortet werden, aber hierfür muss man wissen, welche Beweggründe die Menschen in einer bestimmten Situation hatten.

Anfangs war die Führung des Dritten Reiches bestrebt, die Juden auszuweisen. Leider waren die Regierungen einiger westlicher Länder mit christlicher Tradition, darunter auch einige nord- und südamerikanische, viel zu zögerlich, ihre Grenzen für die verfolgten Juden zu öffnen. Auch wenn sie nicht voraussehen konnten, wie weit die nationalsozialistischen Machthaber in ihren verbrecherischen Absichten gehen würden, wussten die Staatsoberhäupter dieser Länder um die Nöte und Gefahren, in denen sich die in den Gebieten des Dritten Reiches lebenden Juden befanden. Die Schließung der Grenzen für jüdische Emigranten unter diesen Umständen – sei es aufgrund gegen die Juden gerichteter Feindseligkeiten oder Verdächtigungen, politischer Feigheit oder Kurzsichtigkeit oder auch aus nationalem Egoismus – stellt für die betreffenden staatlichen Autoritäten eine schwere Gewissenslast dar.

In den Gebieten, in denen die Nationalsozialisten Massendeportationen durchführten, hätten die brutalen Begleitumstände dieser Zwangsverschickungen wehrloser Menschen die schlimmsten Befürchtungen wecken müssen. Haben die Christen den Verfolgten und insbesondere den verfolgten Juden jede mögliche Hilfe zuteil werden lassen?

Viele taten es, andere aber nicht. Diejenigen, die entsprechend ihren Möglichkeiten und sogar unter Gefährdung ihres eigenen Lebens halfen, das Leben von Juden zu retten, dürfen nicht vergessen werden. Während des Krieges und danach brachten jüdische Gemeinden und Persönlichkeiten ihre Dankbarkeit für all das zum Ausdruck, was für sie getan worden war, auch dafür, was Papst Pius XII. persönlich und durch seine Vertreter unternommen hatte, um hunderttausenden von Juden das Leben zu retten.[16] Viele katholische Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien sind dafür vom Staat Israel geehrt worden.

Verglichen mit solchen mutigen Männern und Frauen waren jedoch – wie Papst Johannes Paul II. eingestanden hat – der geistige Widerstand und das konkrete Handeln anderer Christen nicht so, wie man es von den Jüngern Christi hätte erwarten können. Unbekannt ist die Zahl der Christen in den von den nationalsozialistischen Machthabern oder deren Verbündeten besetzten oder regierten Ländern, die beim Verschwinden ihrer jüdischen Nachbarn entsetzt waren und doch nicht die Kraft zum sichtbaren Protest fanden. Für Christen muss diese schwere Gewissenslast ihrer Brüder und Schwestern während des Zweiten Weltkrieges ein Ruf zur Buße sein.[17]

Wir bedauern zutiefst die Fehler und das Versagen jener Söhne und Töchter der Kirche. Wir machen uns die Worte der Erklärung *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils zu eigen, in der es unmissverständlich heißt: „Im Bewusstsein

des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche (...) nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben."[18]

Mit Zustimmung erinnern wir an die Worte von Papst Johannes Paul II., die er 1988 an die Jüdische Gemeinde in Straßburg gerichtet hat: „Ich wiederhole mit Ihnen auf das Entschiedenste die Verurteilung jedes Antisemitismus und Rassismus, die mit den Grundsätzen des Christentums unvereinbar sind."[19] Daher verurteilt die katholische Kirche jegliche Verfolgung eines Volkes oder einer Gruppe von Menschen, wo immer und wann immer sie geschieht. Sie verurteilt auf das Entschiedenste alle Formen des Völkermords sowie die rassistischen Ideologien, die dazu führen. Wenn wir auf dieses Jahrhundert zurückblicken, so erfüllt uns die Gewalt, von der ganze Völkergruppen und Nationen betroffen waren, mit tiefer Trauer. Wir erinnern insbesondere an das Massaker unter den Armeniern, an die zahllosen Opfer in der Ukraine während der dreißiger Jahre, an den Völkermord, der an den Zigeunern begangen wurde und ebenfalls auch auf rassistische Ideen zurückging, sowie an ähnliche Tragödien in Amerika, Afrika und auf dem Balkan. Nicht vergessen bleiben sollen die Millionen Opfer der totalitären Ideologie in der Sowjetunion, in China, Kambodscha und anderswo. Auch das uns wohlbekannte Drama im Mittleren Osten dürfen wir nicht vergessen. Sogar während wir uns diese Gedanken machen, sind immer noch allzuviele Menschen Opfer ihrer Mitmenschen.[20]

V. Blick auf eine gemeinsame Zukunft

Wenn wir auf die zukünftigen Beziehungen zwischen Juden und Christen schauen, so appellieren wir als erstes an unsere katholischen Brüder und Schwestern, sich der hebräischen Wurzeln ihres Glaubens wieder bewusst zu werden. Wir bitten sie, nicht zu vergessen, dass Jesus ein Nachkomme Davids war, dass die Jungfrau Maria und die Apostel Juden waren, dass die Kirche Kraft schöpft aus der Wurzel jenes edlen Ölbaums, dem die Zweige des wilden Ölbaums der Heiden eingepfropft wurden (vgl. Röm 11,17–24), und dass die Juden unsere geliebten Brüder und in gewissem Sinne wirklich „unsere älteren Brüder" sind.[21]

Am Ende dieses Jahrtausends möchte die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern über das Versagen ihrer Söhne und Töchter aller Generationen zum Ausdruck bringen. Dies ist ein Akt der Umkehr und Reue *(teshuva)*, da wir als Glieder der Kirche sowohl an den Sünden als auch an den Verdiensten all ihrer Kinder teilhaben. Mit tiefem Respekt und großem Mitgefühl begegnet die Kirche der Erfahrung der Vernichtung, der *Shoah*, die das jüdische Volk im Zweiten Weltkrieg durchlitten hat. Es handelt sich nicht um bloße Worte, sondern um eine wirklich verbindliche Verpflichtung. „Wir würden Gefahr laufen, aufs Neue Opfer grausamster Tode sterben zu lassen, wenn wir nicht leidenschaftlich nach der Gerechtigkeit verlangen und wenn wir uns nicht dafür einsetzen würden, jeder nach seinen eigenen Fähigkeiten, dass nicht das Böse die Vorherrschaft gewinne über das Gute, wie es

Millionen von Söhnen und Töchtern des jüdischen Volkes gegenüber geschehen ist. (...) Die Menschheit darf nicht zulassen, dass das alles wieder geschieht."[22]

Wir beten, dass unsere Trauer um die Tragödie, die das jüdische Volk in unserem Jahrhundert erlitten hat, zu einer neuen Beziehung zum jüdischen Volk führen wird. Wir möchten erreichen, dass das Wissen um vergangene Sünden in den festen Vorsatz mündet, eine neue Zukunft aufzubauen, in der es keinen Anti-Judaismus unter Christen oder anti-christliche Ressentiments unter den Juden mehr geben wird, sondern vielmehr eine gegenseitige Achtung, wie sie jenen zukommt, die den einen Schöpfer und Herrn anbeten und einen gemeinsamen Vater im Glauben haben, Abraham.

Schließlich laden wir alle Männer und Frauen guten Willens dazu ein, intensiv über die Bedeutung der *Shoah* nachzudenken. Der Schrei der Opfer aus ihren Gräbern und der Überlebenden durch ihr lebendiges Zeugnis dessen, was sie erlitten haben, weckt die Aufmerksamkeit der ganzen Menschheit. Sich an diese schreckliche Erfahrung zu erinnern heißt, sich der ihr innewohnenden heilsamen Mahnung voll bewusst zu werden: Wir dürfen nicht zulassen, dass der schlechte Samen des Anti-Judaismus und Anti-Semitismus jemals wieder in eines Menschen Herzen Wurzeln schlägt.

16. März 1998

Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden

Kardinal Edward Idris Cassidy
Präsident

Bischof Pierre Duprey
Vize-Präsident

Pater Remi Hoeckman, OP
Sekretär

ANMERKUNGEN

1 Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Tertio Millennio Adveniente*, 10. November 1994, 33: AAS 87 (1995), 25.

2 Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache in der Synagoge von Rom,* 13. April 1986.

3 Papst Johannes Paul II., Angelusgebet, 11. Juni 1995: *Insegnamenti* 18/1, 1995, 1712.

4 Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache an die Jüdische Gemeinde in Budapest,* 18. August 1991.

5 Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus Annus,* 1. Mai 1991, 17: AAS 83 (1991), 814–815.

6 Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache an die Delegierten der Bischofskonferenzen für die Beziehungen zum Judentum,* 6. März 1982.

7 Vgl. Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden; *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche,* 24. Juni 1985.

[8] Papst Johannes Paul II., *Ansprache an das Kolloquium über „Die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich"*, 31. Oktober 1997.

[9] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Nostra Aetate*, 4.

[10] Vgl. B. Stasiewski (Hg.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche*, 1933–1945, Bd. I (1933–1934), Mainz 1968, Anhang.

[11] Vgl. L. Volk, *Der Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus* 1930–1934, Mainz 1966, 170–174.

[12] Die Enzyklika trägt das Datum vom 14. März 1937: AAS 29 (1937), 145–167.

[13] *La Documentation Catholique*, 29 (1938), Spalte 1460.

[14] AAS 31 (1939), 413–453.

[15] Ibid. 449.

[16] Bei zahlreichen Gelegenheiten wurde von jüdischen Organisationen und Persönlichkeiten öffentlich die kluge Diplomatie von Papst Pius XII. gewürdigt. So sagte zum Beispiel am 7. September 1945 Dr. Joseph Narhan als Vertreter der italienischen Judenkommission: „Vor allem danken wir dem Pontifex Maximus und den Männern und Frauen in der Kirche, die in Ausführung der Direktiven des Heiligen Vaters die Verfolgten als ihre Brüder anerkannten und uns tatkräftig und selbstlos zu Hilfe eilten, ungeachtet der schrecklichen Gefahren, denen sie ausgesetzt waren." Am 21. September desselben Jahres empfing Pius XII. den Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, Dr. A. Leo Kubowitzki, in einer Audienz, bei der dieser „dem Heiligen Vater im Namen der Vereinigung israelitischer Gemeinden für die Bemühungen der katholischen Kirche um die Juden in ganz Europa während des Krieges aufrichtigen Dank" aussprach. Am Donnerstag, dem 29. November 1945, traf sich der Papst mit rund 80 Repräsentanten jüdischer Flüchtlinge aus zahlreichen Konzentrationslagern in Deutschland. Sie bekundeten, es sei ihnen „eine große Ehre, dem Heiligen Vater persönlich für seine großzügige Hilfe für die Verfolgten während der Zeit des nationalsozialistischen Faschismus danken zu können". Zum Tode von Papst Pius XII. im Jahre 1958 sandte Golda Meir eine ausdrucksvolle Botschaft: „Wir teilen den Schmerz der ganzen Menschheit. Als unser Volk das schreckliche Martyrium erlitt, erhob der Papst seine Stimme für die Opfer. In dieser Zeit wurde unser Leben durch seine Worte bereichert, die große sittliche Wahrheiten klar und deutlich zum Ausdruck brachten und dabei das tägliche Kampfgetöse übertönten. Wir trauern um einen großen Diener des Friedens."

[17] Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache an den neuen Botschafter der Bundesrepublik Deutschland beim Heiligen Stuhl am 8. November 1990*, 2: AAS 83 (1991), 587–588.

[18] *Loc. cit.*, Nr. 4.

[19] Ansprache an die Jüdische Gemeinde in Straßburg am 9. Oktober 1988.

[20] Ansprache von Papst Johannes Paul II. an das Diplomatische Korps am 15. Januar 1994, 9: AAS 86 (1994), 816.

[21] Rede von Papst Johannes Paul II. in der Synagoge in Rom am 13. April 1986, 4: AAS 78 (1986), 1120.

[22] Ansprache von Papst Johannes Paul II. zum Gedächtnis der Shoah am 7. April 1994, 3.

2000 Jahre Christentum – erst seine Anfänge?

„Ich habe die innige Hoffnung, dass ... das Dokument „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah" wirklich dazu beiträgt, die von Missverständnissen und Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit herrührenden Wunden zu heilen. Möge es dabei helfen, dass die Erinnerung ihren unerlässlichen Teil zum Aufbau einer Zukunft beiträgt..."

Aus einem Brief des Papstes Johannes Paul II.

Wenn man wenigstens einige Reaktionen[1] analysiert, die das Dokument der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden hervorgerufen hat, über das der zitierte Auszug aus dem Brief des Heiligen Vaters an den Vorsitzenden dieser Kommission, Kardinal Edward Cassidy, spricht, so kann man den Eindruck gewinnen, dass der Weg bis zum Heilen dieser Wunden, die „von Missverständnissen und Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit herrühren" noch weit ist. Aber wir dürfen nicht von diesem Weg abweichen. Wir müssen auf ihm verbleiben und das Gedächtnis über die „Wurzeln" der Kirche reinigen. Einzig die Reinigung des Gedächtnisses oder das Hinweisen und die Beseitigung des „Unkrauts" des Antijudaismus und seines Nachfolgers – des Antisemitismus – kann als wirksame Arznei die Wunden der Vergangenheit heilen und es ermöglichen, dem Geist des Evangeliums eine glaubwürdigere Zukunft zu geben.

1. Das Bild der Vergangenheit

Eine Schnittstelle in der Betrachtung der Vergangenheit ist die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils, Nostra aetate, Paragraph vier. Der erste Satz dieses vierten Paragraphen stellt fest: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes geistlich mit dem Stamme Abrahams verbunden ist."

Heute ist es eine Binsenweisheit, dass die Lehre der katholischen Kirche, die die Juden und das Judentum betrifft, wie sie auf dem II. Vatikanischen Konzil formuliert wurde, ein Wendepunkt der kirchlichen Lehre war. Wenn wir in dem eben zitierten Konzilsdokument lesen: „Die Heilige Synode gedenkt des Bandes mit dem geistlichen Erbe Abrahams"; wenn wir in ihm – wie eine Ermahnung – die Feststellung finden, dass die Kirche dieses Band „nicht vergessen kann", – denn das würde nämlich bedeuten, die eigene Identität zu vergessen – dann müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass alle vorhergehenden Konzile, außer dem ersten in Jerusalem (vgl. Apg 15, 4–29) nicht an das geistliche Band der Kirche mit den Juden und dem Judentum erinnert haben. Der vierte Paragraph der erwähnten Konzilsdeklaration ist sehr stark in der Bibel verwurzelt. Außer Hinweisen auf Bücher des Alten und Neuen Testamentes (diese letzten Bücher haben die Erinnerung bewahrt) gibt es keinen einzigen Hinweis auf die Lehre früherer Konzile, Päpste, Kirchenväter oder -lehrer. Das heißt, dass es bei der Ausarbeitung des erwähnten Konzilsdokumentes – in 19 Jahrhunderten Kirchengeschichte – keine einzige bedeutende Aussage gibt, die an das geistliche Band erinnert, das Christen mit den Anhängern des Judentums verbindet. Wie kann man so einen Tatbestand erklären?

„Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilsdeklaration ‚Nostra aetate', Nr. 4" (1. Dezember 1974)[2] weisen entsprechend dem Titel des Dokumentes auf den Grund für diese – so scheint es – vollständige Amnesie der Kirche im Hinblick auf ihren Ursprung hin. Gleich zu Beginn, im dritten Satz des ersten Kapitels der „Richtlinien ..." lesen wir: „Obgleich *das Christentum innerhalb der jüdischen Religion entstanden ist und bestimmte Wesenselemente seines Glaubens und seines Kultes von ihr empfangen hat,* ist die Kluft zwischen beiden immer tiefer und weiter geworden, bis hin *zum völligen Verkennen des anderen auf beiden Seiten.*" (Hervorh. v. Verf.).

Die Kluft, die Christen von Juden trennte, vertiefte sich im Verlauf der Geschichte und dies hatte natürlich Einfluss auf die Gestaltung ihrer gegenseitigen Erinnerung, oder besser gesagt deren Deformation. Übrigens war von Anfang an die Wahrnehmung und Beurteilung des Christentums durch das rabbinische Judentum und die Wahrnehmung und Beurteilung des Judentums durch das Christentum verschieden. Die Quelle des Christentums ist natürlich die Lehre Jesu Christi, die zu einem Bruch im Schoß des biblischen Judentums führte. Es scheint jedoch nicht so, dass man diesen Bruch eine Kluft nennen kann. Sie beginnt sich erst deutlich nach der Niederlage des Bar-Kochba-Aufstandes (135 n.Chr.) zu bilden; eine Beschleunigung in ihrer Vertiefung tritt im 4. Jahrhundert nach Christus auf. Erst die Vernichtung der Juden im christlichen Europa im 20. Jahrhundert zeigt die ganze Abgrundtiefe der Kluft, die Christen von Juden trennt und zu einer *fast völligen gegenseitigen Unkenntnis* geführt hat. Eben deswegen sind die Wunden der Vergangenheit so schwer zu heilen. Christ und Jude, die sozusagen in die Vergangenheit schauen, sehen nicht dasselbe.

Übrigens scheint es so, dass die beiden Mittelteile des Dokumentes „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah" keineswegs die „Beziehungen" in der Zukunft erleichtern. So wird im 3. Teil „Die Beziehung zwischen Juden und Christen" zwar ohne Umschweife behauptet, dass die Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und Christen schmerzhaft war, und die Bilanz dieser Beziehungen in einem Zeitraum von 2000 Jahren ist „recht negativ". Aber schon, wenn man zu den konkreten und somit wesentlichen Einzelheiten kommt, fühlt sich ein Jude vielleicht völlig unverstanden. Auch der Durchschnittschrist entnimmt nicht viel. Wie Athene aus dem Kopf des Zeus erscheint im Dokument die Information über irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testaments bezüglich des jüdischen Volkes und seiner angeblichen Schuld, die „vom II. Vatikanischen Konzil in ihrer Gesamtheit entschieden zurückgewiesen" worden seien. Aber woher kommen solche Interpretationen und warum sind sie überhaupt aufgetaucht? Denn sie haben doch die furchtbaren theologischen Irrtümer des Antijudaismus – Quelle und Grundlage für verschiedene Antisemitismen – hervorgebracht. Ähnlich verhält es sich mit dem 4. Teil „Der Antisemitismus der Nazis und die Shoah". In ihm fällt das eindeutige Urteil über Haltungen der Christen zur Zeit des Zweiten Weltkriegs: „Der geistige Widerstand und das konkrete Handeln anderer Christen waren nicht so, wie man es von den Jüngern Christi hätte erwarten können." Shoah ist für den Christen „eine schwere Gewissenslast". Aber wenn dann der – im übrigen vollkommen begründete – tiefe Unterschied zwischen Hitlers heidnischen Quellen des

Judenhasses und dem Antijudaismus der Christen erklärt wird, erscheint zu viel Apologetik. Besonders findet man zu viel Apologetik bei der Würdigung der Haltung von Pius XII. Unbestreitbar werden alle diejenigen Juden, die dank der Bemühungen des Apostolischen Stuhls ihr Leben gerettet haben, vor Gott Zeugen sein für das, was Pius XII. getan hat. Aber die Tatsache, dass in keiner seiner Reden während des Krieges das Wort „Jude" oder „Antisemitismus" gefallen ist, bleibt ebenfalls Zeuge für das, was er leider nicht getan hat!

Zu Beginn habe ich bemerkt, dass für die Heilung der Wunden, die „von Missverständnissen und Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit herrühren", der Weg noch weit ist. Aber von diesem Weg dürfen wir nicht abweichen. Wir müssen auf ihm bleiben und geduldig die Vergangenheit für die Zukunft studieren.

2. Die Reinigung der Erinnerung

Zwar ist der Begriff „Shoah" erst in diesem dritten Dokument aufgetaucht, das von der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden[3] herausgegeben wurde. Es lohnt sich aber, darauf aufmerksam zu machen, dass das, was dieser Begriff bezeichnet, schon die Deklaration des Konzils „Nostra aetate" (Nr. 4) im Sinn hatte. „Der historische Kontext, der die Initiative des Konzils dabei weitgehend bestimmt hat, war die Erinnerung an die Verfolgungen und Massenhinrichtungen von Juden, die in Europa in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg und während des Krieges geschehen sind."[4] In diesem dritten Dokument wird die Shoah zutreffend eines „der größten Dramen unseres Jahrhunderts, ein Ereignis, das uns heute noch trifft" genannt (Teil I). Deutlicher ist, dass sie diesen Platz nicht nur in der Perspektive unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts, (und Jahrtausends) einnimmt, sondern mehr noch in der Perspektive der zweitausendjährigen Kirchengeschichte. An der Reflexion über die Shoah muss sich die Kirche beteiligen, und zwar „wegen ihrer sehr engen geistlichen Verwandtschaft mit dem jüdischen Volk und wegen der nicht vergessenen Ungerechtigkeiten der Vergangenheit" (ebd.). Wenn wir über die sehr engen Bindungen mit dem jüdischen Volk sprechen, reden wir natürlich über die ersten Anfänge der Kirche. Wenn wir vom Unrecht in der Vergangenheit sprechen, meinen wir die zweitausendjährige Kirchengeschichte.

Besonders diese Erinnerung an das Unrecht der Vergangenheit „schmerzt" Christen fortwährend anders als Juden. Das bereits erwähnte Dokument richtet sich vor allem an gläubige Katholiken in der ganzen Welt. Es ist eine Einladung zum Nachdenken für alle Christen, aber es wendet sich auch mit der Bitte an „die jüdischen Freunde ... , uns (Katholiken) mit offenem Herzen anzuhören". Es scheint, dass diese letzte Bitte, die sich an die jüdischen Freunde richtet, bedeutet, dass auch wir sie mit offenem Herzen anhören müssen. Besonders dieser andersartige jüdische Schmerz verpflichtet uns dazu, dass wir uns der Reflexion zuwenden und dass wir unsere Erinnerung reinigen.

Ich mache noch auf zwei Punkte aufmerksam, die ich schon im ersten Teil angedeutet habe und die für die Reinigung der Erinnerung wichtig sind. Ein Punkt betrifft die ferne Vergangenheit, der zweite die Zeit des Krieges und die Haltung der Christen in dieser Zeit.

Wenn wir über die allerersten Anfänge der Kirche sprechen, scheint es unumgänglich, innerjüdische Auseinandersetzungen, die wir im Neuen Testament finden, zu trennen von Auseinandersetzungen zwischen Heidenchristen und Juden. Es ist diese letzte Auseinandersetzung – die heidenchristlich-jüdische –, die eine falsche Interpretation des Neuen Testaments das jüdische Volk betreffend herbeiführt. Nicht das Neue Testament macht alle Juden zu Schuldigen am Tode Jesu Christi; und nicht auf seiner Seite können wir die Meinung von der Verwerfung der Juden oder von der vollständigen Ersetzung Israels durch die Kirche (verus Israel) lesen. Diese schrecklichen Irrtümer entstanden in den Texten Tertullians, Melitons aus Sardes, Justins und anderer Kirchenväter und -lehrer. Die Reinigung der Erinnerung wird einen sehr viel kritischeren Blick auf die ganze Patrologie erfordern.

Und wenn wir die Haltung der Christen in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts beurteilen, ist es gut im Sinn zu haben, dass sie alle – zusammen mit Pius XII. – zur Kirche vor dem Konzil gehören; zu einer Kirche, in der man betete: pro perfidis judeis, und der katholische Priester bei der Taufe eines erwachsenen Juden folgende Worte sprach: Horresce Judaicam perfidiam, resue Hebraica superstitionem.[5] Pius XII. war ein Papst aus der Zeit vor dem Konzil, das scheint Vieles von dem zu erklären, was er für die Juden getan hat und von dem, was er nicht für sie getan hat.

Der französische Dominikaner Bernard Dupuy[6] hat sehr zutreffend bemerkt, dass das größte Verdienst des bereits erwähnten Dokumentes „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah" die Tatsache ist, dass es erschienen ist. In einer Situation, in der Stimmen laut werden, die die Wahrheit über die Judenvernichtung in Frage stellen, spricht die Kirche sehr deutlich zur ganzen Welt: Wir, die Kirche, erinnern uns, diese Tragödie des Bundesvolkes darf man nicht vergessen.

Und noch mehr: Die Shoah scheint eine neue Epoche in der Geschichte des Christentums zu bezeichnen. Der Katechismus der katholischen Kirche lehrt, dass „Heiden nur dann Jesus entdecken können und ihn als Sohn Gottes und Retter der Welt verehren können, wenn sie sich den Juden zuwenden und von ihnen das messianische Versprechen annehmen, das im Alten Testament enthalten ist" (Nr. 528). 2000 Jahre Christentum – mindestens 19 Jahrhunderte – herrschte eine Abwendung von den Juden und dem Judentum.

2000 Jahre Christentum aber sind kaum erst die Anfänge. „Denn tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht" Psalm 90, 4 (vgl. 2 Petr 3,8) .

Romuald Jakub Weksler-Waszkinel
Übersetzung aus dem Polnischen: Gunda Wedelich, Oldenburg

Anm. der Redaktion: Vgl. zum Thema jetzt auch: Klaus Kienzler, Nachdenken über die Shoa (Vatikan 1998). Jüdische Anfragen an das Selbstverständnis der Kirche, in: Theol. Quartalsschrift 180, 2/2000, 115–126 (Lit.).

1 Siehe z.B.: „Sens", Nr. 8/9, 1998 und dort auch Nr. 3, 1999 (diese Zeitschrift wird herausgegeben von *Amitié Judéo-Chrétienne de France*).

2 „Richtlinien und Hinweise ..." ist das erste Dokument, das von der Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden bearbeitet wurde. Diese Kommission hat Papst Paul VI. am 22. Oktober 1974 eingerichtet und sie dem Sekretariat für die Einheit der Christen angegliedert.

3 Das zweite Dokument vom 24. Juni 1985 hat den langen Titel „Anmerkungen zur korrekten Darstellung von Juden und Judentum in Predigt und Katechese innerhalb der römisch-katholischen Kirche."

4 Siehe: „Richtlinien und Hinweise ..." – Einleitung.

5 Vergleiche Rituale Romanum, Romae (Desclée et socii) 1926, S. 34. Dieses Ritual wurde erst 1965 verändert.

6 Vergleiche: Eglise: La Rigeur de l'Aveu, Sens, 8/9, 1998, S. 368–370.

In memoriam Erzbischof Michail Mudjugin

Am 28. Februar dieses Jahres verstarb Erzbischof Michail (Mudjugin) in seiner Heimatstadt St. Petersburg im Alter von 88 Jahren. Dort hatte er zuletzt sehr zurückgezogen im Ruhestand gelebt, durch ein Augenleiden stark behindert. Seit dem Jahre 1967 hat er mit wenigen Ausnahmen an allen theologischen Dialogen seiner Kirche mit der Evangelischen Kirche in Deutschland und seit 1974 mit dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR teilgenommen und fast jedes Mal einen der Vorträge über das jeweilige Thema gehalten. Die Leidenschaft und Gründlichkeit, mit der er die Lehrüberzeugungen seiner Kirche vertrat, waren immer gepaart mit entschiedener, warmherziger, persönlicher Zuwendung. Er vermochte den evangelischen Dialogpartnern seine Kirche gerade durch seine Persönlichkeit zugänglich und lieb zu machen. Ich erinnere mich an einen Moment in der Aussprache über die Bedeutung der Priesterweihe bzw. der Ordination in unseren Kirchen. Auf einmal ging er aus sich heraus und wurde sehr direkt und persönlich. Es war wie das Bekenntnis seines Herzens: ohne die besondere Heiligung, die ihm in der Priesterweihe aus Gnade durch Gott zuteil geworden sei, könne er es überhaupt nicht wagen, den Dienst am Altar Gottes zu tun; er, ein Sünder, aus eigenen Kräften völlig untauglich, ungeeignet, sich dem heiligen Gott zu nahen und seine Heilsgaben zu den Menschen zu bringen; er würde sonst vergehen müssen. Ich wurde an die Berufung des Propheten Jesaja erinnert; und so meinte er es wohl auch. Es hat mich auf mein herkömmliches Ordinationsverständnis nachdenklich gemacht.

Erzbischof Michail hatte zuerst einen weltlichen Beruf. Er war Ingenieur der Wärmetechnik. Er war dann Dozent an einem Institut für Bergbauwesen. Auch hatte er noch vor dem Zweiten Weltkrieg das Institut für Fremdsprachen absolviert.

Er war in einer religiösen Familie aufgewachsen und hat seit Kindestagen an Gott geglaubt und früh davon geträumt, einmal ein Priester zu werden. Schon im Alter von acht Jahren hat er bei den Gottesdiensten geholfen. Im Jahre 1929 kam er in eine Erziehungsanstalt für religiöse Jugendliche. Doch hat er immer am Glauben festgehalten und sich dem allgemein herrschenden, staatlich geförderten Atheismus nicht gebeugt. Auch seine Frau Dagmara war gläubig, von deutscher Abstammung und lutherischen Glaubens. Er wurde mit ihr zeitweilig nach Sibirien ausgewiesen.

Um seiner inneren Berufung zum Priester willen gab er 1958 seinen Lehrstuhl am Bergbau-Institut auf. Als man ihn fragte, was ihn dazu bewogen hätte, lautete seine Antwort: „Meine grenzenlose Liebe zu Jesus Christus". Im Jahre 1964 schloss er das Studium an der Geistlichen Akademie in Leningrad ab, das er als Fernstudent durchlaufen hatte. Er wurde zwei Jahre später zum Bischof geweiht. Seine Frau war 1963 gestorben. Sie hatte ihn auf seinem Weg als Priester in seiner angestammten orthodoxen Kirche bestärkt. Das war für ihn eine Verpflichtung, und er hat ihr dafür zeitlebens eine tiefe Dankbarkeit bewahrt. So wanderte er voll und ganz in die große Tradition dieser Kirche ein und hat dann immer mit Nachdruck eine dogmatisch-grundsätzliche orthodoxe Theologie vertreten.

Er wurde Bischof von Tichwin, lehrte an der Leningrader Geistlichen Akademie Fundamentaltheologie und leitete sie in den sechziger Jahren als deren Rektor. Er wurde sehr bald von dieser Aufgabe abgelöst und in die Diözese von Astrachan und Enotaevka am Kaspischen Meer versetzt. Man kann vermuten, dass staatlichen Stellen sein guter Ruf bei der Leningrader Bildungsschicht ein Dorn im Auge war, unter der er von seinem früheren Beruf sehr viele Bekannte hatte, und dass er sich bei kirchlichen Stellen des Verdachtes erwehren musste, er sei als „Spätberufener" kein richtiger Orthodoxer. Aber das ist nicht zu erweisen. Er kam jedenfalls nach einigen Jahren wieder als Professor an die Geistliche Akademie in Leningrad zurück und versah als Bischof bis zum Ende seiner aktiven Dienstzeit die Diözese von Wologda und Welikij Ustjug in Karelien.

In seinen letzten Lebensjahren nach der politischen Wende in seinem Land hat sich Erzbischof Michail für die Aufgeschlossenheit seiner Kirche gegenüber den modernen Lebensfragen und für eine Erneuerung des Lebens in den Gemeinden in Richtung einer Abkehr von dem herkömmlichen Ritualismus eingesetzt. Zu diesem Zweck hat er noch eine Reihe von Schriften verfasst, die vom christlichen Glauben her in einer lebendigen Sprache zur konstruktiven Auseinandersetzung mit den geistlichen Problemen der neuen Zeit anleiten.

Heinz Joachim Held

Im 75. Jahr nach seiner Gründung will der *Konvent Evangelischer Theologinnen in Deutschland die Gründung eines europaweiten Forums für Theologinnen* vorbereiten. Bei der Jubiläumsversammlung in Hofgeismar im Februar wurde beschlossen, Frauen aus allen Regionen Europas Ende Juli zu einem Treffen nach Bad Boll einzuladen. Ziel sei, erste Schritte auf dem Weg zur Gründung eines interkonfessionellen und möglicherweise interreligiösen europäischen Theologinnenkonvents zu planen.

Walter Klaiber, Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche und Vorsitzender der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, hat sich bei einem epd-Gespräch in Frankfurt/M. für *ein stärkeres Gewicht der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) ausgesprochen.* Die ACK sei nicht die Arbeitsgemeinschaft der kleineren, sondern fast aller christlicher Kirchen. Darin liege eine „unheimliche Chance" und eine „Potenz".

Buddhisten und Zeugen Jehovas sollen künftig in Italien als Religionsgemeinschaften anerkannt werden. Ministerpräsident Massimo D'Alema unterzeichnete mit Vertretern der beiden Gemeinschaften ein entsprechendes Dokument. Demzufolge haben beide Religionsgemeinschaften künftig Anrecht auf freiwillige Abgaben der Steuerzahler, die bislang nur der katholischen Kirche und anderen anerkannten Konfessionen wie den Baptisten und Waldensern zugute kamen.

In Amsterdam ist am 3./4. März (in der Nacht des „Großen Shiva") der *erste hinduistische Tempel der Niederlande* eröffnet worden. Der Radha-Krishna-mandir-Tempel wurde von einer Stiftung vor allem surinamischer Hindus für 900 000 DM erbaut. Die Stiftung setzt sich auch für ein besseres Verständnis der Niederländer für den Hinduismus ein.

In den Niederlanden haben drei muslimische Organisationen beantragt, das *islamische Opferfest als offiziellen Feiertag anzuerkennen.* Auf diese Weise könne das Vertrauen der Muslime in den Staat und die Solidarität in der Gesellschaft gestärkt werden, schreiben die Verbände in einem in Den Haag veröffentlichten Brief an Ministerpräsident Wim Kok. In den Niederlanden leben etwa 700 000 Menschen islamischen Glaubens. Für den Antrag auf Anerkennung als Feiertag haben die Verbände das Opferfest ausgewählt, weil die auch im Alten Testament erwähnte angebotene Opferung des Isaak durch Abraham auch für Juden und Christen bedeutsam sei. Das Fest sei ein Symbol der Verbundenheit. Angestrebt wird aber auch, zum Fest des Fastenbrechens, mit dem der heilige Monat Ramadan zu Ende geht, einen Feiertag einzuführen. In den Niederlanden sind nur christliche Feiertage offiziell anerkannt.

Die Ausländerbeauftrage der Bundesregierung, Marieluise Beck, stellte im Februar in Berlin den neuen Bericht zur Lage der Ausländer in Deutschland vor. Sie zog *eine positive Bilanz der rot-grünen Ausländerpolitik und kündigte neue Initiativen zur Verbesserung der Integration* an. Als Meilenstein für die rechtliche Eingliederung der Ausländer nannte sie das neue Staatsbürgerschafts-

recht. Zur Zeit leben rund 7,34 Millionen Ausländer in Deutschland, das sind 8,9 Prozent der Gesamtbevölkerung.

Der nigerianische Präsident Olusegun Obasanjo hat sich *gegen die Einführung des islamischen Rechts, der Scharia, in Nigeria* gewandt. Er bezweifelte, dass die Scharia mit nigerianischem Recht vereinbar sei. Seit Oktober 1999 haben mehrere Bundesstaaten in Nigeria die Einführung der Scharia beschlossen. Im Staat Zamfara, in dem sich die Mehrheit der Bevölkerung zum Islam bekennt, geschah dies ohne Zwischenfälle. Bei der geplanten Einführung der Scharia im Bundesstaat Kaduna kam es zu blutigen Zusammenstößen zwischen Christen und Muslimen. Dort ist der christliche Bevölkerungsanteil relativ hoch. Die Muslime haben beteuert, dass die Scharia nicht auf Christen angewandt werden soll.

Für *eine verstärkte Mission in Europa* hat sich die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) auf einer fünftägigen Konsultation ausgesprochen, die im März in Bad Herrenalb stattfand. Die Kirchen sollten „ernst machen" mit ihrer ökumenischen Zusammenarbeit, hieß es in einer Abschlussempfehlung. Zur Mission gehöre der gegenseitige Respekt der Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Der KEK gehören mehr als 120 protestantische, anglikanische, orthodoxe und altkatholische Kirchen in fast allen europäischen Ländern an.

Die *Vietnamesische Bischofskonferenz* legte erstmalig seit längerem Zahlen zur katholischen Kirche des Landes vor. Danach gibt es in Vietnam heute 5,08 Mio. Katholiken (7 Prozent der Bevölkerung). Die Zahl der Priester, Ordensleute und Seminaristen ist in den letzten Jahren deutlich angestiegen: 1999 gab es 2 303 Welt- und Ordenspriester, d.h. 300 mehr als 1995, 9 739 Ordensschwestern (35 000 mehr) und 1 036 Seminaristen gegenüber 664 im Jahr 1995. Die Zunahme der Katholiken insgesamt entsprach dem allgemeinen Bevölkerungszuwachs.

Die *bundesweite „Woche der Brüderlichkeit" soll zur Verständigung zwischen Juden und Christen* in Deutschland beitragen. Sie stand in diesem Jahr unter dem Leitwort „Auf drei Säulen ruht die Welt: Wahrheit, Recht, Frieden". Sie wird seit 1951 jeweils im März vom Deutschen Koordinierungs-Rat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit organisiert.

Erstmals in der Geschichte der Kirche hat sich ein Papst mit *einem umfassenden „Mea Culpa" für Fehler und Sünden von Christen in den zurückliegenden 2000 Jahren* entschuldigt. Bei einem Gottesdienst im Petersdom am 12. März beklagte Johannes Paul II. in sieben Vergebungsbitten „Methoden der Intoleranz" von Christen, verurteilte die Spaltungen der Christenheit und bekannte die Sünden von Christen gegen die Juden. Zugleich legte der Papst ein Schuldbekenntnis für Verfehlungen von Christen gegen den Frieden, gegen die Rechte der Völker und für die Achtung gegenüber anderen Religionen und Kulturen ab. „In manchen Zeiten der Geschichte haben die Christen bisweilen Methoden der Intoleranz zugelassen", bekannte der Papst. Sie hätten gegen das „große Gebot der Liebe" verstoßen und damit das „Antlitz der Kirche entstellt".

„Donum vitae", katholische Laienorganisation, eröffnete im saarländischen Homburg Anfang Mai die bundesweit erste Schwangerenberatungsstelle, die die bisherige katholische

Schwangerenberatungsstelle ersetzt. Bis Ende 2001 sollen bundesweit zwischen 100 und 150 Schwangerenberatungsstellen von „Donum vitae" eingerichtet werden.

Eine *Vertrauenskrise im Verhältnis der christlichen Kirchen zueinander weltweit und in Russland* hat das Oberhaupt der Russisch-Orthodoxen Kirche, Patriarch Alexij II., beklagt. Besonders das Auftreten missionarischer evangelischer Gruppen in Russland und seinen Nachbarstaaten trage zu einer Verschärfung der Situation bei. Der katholischen Kirche warf Alexij vor, vor allem in der Westukraine eine „äußerst aggressive Politik" zu betreiben und zu versuchen, das orthodoxe Christentum zu zerschlagen. Die weltweite ökumenische Bewegung befindet sich nach Einschätzung des Patriarchen in einer Krise. Dem Ökumenischen Rat in Genf sei die klare Sicht auf das Ziel, die Einheit der Kirchen abhanden gekommen. Auch habe er keine Vorstellung von Formen und Methoden zur Erreichung dieses Ziels.

Die *evangelische Kirchenprovinz Sachsen und die Thüringische Evangelisch-lutherische Kirche* haben Anfang April weitere Schritte für ihre ab *Januar 2001 geplante Zusammenarbeit* festgelegt. Ein Kooperationsrat aus Vertretern beider Landeskirchen soll eigene Entscheidungsbefugnisse erhalten; den Kirchenleitungen wurde allerdings ein Vetorecht eingeräumt. Der Rat soll übergangsweise bis zur angestrebten Föderation in fünf Jahren eingesetzt werden, den Vorsitz sollen abwechselnd die Bischöfe übernehmen.

In der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers sind *erstmals mehr Frauen als Männer in die Kirchenvorstände* der 1 576 Gemeinden gewählt worden. Der Frauenanteil in den ehrenamtlichen Leitungsgremien beträgt jetzt 53 Prozent, während er bei den Wahlen 1994 noch bei 46 Prozent lag. Die hannoversche Landeskirche ist mit 3,2 Mio Mitgliedern die größte evangelische Landeskirche in Deutschland.

Der UN-Generalsekretär Kofi Annan bekräftigte seine Auffassung, dass *Verletzungen der Menschenrechte nicht länger als eine innere Angelegenheit der Staaten* angesehen werden dürfen. Bei Menschenrechtsverletzungen habe die internationale Gemeinschaft das Recht und die Pflicht, zu intervenieren und den Opfern zu Hilfe zu kommen.

Der neu gewählte Catholica-Beauftragte der VELKD, der bayerische Landesbischof Johannes Friedrich, hat *die Abendmahlsgemeinschaft zwischen katholischer und evangelischer Kirche angemahnt.* „Es ist widersinnig, dass Jesus mit Zöllnern und Sündern Tischgemeinschaft haben konnte, ein römisch-katholischer und lutherischer Bischof es dagegen nicht fertig bringen, gemeinsam das Herrenmahl zu feiern", sagte Friedrich gegenüber den in Hannover erscheinenden VELKD-Informationen.

Zu einem *gemeinsamen Glaubensbekenntnis* sollte nach den Worten des evangelischen Landesbischofs von Baden, Ulrich Fischer, das *erste grenzüberschreitende ökumenische Treffen der Kirchen beiderseits des Rheins am Pfingstmontag 2000* werden. Beteiligt waren die katholische und evangelische Kirche sowie Freikirchen aus den Regionen Elsass und Lothringen, aus Basel, Luxemburg sowie Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und dem Saarland.

Der *94. Deutsche Katholikentag*, der vom 31. Mai bis 4. Juni in Hamburg

stattfand, gilt als Höhepunkt des „Heiligen Jahres 2000" in Deutschland. Er stand unter dem Leitwort „Sein ist die Zeit". Die zahlreichen Programmangebote reichten von Gottesdiensten und Konzerten bis zu Diskussionsrunden, etwa zur Parteienkrise, zur kirchlichen Beratung in Schwangerschaftskonflikten sowie zur Gerechtigkeit im Zusammenhang der Globalisierung. Vorbereitet worden war er in Zusammenarbeit mit der evangelischen Kirche in Hamburg. Das erst nach der deutschen Wiedervereinigung gegründete Hamburger Erzbistum unter Leitung von Erzbischof Ludwig Averkamp erstreckt sich von der Nordseeküste in Schleswig-Holstein bis zur mecklenburgischen Ostseeküste. Auf der ökumenischen Schlussfeier auf dem Rathausmarkt luden Vertreter des Zentralkomitee der deutschen Katholiken und des Deutschen Evangelischen Kirchentages zum Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin ein.

Vom 16. bis 23. Juli wird im Hedwig-Dransfeld-Haus Bendorf die *32. Jüdisch-Christliche Bibelwoche* stattfinden. Im Mittelpunkt der Woche stehen die Bücher Jona und Nahum.

Vom 3. bis 5. November wird in der Missionsakademie in Hamburg die *12. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF)* stattfinden. Das zu behandelnde Thema lautet „Die Pfingstkirchen und die ökumenische Bewegung". Die Pfingstkirchen wachsen vor allem im Süden schneller als jede andere Konfessionsfamilie weltweit. Was sind sie – fruchtbare Bereicherung, Herausforderung, Gefahr? Anmeldung über http://www.aoef.de und über Vera Mielke, e-mail: aoef@bigfoot.com

Das nächste *Europäische Jugendtreffen der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé* soll vom 28. Dezember 2000 bis 1. Januar 2001 in Barcelona stattfinden. Es werden wieder mehrere zehntausend Jugendliche aus allen Teilen Ost- und Westeuropas erwartet.

Zum 200. Geburtstag von *Johann Gerhard Oncken*, dem Begründer des Baptismus in Deutschland, wird sein *lange verschollener Katechismus als Sonderausgabe* veröffentlicht. Der „Kurze Biblische Unterricht" wurde 1998 in der Staatsbibliothek Berlin unter falschem Namen abgelegt gefunden.

Von Personen

Der bayerische Landesbischof *Johannes Friedrich* ist zum neuen Catholica-Beauftragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) berufen worden. Friedrich tritt die Nachfolge von Bischof *Hans Christian Knuth* (Schleswig) an, der im Oktober vergangenen Jahres zum Leitenden Bischof der VELKD gewählt worden war und seitdem beide Ämter in Personalunion führte.

Bertram Stubenrauch beginnt zum 1. März seine Lehrtätigkeit als neuer Ordinarius für Dogmatik und Ökumeni-

sche Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Im November wird der hannoversche Oberlandeskirchenrat *Friedrich Hauschildt* die Nachfolge von Präsident *Friedrich-Otto Scharbau* im Lutherischen Kirchenamt der VELKD in Hannover antreten.

Jörg Haustein, Leiter des Konfessionskundlichen Institutes in Bensheim und Direktor des Evangelischen Bundes wird zum kommenden Sommersemester als Professor für Kirchengeschichte an die Universität des Saarlandes wechseln. Zunächst führt er seine Aufgaben beim Evangelischen Bund kommissarisch weiter.

Christoph Quarch, bisher Redakteur der Zeitschrift „Evangelische Kommentare" (Stuttgart) wurde am 1. Juni neuer Studienleiter des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Fulda. Er trat die Nachfolge von *Konrad von Bonin* an.

Die Diakonin *Denise Wyss* ist zur ersten christkatholischen (altkatholischen) Priesterin der Schweiz geweiht worden. Die Synode der christkatholischen Kirche hatte das Priesteramt nach jahrzehntelangen Diskussionen im vergangenen Jahr auch für Frauen geöffnet. Der Kirche gehören etwa 14 000 Mitglieder an. Die Schweizer christkatholische Kirche ist die vierte Kirche innerhalb der Utrechter Union, eines internationalen Zusammenschlusses der Altkatholiken, die eine Frau zur Priesterin geweiht hat.

Reinhard Thöle, Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim, ist von der Orthodoxen Theologischen Fakultät der Universität Bukarest zum „Honorarprofessor für Ökumenische Theologie" ernannt worden. Als Berater der EKD für die theologischen Dialoge mit der Orthodoxie ist Thöle auch am Bilateralen Theologischen Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche beteiligt, der 1979 begann.

Mit einem Festakt wurde am 22. März in Berlin der bisherige Leiter des Kommissariats der katholischen deutschen Bischöfe, Prälat *Paul Bocklet*, verabschiedet. Sein Nachfolger wurde *Karl Jüsten*, der bisher für die theologische Personalplanung im Bistum Köln verantwortlich war.

Setri Nyomi, der am 2. April sein Amt als neuer Generalsekretär des Reformierten Weltbundes (RWB) angetreten hat, rief die 217 Mitgliedskirchen zum verstärkten Kampf gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeit auf und verwies auf die Schulden der Entwicklungsländer, die untragbar seien. Er ist Nachfolger des tschechischen Theologen *Milan Opočensky* und der erste nicht-europäische Theologe an der Spitze des RWB.

Kristin Bergmann hat am 15. April ihr Amt als neue Leiterin des Frauenreferats der Evangelischen Kirche in Deutschland angetreten.

Konrad von Bonin wird am 1. September sein Amt als Vorstandsvorsitzender des neuen Evangelischen Entwicklungsdienstes in Bonn antreten. Der Evangelische Entwicklungsdienst vereint vier Organisationen. Es sind die Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe in Bonn (EZE), Dienste in Übersee (Stuttgart), der Kirchliche Entwicklungsdienst (Hannover) und das Evangelische Missionswerk in Hamburg. Bei der Mitgliedschaft des Missionswerks gibt es noch Klärungsbedarf. Die Struktur des neuen Entwicklungswerkes soll im Herbst funktionsfähig sein.

Wilfried Neusel, Evangelische Kirche im Rheinland, wurde am 12. März als Oberkirchenrat für Ökumene, Mission und Religionen als Nachfolger von OKR *Jürgen Regul* in sein Amt eingeführt. Neusel war bisher für Mission und Ökumene der südrheinischen Kirchenkreise Altenkirchen, Braunfels, Koblenz, Simmern-Trarbach, Wetzlar und Ried zuständig.

Horst Gloy, früherer Leiter des Pädagogisch-Theologischen Instituts Hamburg, ist neuer Vorsitzender der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Hamburg. Er löst *Siegfried von Kortzfleisch* nach dessen sechsjähriger Amtszeit ab. Von Kortzfleisch wolle sich künftig verstärkt für die Versöhnungsarbeit einsetzen und besonders die Absage an eine christliche Missionierung von Juden vorantreiben. Dem geschäftsführenden Vorstand gehören auch Pfarrer Wilm Sanders für die katholische Kirche und Professor Fritz M. Kath für die jüdische Gemeinde an.

Ulrike Plautz und Frank Kürschner-Pelkmann haben die Redaktion der Zeitschrift „Junge Kirche" übernommen. Die bisherige Verlagsgeschäftsführerin und Redakteurin *Hannelore Matthes* trat in den Ruhestand.

Martin Hein, Kasseler Dekan, ist zum neuen Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck als Nachfolger von Bischof *Christian Zippert* gewählt worden. Er wird am 31. August in sein Amt eingeführt.

Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, ist zum neuen Vorsitzenden des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), einer Einrichtung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), gewählt worden. Er ist Nachfolger des evangelischen Kirchenhistorikers, *Wolfgang Bienert*, Universität Marburg.

Es vollendeten das 65. Lebensjahr:

Eberhardt Renz, Bischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, am 1. Mai;

Christoph Demke, früherer Magdeburger Bischof, leitete den DDR-Kirchenbund bis zu dessen Auflösung im Sommer 1991, am 3. Mai;

das 70. Lebensjahr:

Hildegard Goss-Mayr, Ehrenpräsidentin und langjährige Reisesekretärin des Internationalen Versöhnungsbundes, am 22. Januar;

Gerhard Hoffmann, Pfarrer Dr., bis 1972 Exekutivsekretär des Deutschen Evang. Missions-Rates und von 1972 bis 1975 Sekretär für Evangelisation beim ÖRK, von 1980 bis 1995 Leiter des von ihm entwickelten Fachbereichs Ökumene und Ausländerarbeit des Evangelischen Regionalverbandes Frankfurt/M., Mitglied des Schriftleitungsteams der ÖR, am 30. April;

Theodor Schneider, Professor em. der Katholischen Fakultät der Universität Mainz und ehemaliger Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 22. Mai;

Friedrich Magirius, ehemaliger Leipziger Superintendent, am 26. Juni;

das 75. Lebensjahr:

Hanns-Günther Michel, früherer Hauptgeschäftsführer des Diakonischen Werks Baden, am 18. Februar;

Jaroslav N. Ondra, von 1960 bis Ende des Prager Frühlings Generalsekretär der Christlichen Friedenskonferenz, am 18. März;

das 80. Lebensjahr:

Leo Scheffczyk, emeritierter Professor für Dogmatik an der Theologischen Hochschule in München, Mitglied der geisteswissenschaftlichen Sektion der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, am 21. Februar;

Karl Heinz Schwab, früherer Präsident der bayerischen Landessynode und bis 1987 Inhaber des Lehrstuhls für Bürgerliches Recht in Erlangen, am 22. Februar;

Rudolf Bohren, evangelischer Theologe, der mit seiner Predigtlehre, die er seit Ende der fünfziger bis Ende der achtziger Jahre an den Kirchlichen Hochschulen Wuppertal und Berlin und später an der Universität Heidelberg entwickelte, mehrere Pfarrergenerationen geprägt hat, am 22. März;

Richard von Weizsäcker, ehemaliger Bundespräsident, war auch Kirchentagspräsident, gehörte Synode und Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie dem Zentralausschuss des ÖRK an, am 15. April;

Papst Johannes Paul II., Bischof von Rom, am 18. Mai;

das 85. Lebensjahr:

Christiaan Frederick Beyers Naudé, südafrikanischer Anti-Apartheid-Kämpfer und Theologe, am 10. Mai;

Roger Schutz, Gründer und Prior der ökumenischen Bruderschaft von Taizé, am 12. Mai;

Heinz Zahrnt, Theologe und Schriftsteller, am 31. Mai.

das 90. Lebensjahr:

Herwig Hafa, Berliner Oberkirchenrat i.R., leitete bis zu seinem Ruhestand, die Erziehungskammer der Ostregion der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, am 6. März.

Verstorben sind:

Albrecht Goes, Schriftsteller und Pfarrer, im Alter von 91 Jahren, am 23. Februar;

Eberhard Bethge, bedeutender evangelischer Theologe, einer der letzten Zeugen und Mitwisser um den Widerstandskreis des 20. Juli 1944, dessen Biographie über Bonhoeffer heute als Standardwerk gilt, im Alter von 90 Jahren, am 18. März.

Berthold Tröger, langjähriger Superintendent der Evang.-methodistischen Kirche und von 1971 bis 1976 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (AGCK) in der DDR, im Alter von 80 Jahren, am 5. Mai;

Otto Waack, Professor für Missions- und Religionswissenschaften an den Universitäten Hamburg und Kiel, von 1954 bis 1967 Missionar in Indien in der Jeypore Ev.-Luth. Church, im Alter von 74 Jahren, am 17. Mai.

Joachim Rogge, von 1986 bis 1994 Bischof der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz, im Alter von 70 Jahren, am 5. Juni;

Martin VanElderen, Chefredakteur des Verlagsbüros des Ökumenischen Rates der Kirchen, geschäftsführender Schriftleiter der ÖRK-Zeitschrift „Ecumenical Review", im Alter von 54 Jahren, am 12. Juni.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Mai 2000)

I. Ökumenische Bewegung

Josef Außermair, Die Zukunft der Ökumene. Estland – Historisches Grenzland zwischen Ost und West, KNA-ÖKI 13/00, 14–19;

Kurt Koch, Die Gottesfrage klopft an die ökumenische Türe, Catholica 1/00, 1–13.

II. Aus der römisch-katholischen Kirche

Hans Hermann Henrix, Geste der Umkehr und Bereitschaft zur Erneuerung. Die päpstliche Vergebungsbitte im Verhältnis zum jüdischen Volk und Judentum, KNA-ÖKI 13/00, 5–6;

Johannes Schidelko, Papst Johannes Paul II. besuchte das Heilige Land. Appell zur christlichen Ökumene und zur Versöhnung der Weltreligionen, KNA-ÖKI 14/00, 3–4 ;

Ferdinand R. Gahbauer OSB, Einig im Bekenntnis zu Christus. Altorientalen und römisch-katholische Kirche im Dialog, KNA-ÖKI 14/00, 1–7;

Christoph Böttigheimer, Jubiläumsablaß – ein ökumenisches Ärgernis? StimdZ 3/00, 167–180;

Joachim Wanke, Chancen und Probleme der katholischen Kirche heute in den neuen Bundesländern Deutschlands, Anzeiger für die Seelsorge 5/2000, 206–214;

Dorothea Sattler, Ablass-Streit in neuer Zeit. Beobachtungen zur Wiederbelebung einer alten konfessionellen Kontroverse, Catholica 1/00, 14–38;

Ralf Miggelbrink, Der ökumenisch kontroverse Begriff der Konkupiszenz im theologischen Kontext der Gegenwart, ebd., 39–58;

Thomas Freyer, „Poetologische Theologie?" Notizen aus katholischer Sicht zu einem Theologieverständnis in reformatorischer Tradition, Catholica 1/00, 59–79;

Heribert Hallermann, Ein Pyrrhussieg. Fragen nach dem Ausstieg der katholischen Beratungsstellen, HerKorr 4/00, 209–213;

Gerhard Podskalsky SJ, Okzident und Orient. Faktoren der Trennung – Chancen der Annäherung bzw. Vereinigung, StimdZ 5/00, 337–347.

III. Lebendige Orthodoxie

Wassilios Klein, Orthodoxe in der Diaspora. Zur Tradition der Integration, PastTheol 3/00, 74–86;

Damaskinos Papandreou, Die bleibende Aktualität der Orthodoxen Kirche für die kulturelle Identität Europas, UnSa 1/00, 27–33;

Bishop Kallistos of Diokleia, The Witness of the Orthodox Church, EcRev 1/00, 46–56;

Peter C. Bouteneff, Koinonia and Eucharistic Unity: An Orthodox Response, EcRev 1/00, 72–80.

IV. Theodizee

Johann Baptist Metz, Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an der Grenzen der Moderne. StimdZ 3/00, 147–159;

Ursula Homann, Hiobs Frage und die Unbegreiflichkeit des Leids, ZeichdZ/ LuthMon 3/00, 15–18.

V. Multikulturelles

Ulrich H.J. Körtner, Fremdenangst und Feindesliebe. Theologische Bemerkungen zur Xenophobie, ZeichdZ/ LuthMon 3/00, 6–8;

Norbert Klaes, Der Dialog zwischen Religionen: Konfliktvermeidung und Konfliktförderung, ZfMission 1/00, 77–91.

VI. Liturgie

Fulbert Steffensky, Was ist liturgische Authentizität? PastTheol 3/00, 105–116;

Thomas Hirsch-Hüffell, Praktischer Liturgie-Unterricht, ebd., 117–128.

VII. Weitere interessante Beiträge

K. Rüdiger Durth, Den Glauben feiern. Der Protestantismus und die Frage nach der Kirche, KNA-ÖKI 9/00, 13–15;

Bernhard Casper, Wahrheit und Freiheit. Zeitlose Begriffe oder untauglich für den Weg in die Zukunft, KNA-ÖKI 9/00, 1–8;

Michael Ramminger / Ludger Weckel, In Erinnerung an Erzbischof Oscar Arnulfo Romero – „Eine Stunde der Ehrlichkeit", Junge Kirche 3/00, 140–144;

Christoph Strack, Vielgestaltige Minderheit. Die Christen im Heiligen Land, HerKorr 3/00, 120–124;

Dietrich Korsch, Kulturhermeneutik als Aufgabe der Theologie. Der gegenwärtige Beitrag des Protestantismus zur Kultur als Konsequenz seiner Geschichte, UnSa 1/00, 2–26;

Gottfried Rothermund, Die charismatische Herausforderung, ZfMission 1/00, 38–48;

Theodor Ahrens, Missionen des Dialogs? ebd., 62–76;

Andreas Fincke, „Wir sind kein Teil der Christenheit". Jehovas Zeugen heute, MD der EZW 5/00, 138 ff.

VIII. Dokumentationen

Verlässlichkeit und Verantwortung stärken. Eine Stellungnahme der EKD zur Verbesserung des Rechtsschutzes für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften und zur besonderen Bedeutung und Stellung der Ehe, epd-Dok 9/00;

Zur Situation der Kurden in den vier Staaten Irak, Türkei und Syrien. Lagebericht, Lösungsvorstellungen, die europäische Perspektive: Tagungsbeiträge von Ofteringer, Gürbey, Buro, Bucak und Bank, epd-Dok 13/00;

Uwe-Peter Heidingsfeld, Die evangelischen Kirchen in Deutschland und die epochalen Veränderungen seit 1989. Ein Rückblick, epd-Dok 15/00;

Über die Zukunft der Evangelischen Kirche. Präses Manfred Kock: Mehr gesellschaftliche Verantwortung übernehmen! Bischof Axel Noack: Gehen wir auf die Menschen um uns offen genug zu? epd-Dok 17/00;

Kann man das überhaupt: für die Sünden der Kirche um Vergebung bitten? Vier evangelische Stimmen zu Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte des Papstes (Eberhard Jüngel, Hermann Barth, Robert Leicht und das Konfessionskundliche Institut), epd-Dok 18/00;

Thomas F. Best and Church Union Correspondents, Survey of Church Union Negotiations 1996–199, EvRev 1/00, 3–45.

Neue Bücher

CHRISTLICH-JÜDISCHER DIALOG

Klaus Müller, Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch. Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1999. 553 Seiten. Gb. DM 48,–.

Ein wahrhaft aufregendes Buch, vielleicht gar ein revolutionäres – nämlich dann, wenn es gelänge, das sozialkritische Potential praktisch umzusetzen, das hier in großer Dichte und Stringenz versammelt ist, und so seine gesellschaftspolitische Wirkung zu entfalten. Wenn endlich zusammenwüchse, was zusammengehört: jüdisch-rabbinischer Messianismus und christliche Reich-Gottes-Erwartung – gespeist aus denselben Wurzeln der hebräischen Bibel mit ihren Impulsen für soziale Strukturen –, die Folgen wären umwälzend für unser gegenwärtiges Sozialsystem.

Als Habilitationsschrift am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg begibt sich diese Studie in der Frage nach den theologischen Grundlagen der Diakonie vorbehaltlos in das Gespräch mit den klassischen jüdischen Traditionen sozialer Verantwortung. Erklärte Absicht ist es dabei, das Selbstverständnis der anderen Tradition zum Zuge kommen und sich aussprechen zu lassen: „Hermeneutisch vollzieht sich dabei so etwas wie ein ‚usus legis', bei dem die Tora Israels entlassen wird aus den Fesseln christlichen Immer-schon-Gewussthabens und der Freiheit jüdischen Lebens und Lehrens zurückgegeben wird. Es geht also darum, das nicht-christliche Traditionsgut zu emanzipieren von christlich bereits mitgebrachten Deutungskategorien und Auslegungsmustern" (20).

Durch diese Betonung einer eigenständigen Wertigkeit etwa auch alttestamentlicher Sozialtradition, die nicht erst durch die Instanz des Neuen Testaments und der Kirche begründet und legitimiert wird, ist es dann möglich und auch notwendig, in deren Dimension des Diakonischen etwa „kritisches Potential gegenüber neutestamentlich-kirchlichen Verkürzungen" allererst wahrzunehmen und dann auch geltend zu machen (68). Solchermaßen kommt jüdische Tradition dann nicht in den Blick als Anthologie religiöser und sozialer Exemplifikationen, sondern als Tradition des Gottesvolkes und damit als unverzichtbare Bezugsgröße auch der christlichen Theologie. Von diesem Ansatz her verbieten sich solche leider immer noch nicht überwundene Denkmuster wie die der Antithetik, der Überbietung des Alten durch das Neue oder der israelvergessenen Eklektik. Erst mit diesem Paradigmenwechsel verlässt die Kirche Jesu Christi und des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs den Weg der Theologie einer Enterbung Israels, der verhängnisvollerweise kein Stoppschild kannte, um den Zugang nach Auschwitz zu versperren. Nicht zuletzt wegen des in langer kirchlicher Tradition notorisch verweigerten Diakoniediskurses im Dialog mit dem Judentum ist Diakonie heute „Diakonie nach dem Holocaust" (37).

Zwei Grundbegriffe schälen sich heraus: „gemilut chassadim" ist der Erweis

von Barmherzigkeit im Sinne einer Eröffnung von Lebensmöglichketien um ihrer selbst willen; und „tsedaqa" meint das Tun des Gerechten im Sinne eines verbindlichen und verlässlichen Eintretens für das Lebensrecht des Mitmenschen. Ausgehend von den Befunden in der jüdischen und frühchristlichen Tradition wird der Diakonie zugemutet, sich der Frage nach dem „Recht des Nächsten" zu stellen und jenseits des Spontan-Karitativen im Kraftfeld von Erbarmen und Recht ein „Recht auf Nächstendienst" zu formulieren.

Im Verlauf der Lektüre ist man beeindruckt von der Fülle des Materials, das K. Müller beibringt bei der Entfaltung jüdischer Sozialtraditionen im Hinblick auf praktische Konkretionen des Erweisens von Erbarmen und Recht in talmudischer Zeit und in der rabbinischen Literatur und wie er sie kritisch würdigt im Hinblick auf eine „diakoniewissenschaftliche Vergewisserung" und damit auch auf die Möglichkeit, Impulse aus der jüdischen Tradition fruchtbar zu machen für sozialdiakonisches Handeln in der Gegenwart. Der anschauliche, nahezu rabbinisch anmutende Stil – mit leichtem Hang zu manchmal überbreiter Redundanz – ermöglicht es dem Verfasser, auch komplizierte Sachverhalte spannend zu erhellen. Immer wieder wird dabei deutlich, dass die Zuspitzung der Gerechtigkeit hin auf eine soziale – mit durchaus kosmischen Dimensionen – sich bereits biblisch als eines der Charakteristika des tsedaqa-Begriffes erweist. Meint etwa für die Rabbinen der Erweis von „tsedaqa" und „chäsäd" ein Entsprechungshandeln im Blick auf die kommende Welt, so sind nach dem Kirchenvater Chrysostomos die Christen dem Auftrag Gottes verpflichtet, die Erde zum Himmel zu machen und der christlichen „kainä zoä" darin zum Ausdruck zu verhelfen, „dass den 50 000 Armen Konstantinopels die Güter und Reichtümer der Stadt zugeteilt würden – würden wir damit nicht die Erde zum Himmel machen?!" (403). Nicht gerade, dass hier das Programm von Karl Marx – der fest im Judentum verwurzelt war – mit der „Expropriation der Expropriateure" antizipiert erscheint, aber über die paulinische Demut – nach 1 Tim 6,17 habe Paulus den Reichen nicht befohlen, arm zu werden, sondern nicht stolz zu sein – reicht der Ansatz von Chrysostomos doch hinaus: „Den Bedürftigen mit dem Unsrigen beispringen" – das ist Erbarmen im Zeichen von Gerechtigkeit (438).

Aus der traditionsgeschichtlichen Einbindung des Diakoniebegriffes in solche jüdischen Grundaspekte erwächst der Kirche heute also die Aufgabe, ihre soziale Praxis neu zu profilieren. Die Einsicht, dass Nächstendienst theologisch begründet als Nächstenrecht zu artikulieren ist, weist diakonischer Praxis dabei einen Standort zu zwischen christlicher Gemeinde und sozialstaatlicher Wirklichkeit. Die Umrisse einer „sabbatlichen Diakonie", die Müller in seinem Schlusskapitel skizziert, lassen erahnen, welche systemüberwindenden Ressourcen in dieser Tradition noch verborgen liegen. Eingedenk der biblischen Priorität der Zeit vor dem Raum geht es darum, eine Qualität von Zeit zurückzugewinnen, die mehr ist als Dinglichkeit, Funktionalität und Effizienz. Vom sabbatlichen Gottesrecht her müsste „kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt" heute mehr denn je „Zeugnisdienst und Plädoyer für die heilsame Kategorie der Unterbrechung" sein (494). So wie der

Rhythmus von sieben Tagen keinem Naturprozess, keiner Wachstumsideologie folgt, so legt er sich als transzendente Störung quer zu allen vermeintlich zivilisatorischen Plausibilitäten. Kriterium für die Rationalität der Arbeitsprozesse wäre dann der arbeitende Mensch, für deren Effizienz dann die Erhaltung des Lebens – die Arbeitstage der Woche wären dann um des Sabbats willen da, verstanden als lebenstiftendes Befreiungswerk im umfassenden Sinne .... Dass es in dieser Richtung viel zu tun gibt, das macht dieses dringend nötige Buch unabweisbar deutlich. *Wieland Zademach*

Fritz A. Rothschild (Hg.), Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum. Leo Baeck – Martin Buber – Franz Rosenzweig – Will Herberg – Abraham J. Heschel. Institut Kirche und Judentum, Berlin 1998. 380 Seiten. Gb. DM 39,80.

Eine großartige Einladung zum Dialog

Die christlichen Kirchen kennen drei Modelle, um ihre Beziehung zur jüdischen Mutterreligion zu beschreiben:

1. Die These, die Kirche habe als das „wahre Israel" das jüdische Volk beerbt. Das bedeutete immer auch enterbt. Diese Enterbung wurde als Strafe dafür interpretiert, dass Israel den Messias abgelehnt, ja ermordet habe.

2. Israel wie Kirche sind beide von Gott zu seinen Mitarbeitern berufen, um seinen menschenfreundlichen Willen bekannt zu machen. Ihre Wege werden am Ende der Geschichte von Gott zusammengeführt.

3. Die Kirche beginnt ein neues Kapitel Gottes mit der Menschheit. Dadurch wird als pure Vorgeschichte überholt, was es an afrikanischen, indianischen, asiatischen oder israelitischen Religionen gegeben hat.

In der Geschichte wirksam wurde vor allem das erste Modell, zumindest seit der Zeit, als mit Kaiser Konstantin (ab 313) das Christentum Staatsreligion wurde. Juden wie christliche Ketzer wurden Bürger zweiter Klasse, christliche Regeln hatten die Autorität von Staatsgesetzen. Für das jüdische Volk bedeutete das Verachtung, Verfolgung, Pogrom. Religiös wurde vorbereitet, was die Nazis rassistisch und völkisch begründeten und mörderisch exekutierten. Das zweite Modell der gemeinsamen Hoffnung und Aufgabe lebte in kleinen Minderheiten der Christenheit. Das versteht sich nicht als antijüdisch; es denkt nur, dass die Judenverfolgung ein deutsches Problem sei. Die heutige christliche Geschichte habe verschiedene, gleichberechtigte religiöse Vorgeschichten.

Fritz A. Rothschild, vor der Shoa in die USA aus Deutschland gerettet, jüdischer Religionsphilosoph in New York, oft Gastprofessor in verschiedenen Ländern, kennt die Gewalt der Kirchengeschichte, die zum geringeren Teil Perioden der Duldung kannte. Immer wurde die jüdische Minderheit nach den Gesetzen der christlichen Mehrheit behandelt, auch als die Gesellschaft längst säkularisiert war. Rothschild erinnert mit wichtigen Beispielen an die Erfahrungen der Geschichte, z.B. an die Zwangsdisputationen zwischen Christen und Juden, in der rücksichtslos die Vormachtstellung der christlichen Veranstalter die Fragestellung und das oft tödliche Ende bestimmten. Ein Dialog unter Nachbarn oder wissenschaftlichen Kollegen war selten, vor allem nach den Kreuzzügen.

Als Christ, der die inspirierende Erfahrung gegenwärtiger Begegnungen macht, muss ich an dieser Stelle sagen, dass die erste Aufgabe der Christen in diesem Dialog heute heißt: Selbstreinigung des Christentums in Lehre, Predigt, Unterricht und Alltag von allen Antijudaismen. Dass dieser Dialog erst nach Auschwitz geführt wurde, gehört zu den bitteren Erfahrungen der Geschichte und zu den Gefährdungen der christlichen Glaubwürdigkeit.

Rothschild hilft mit seinem Buch, wichtigen jüdischen Stimmen zuzuhören, und nicht über die Juden, sondern mit ihnen zu sprechen. Allzu lange wurde in der Mehrheitsgesellschaft – trotz des biblischen Bilderverbotes – mit Bildern und Projektionen vom Judentum gearbeitet, anstatt das jüdische Selbstverständnis in seinem großen Reichtum wahrzunehmen und ernst zu nehmen.

Dass aus dieser Neubegegnung nach der Shoa mehr geworden ist, verdankt sich der Arbeit eines *pontifex maximus*, eines Brückenbauers wie Rothschild und der von ihm vorgestellten jüdischen Denker L. Baeck, M. Buber, F. Rosenzweig, W. Herberg, A.J. Heschel.

Die Präsentation der fünf großen Theologen des jüdischen Volkes in diesem Jahrhundert geschieht einmal durch eine historisch wie theologisch informative Einführung von F.A. Rothschild selbst. Sie besticht durch sorgfältig erarbeitete Anmerkungen. Sie sind als Notizen zum Verständnis der fünf Autoren und ihres geschichtlichen Hintergrundes nötig. Ergänzt wird diese Arbeit durch eine präzise Bibliographie, die zum Weiterlesen einlädt. Zum anderen leuchtet die sehr geschickte Auswahl aus den umfangreichen Werken der fünf jüdischen Gelehrten ein. Hier werden Schlüsseltexte zur Diskussion gestellt, die wieder und wieder zu lesen lohnen. Sie sagen ebensoviel aus über jüdisches Selbstverständnis, seine Traditionen und Entfaltungen wie über die Beziehungen zum Christentum. Das Buch ist ein Musterbeispiel dafür, wie dialogisch gelernt werden kann. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung" (Martin Buber). Zum dialogischen Charakter des Buches gehört aber auch, dass Rothschild christliche Gelehrte gewann, ihrerseits in Leben und Werk von Baeck, Buber, Rosenzweig, Herberg und Heschel einzuführen. Liest man das Buch, denkt man neu über eine alte These und ihre Problematik nach. Die These heißt: Das Christentum müsse sich mit dem Judentum befassen. Ohne seine Wurzeln zu kennen, könne es die eigene Identität weder verstehen noch gestalten. Dagegen müsse sich das Judentum nicht mit dem Christentum befassen, es sei denn so, wie es sich mit anderen Religionen befasst. Die erste Hälfte dieser These ist sicher richtig. Sie weist auf eine Asymmetrie hin, die in Bezug auf die gemeinsame Bibel, die Hebräische Bibel besteht. Diese macht den größeren Teil der christlichen Bibel aus. Sie wird nicht nur übereinstimmend gelesen und verstanden, sondern durchaus verschieden. Die Asymmetrie zeigt sich aber auch im Ausspielen von Macht und Normen der Christenheit gegenüber der jüdischen Minderheit. Es ist eine in der Tat singuläre Beziehung einer Tochterreligion zur Mutterreligion.

Aber stimmt auch die zweite Hälfte der These? Rothschild hält die Zeit für gekommen, dass von jüdischer wie von christlicher Seite aus darüber nachgedacht wird, was es bedeutet, dass in hebräischen Kategorien und auch unter

positiver Aufnahme der hebräischen Bibel das Christentum seinen Weg in die Welt nahm. Was bedeuten Gemeinsamkeiten und Unterschiede jetzt, da hoffentlich die Gewalt aus den Beziehungen zwischen beiden ein für alle Mal beendet ist?

Rothschilds Buch lädt ein, anhand der jüdischen und christlichen Texte die doppelte These zu überprüfen. Zur bitteren Realität gehört allerdings, dass die fünf Autoren auf ihre Gedanken zu ihren Lebzeiten kaum eine Antwort von christlichen Kollegen oder aus den Kirchen bekamen. Das gilt zumindest für den deutschen Sprachraum. Es gilt weniger für eine offene Gesellschaft wie die der USA, in der eine andere Tradition religiöser Toleranz praktiziert wird. Das Buch von F.A. Rothschild, das 1990 und 1996 auf Englisch erschien (in New York), liegt jetzt glücklicherweise auch auf Deutsch vor. Das sehr verdienstvolle Institut Kirche und Judentum in Berlin hat es 1998 publiziert. Im englischsprachigen wie im deutschsprachigen Raum liegt damit ein Standardwerk des gelebten und immer neu zu lebenden Dialogs vor. Es kann Juden und Christen „daran erinnern, dass das Leben kein Problem darstellt, das zu lösen ist, sondern eine Aufgabe, die auferlegt ist, und eine Gnade, die geschenkt wurde".

Martin Stöhr

Walter Dietrich, Martin George, Ulrich Luz (Hg.), Antijudaismus – christliche Erblast. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1999. 192 Seiten. Kt. DM 30,90.

Das ansprechende und gut lesbare Taschenbuch enthält die Dokumente einer Vorlesungsreihe, die im Jahr 1998 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern gehalten wurde. Alt- und Neutestamentler, Kirchen- und Dogmengeschichtler, Konfessionskundler und Vertreterinnen der praktischen Theologie kommen in dieser engagierten Auseinandersetzung zu Wort; zwei jüdische Stimmen bestätigen zudem den dialogischen Charakter des Werkes, welcher bereits in der Widmung („Der jüdischen Gemeinde Bern in Verbundenheit") angelegt ist. Einige von den Herausgebern zusammengestellte „Thesen und Einwürfe" zum Thema „Christologie ohne Antijudaismus?" schließen das Buch ab.

Dass eine solche Diskussion „bei uns erst angefangen" (183) habe, wie die Verfasser gegen Ende des Buches im Blick auf die Situation in der Schweiz hervorheben, ist wohl eine gezielte *captatio benevolentiae*. Immerhin sind mittlerweile gut zwei Jahrzehnte vergangen, seit die christlich-jüdische Begegnung im deutschsprachigen Bereich durch Dokumente wie die erste EKD-Studie „Juden und Christen" (1975) oder den Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" (1980) entscheidende neue Impulse erhielt. Ein fragmentarischer Charakter des vorliegenden Werkes zeigt sich jedoch in der Abwesenheit von Beiträgen aus der systematischen Theologie. Wenn tatsächlich die *Christologie* im Zentrum einer ertragbringenden theologischen Auseinandersetzung mit dem christlichen Antijudaismus zu stehen hat (wie die Verfasser in einer ihrer Schlussthesen gegen alle Einwürfe festhalten), dann ist zu seiner Überwindung auch systematisch-theologisch Antwort zu geben auf die Frage: Was bedeuten die in den letzten Jahren wiederentdeckten Analogien

zwischen der Begegnung von Gott und Mensch in der Geschichte Israels und in der Geschichte Jesu Christi konkret für das Gottesverständnis von Christen heute?

Stattdessen wird in mehreren Beiträgen unter Rückbesinnung auf den historischen Punkt des „Auseinandergehens der Wege" (von Juden und Christen) der Versuch unternommen, Antijudaismen in Exegese, feministischer Theologie oder gegenwärtiger Homiletik kritisch zu hinterfragen. Da ist dann auch manch traditioneller Gedanke zu vernehmen. Konnte anderenorts im Verlauf der vergangenen zwei Jahrzehnte beispielsweise eine Art geradezu befreiend projüdischer *relecture* neutestamentlicher Texte initiiert werden, die es ermöglichte, manchen vermeintlichen Antijudaismus im Neuen Testament als Fehldeutung zu dekuvrieren, so wird dem jetzt entgegengehalten: „So sympathisch die Befreiung der neutestamentlichen Texte vom Antijudaismus anmutet, so schwierig dürfte es ... sein, diese Spätdatierung (auf die Ebene der Interpretation) historisch plausibel zu machen." (S. Vollenweider, 50). So bleibt es hier bei der unbefriedigenden Alternative, entweder innerneutestamentliche „Sachkritik" üben oder aber zusammen mit der christlichen Bibel auch eine Portion Antijudaismus tradieren zu müssen.

Zum Erhellendsten des gesamten Bandes gehören demgegenüber zweifelsfrei die beiden Beiträge aus jüdischer Feder. Während der eine (S. Hurwitz) so manche von Christen perpetuierte antijüdische Stereotype in erfrischender Weise schlicht zum Fall für den Psychiater erklärt, nimmt der andere in seiner Darstellung der „jüdische(n) Blicke auf das Christentum" (M. Bollag) eine interessante Horizontverschiebung gegenüber der Rede vom „Auseinandergehen der Wege" vor. Wenn er daran erinnert, dass jede jüdische Perzeption des Christentums stets „im breiten Horizont der Frage (stehe), wie Israel sein Verhältnis zu den Nichtjuden, ‚den Völkern der Welt' definiert" (167), dann bedeutet das doch: Aus jüdischer Perspektive hat es schon immer „zwei Wege", den jüdischen und den gojischen, gegeben. Ob dadurch, dass einmal einige Vertreter des jüdischen sich eng mit denen des gojischen Weges eingelassen haben, auf dem gojischen Weg etwas Neues entstanden ist, welches Stück von ihm in größere Nähe zu demjenigen Weg bringt, den der Gott Israels mit seinem Volk geht, das kann dann Inhalt einer innerjüdischen Diskussion über das Christentum sein. Die sich daraus ergebenden erstaunlichen Perspektiven, die der Autor auf einer Linie von Maimonides bis David Hartman aufzeigt, enthalten möglicherweise mehr Potential für ein jüdisch-christliches Gespräch als jede kritische Rückbesinnung auf das „Auseinandergehen der Wege".

Uwe Gräbe

MISSION

Andreas Feldtkeller u. Theo Sundermeier (Hg.), Mission in pluralistischer Gesellschaft. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1999. 171 Seiten. Kt. DM 29,80.

„Dass Pluralismus und Mission nicht zusammenpassen würden, ist eine geradezu paradoxe Behauptung, wie mit den Beiträgen dieses Bandes gezeigt werden soll" (26). Damit ist die Zielrichtung des Büchleins beschrieben. Es

geht um die Rückgewinnung des Begriffes Mission in einer zeitgemäßen Weise, ohne die negativen Konnotationen des Kolonialismus oder der Vereinnahmung. Mission gehört zum Wesen der Kirche und wird gerade zur Voraussetzung einer pluralistischen Gesellschaft. Als Reaktion der Kirche auf den Pluralismus zeigen die Autoren Alternativen auf zwischen Fundamentalismus / Traditionalismus / Theismus einerseits und Selbstrelativierung / Selbstsäkularisierung andererseits. Gänzlich neue Einsichten darf man freilich nicht erwarten, was nicht nur an der Wiederaufnahme der Hälfte der Texte aus „Evangelische Theologie" (Herbst 1998) liegt (W. Huber, V. Krech, M. Welker). Auch in den anderen Beiträgen (A. Feldtkeller, Th. Sundermeier, H. Wrogemann) taucht weitgehend Bekanntes auf. Die Stärke liegt in der Zusammenstellung und somit leichten Zugänglichkeit von wichtigen Beiträgen aus der gegenwärtigen missionswissenschaftlichen, religionsgeschichtlichen und systematisch-theologischen Diskussion, die zur rechten Zeit die Überlegungen um missionarische Neuaufbrüche der Kirchen in Deutschland befruchten sollen.

Th. Sundermeier fasst die soziologischen Analysen der vergangenen Jahre knapp zusammen (Risikogesellschaft, Erlebnisgesellschaft, Multioptionsgesellschaft), um nach der gesellschaftlichen Zentralfunktion von Religion zu fragen. Gerade die evangelischen Kirchen dürfen „weder den Weg des einfachen Regresses in früher Bewährtes einschlagen – sie verleugnete damit ihre Herkunft als reformatorische Kirche...–, noch kann sie den Weg der billigen Anpassung gehen und einen pluralistischen Glauben propagieren..." (10). In beiden Fällen würde sie ihre Identität aufgeben. Evangelikaler Fundamentalismus einerseits und pluralistische Religionstheologie andererseits sind somit ausgeschlossen. Zur theologischen Bestimmung parallelisiert Vf. anthropologische Grunddimensionen mit ekklesiologischen: die exzentrische Herkunft (das Zentrum liegt außerhalb ihrer selbst), ihr relationales Sein (als Voraussetzung ihrer Kontextualität wie ihrer Einheit) und ihre eschatologische Zielbestimmung. In der Verwirklichung dieser drei Wesensdimensionen gewinne Kirche Teil an der *missio Dei*. Mit den bekannten Termini Konvivenz, Dialog und Zeugnis beschreibt Vf. diese Alternative und bestimmt das Verhältnis dieser zueinander. Kirche muss demnach ihre Identität gerade dann verlieren, wenn introvertierte Pflege des eigenen Wahrheitsbesitzes sie daran hindert, die religiöse Pluralität in den Blick zu nehmen.

Pluralismus ist aber nicht die eigentliche Herausforderung, so A. Feldtkeller. Es ist vielmehr der Traditionsabbruch, der in den vergangenen 40 Jahren (!) von Kirche und Theologie selbst gefördert wurde, da sie die notwendige Spannung zwischen primären Religionserfahrungen und einer missionarischen Religion ständig aufzulösen suchte zugunsten einer säkularisierten Anpassung. Wenn Mission aber im weitesten Sinne definiert werde als „Weitergabe von Leben", dann ist sie ihrem Wesen nach immer auf andere Menschen gerichtet, nicht beschränkt auf die Weitergabe an die in gleicher Tradition stehenden (im Unterschied zu Stammesreligionen). Wichtig bleibt für die soziale Dimension, dass diese Grenzüberschreitung nicht ohne Veränderung für die Gemeinschaft selbst vor

sich geht. Tradierung muss aber auch das Bedürfnis nach Religiosität, als Interpretament des In-der-Welt-Seins, berücksichtigen. In dieser Spannung von sozialer und anthropologischer Dimension ereignet sich Mission und überwindet die Alternative von heilsgeschichtlichem und verheißungsgeschichtlichem Missionsmodell. Feldtkellers Beitrag enthält wohl gegliedert einige wertvolle Hinweise – wenn auch in sehr knapper Form – auf die ökumenische Diskussion, die Religionsgeschichte und die Missionstheologie.

M. Welker plädiert für die bewusste Gestaltung von Pluralismus, denn dieser bereite einen gleichgewichtigen Machtkreislauf. Dazu sei eine besondere Disziplin notwendig, die sich „dem Streben nach Vervollkommnung und Wahrheit – im Willen zur Kommunikation und zum Diskurs" verdankt (63). Pluralismus könne in klaren, wenn auch komplexen und ungewohnten Denkkategorien beschrieben werden als ein Netzwerk von Systemen. Voraussetzung sei freilich eine klare Abgrenzung zu vager Pluralität, die bei vielen Menschen eine Unfähigkeit zur Selbstverortung hervorrufe. Dies wirkt dem missionarischen Auftrag der Kirche entgegen, neben den bereits hemmenden Faktoren: Schuldbewusstsein (als koloniales Erbe), entleerte Religiosität (als Folge eines klassischen bürgerlichen Theismus oder eines neuprotestantischen Glaubens) und ein schwindendes kulturelles Gedächtnis (da Geschichte nicht mehr gemeinsam bewohnt werde). Mission aber sei „nach innen" die Triebkraft zur beständigen Erneuerung; in der Mission „nach außen" müsse das Motiv der Konzentration leitend werden, was Vf. anhand von Lk 10 illustriert.

Zu den unveränderlichen Merkmalen des Pluralismus gehört die „Koexistenz des Widerstreitenden, die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" (H.-J. Höhn), so H. Wrogemann. Auch hier ein Plädoyer für die Aufrechterhaltung der im Pluralismus agierenden Weltanschauungs- und Interessensgruppen, aber in der Weise, dass Positionalitäten erhalten bleiben. Für die Kirche liege diese Position in der konsequenten „Selbstunterscheidung".

Die Beiträge von V. Krech und W. Huber sind gänzlich anderer Art. Aus bekannten Meinungsumfragen schließt Krech unspektakulär: „Religion ist trotz des Bedeutungsverlustes der christlichen Großkirchen interessant..." (91). Vf. rät zur Rückgewinnung religiöser Kompetenz und sein Entwurf einer missionarischen Gemeinde aus soziologischer Perspektive folgt den bekannten Grundvollzügen Liturgie (als Zentrum), Koinonia und Diakonie. Gerade hier wäre womöglich ein vergleichender Blick auf evangelische Freikirchen lohnend gewesen. In Hubers Beitrag findet sich eine Fülle von Anregungen, Zusammenfassungen und Deutungen aus Studien der evangelischen Kirchen in Deutschland auf dem Weg zur missionarischen Kirche. „Ein Zwischenbericht" – so der treffende Untertitel. Dabei wird die besondere Situation des deutschen Kontextes (Ost – West) informierend gewürdigt.

Der abschließende Dokumentationsteil (die Erklärung der Gesamtsynode der Evangelisch-reformierten Kirche „Mission – Ökumene – Partnerschaft", das Grundsatzpapier der Offenen Kirche Elisabethen in Basel, das Arbeitspapier der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg „Wachsen gegen den Trend") ist noch einmal Hinweis

auf die Zielrichtung des Buches: der gegenwärtigen Diskussion um missionarische Neuaufbrüche wichtige Impulse gebündelt zugänglich zu machen.

Fernando Enns

PLURALISTISCHE RELIGIONSTHEOLOGIE

André A. Gerth, Theologie im Angesicht der Religionen. Gavin D'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997. 264 Seiten. Kt. DM 63,–.

John Hicks Entwurf einer „pluralistischen Religionstheologie" (PRT) zählt zu den Konzepten und Themen, die in der systematischen und ökumenischen Theologie des vergangenen Jahrzehnts am intensivsten debattiert wurden. Von welcher theologischen und auch kirchenpolitischen Brisanz dieser Ansatz ist, zeigte sich dabei in der erstaunlichen Polemik, mit der die Auseinandersetzung zuweilen geführt wurde. Die sachliche und präzise Analyse der umstrittenen Thesen, einschließlich ihrer Voraussetzungen und Konsequenzen trat nicht selten dahinter zurück. Eine solche Analyse auf hohem Niveau leistet die am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München (als Lizentiatsarbeit!) verfasste Studie von André Gerth. Wie ihr Seitenstück, die am gleichen Ort entstandene und im gleichen Jahr erschienene Habilitationsschrift von Perry Schmidt-Leukel („Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente") stellt sie eine in ihren analytischen Teilen scharfsinnige und in ihren konstruktiv-argumentativen Teilen kraftvolle Verteidigung der Position Hicks dar. Dabei zielt sie nicht – wie Schmidt-Leukel im 5. Kapitel seines Buches – unmittelbar auf eine Rekonstruktion der PRT, sondern erschließt sie durch die Auseinandersetzung mit Hicks profundestem Kritiker Gavin D'Costa, der wiederum auf Karl Rahners Ansätze zu einer Theologie der Religionen (Lehre vom „anonymen Christentum") zurückgreift und sie ausbaut. Im Aufeinandertreffen von D'Costa und Hick begegnen sich exemplarisch die beiden religionstheologischen Modelle des Inklusivismus und des Pluralismus. Wenn es Gerth auch erklärtermaßen nicht darum geht, eine der beiden Optionen als solche zu verwerfen, sondern nur darum, die beiden Einzelentwürfe Hicks und D'Costas gegeneinander abzuwägen (217), so ist doch unverkennbar, dass er die beiden Autoren als Repräsentanten der genannten Modelle ins Feld führt.

Das Ziel der Untersuchung besteht darin, die Tragkraft der pluralistischen Hypothese angesichts der Kritik D'Costas zu prüfen. Zu diesem Zweck beurteilt der Vf. die von ihm herangezogenen inklusivistischen und pluralistischen Ansätze nach den drei Kriterien der Kohärenz (innere Schlüssigkeit und Widerspruchsfreiheit ihrer Argumentation), der Konsistenz (Übereinstimmung mit nicht-theologischen Daten, wie sie sich etwa aus der Kenntnis der Wirklichkeit der Religionen in Gegenwart und Geschichte ergeben) und der Plausibilität (Evidenz der jeweiligen Erklärung, Wahrscheinlichkeit, dass sie zutrifft).

Im ersten Kapitel stellt Gerth die religionstheologischen Entwürfe Rahners und D'Costas dar, um damit den Kontext auszuleuchten, aus dem D'Costas

Einwände gegen Hick hervorgehen und in dem sie zu verstehen sind. Er arbeitet heraus, wie beide Vertreter der inklusivistischen Option grundsätzlich eine Heilsmöglichkeit in den Religionen – auch ohne expliziten Christusglauben – konzedieren können, wie sie aber andererseits auf einem Superioritätsanspruch des Christentums beharren, denn nur hier eröffne sich heilsstiftender Glaube in einer unüberbietbaren Vollendungsform. Weder diese Annahme noch die Erwartung, dass sich die gesamte Religionsgeschichte im Christusglauben und im Christentum als seine Sozialform erfüllen werde, lassen sich nach Gerth jedoch durch empirische Belege erhärten.

Das zweite Kapitel wertet die Argumente aus, die D'Costa gegen Hicks PRT vorträgt. Dabei schickt er der Darstellung dieser Kritikpunkte jeweils eine konzise Exposition der entsprechenden Lehrstücke Hicks voraus. Auf diese Weise ergibt sich ein skizzenhaftes und doch zusammenhängendes und präzises Bild des „pluralist model" einschließlich der von Hick vorgenommenen Weiterentwicklung von einer theozentrischen („Kopernikanische Wende") zur soteriozentrischen („Kantianische Wende") Version.

Im abschließenden dritten Kapitel führt Gerth die nachgezeichneten Argumentationslinien zusammen und wirft im Blick auf die o.g. drei Kriterien die Frage auf, (1) ob die PRT John Hicks eine rational verantwortbare Hypothese darstelle und (2) ob er durch die Kritik von D'Costa soweit demontiert sei, dass er sich erübrige. Im Blick auf das Konsistenzkriterium kommt er zu dem Ergebnis, dass D'Costas Versuch, Hicks Entwurf innere Widersprüche nachzuweisen, nicht als gelungen angesehen werden könne. Seine Prüfung nach dem Kohärenzkriterium ergibt, dass sich keine der Religionen in besonderer Weise als heilsstiftend hervorgetan hat; daher gibt er der pluralistischen Option in dieser Hinsicht den Vorzug vor der inklusivistischen, die es nicht vermag, ihren Superioritätsanspruch im Blick auf die Wirklichkeit der (christlichen und nicht-christlichen) Religionen zu begründen. Und auch hinsichtlich des Plausibilitätskriteriums kommt der Vf. zu der Auffassung, dass die pluralistische Religionstheologie der inklusivistischen überlegen sei.

Gerths Studie besticht durch die Brillanz ihrer theologischen Analyse und durch die Klarheit und systematische Schärfe ihrer Darstellung. Jeder Kritiker an Hicks Ansatz wird sich mit dieser Kritik an seinem besten Kritiker auseinandersetzen müssen. Doch kann und darf auch nicht übersehen werden, dass der Vf. seinerseits von den Voraussetzungen Hicks ausgeht und diese nicht selbst zum Thema einer kritischen Prüfung macht. Das betrifft

(1) *die Übernahme des aus pluralistischer Perspektive (und auf sie hin) entwickelten religions-theologischen Dreierschemas Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus.* Besonders die Zentralstellung, die dem Superioritätsanspruch bei der Deutung des Inklusivmodells zugemessen wird, erscheint höchst problematisch. Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, dass es auch einen Inklusivismus gibt, der nicht imperialistisch und arrogant ist. Man erreicht ihn dort, wo universale Glaubensaussagen mit dem Bewusstsein verbunden werden, dass es sich dabei nicht um supranaturale Tatsachenwahrheiten handelt, sondern um engagierte Beziehungssprache – was keineswegs

ausschließt, sondern gerade einschließt, dass sie einen kognitiven Fokus hat.

(2) *die Übernahme der für Hick maßgeblichen Kriterien*. Vergleicht man die drei Urteilsmaßstäbe, die Gerth durchweg anlegt, dann zeigt sich, dass das Kohärenzkriterium die für seinen Argumentationsgang letztlich entscheidende Begründungslast trägt. Das Konsistenzkriterium führt nicht zu einem Unterschied in der Beurteilung der beiden gegenübergestellten Entwürfe und das Plausibilitätskriterium hängt unmittelbar vom Kohärenzkriterium ab. Ob diesem – und d.h. dem empirischen Religionsvergleich aber der Status des höchsten Maßstabs zur Beurteilung (religions-)theologischer Konzepte zukommen kann, muss Gegenstand eingehender Vorüberlegungen sein. Darin liegt die Schwäche der ansonsten so beeindruckenden Studie Gerths: dass sie ihre eigenen Vorentscheidungen nicht reflektiert und damit zu leicht vorhersehbaren Ergebnissen kommt.

Auf manche deutschsprachige Leser mag die Art seiner Gedankenführung befremdlich wirken. Das hat seinen Grund darin, dass sie in Form, Inhalt und Methode an die Arbeiten der englischsprachigen analytischen Theologie anschließt: mit eng gestecktem Prüfauftrag unterwirft sie eine präzise rekonstruierte These einer detaillierten Entfaltung und disziplinierten Untersuchung nach genau umrissenen Kriterien. Dabei steht sie in der Tradition der *philosophischen* Theologie (im Gegenüber zur biblischen), was sich in den empirischen und rationalen Normen und Begründungsmustern dokumentiert. Wer demgegenüber „christlich" mit „biblisch" gleichsetzt, wird eine solche Studie nicht mehr als Beitrag zur christlichen Theologie empfinden (so hat man auch über die Theologie Paul Tillichs geurteilt). Damit ist die grundsätzliche Frage berührt, inwiefern Theologie als Wissenschaft allgemeinen philosophischen Rationalitätsstandards zu genügen hat oder ob sie letztlich genuin theologischen Begründungsmustern verpflichtet sein muss, die exklusiv aus der biblischen Überlieferung und der theologischen Tradition gewonnen sind und deren Valenz sich nicht zuerst an ihrer allgemeinen Plausibilität und Diskursfähigkeit entscheidet. Vor einem schnellen Urteil über Gerths Studie sollte sich jeder Kritiker diese Frage vorlegen.

Reinhold Bernhardt

Gerhard Gäde, Viele Religionen – ein Wort Gottes: Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie. Chr. Kaiser Verlag / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998. 404 Seiten. Kt. DM 68,–.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die Habilitationsschrift Gerhard Gädes, die von Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller betreut wurde und im Sommersemester 1997 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen wurde. Thematisch befasst sie sich mit der Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zu anderen Religionen und leistet auf diese Weise einen Beitrag zum interreligiösen Dialog.

Die Arbeit ist in drei Hauptteile untergliedert. Die Teile 1 und 2 enthalten eine ausführliche und kritische Darstellung des pluralistischen Konzeptes John Hicks. Gäde zeigt die Problematik dieses Konzeptes für den interreligiösen Dialog auf und argumentiert, dass Hicks Ansatz weder dem Christentum

noch anderen Religionen gerecht werde. Im dritten Teil der Arbeit versucht der Verfasser, eine alternative Verhältnisbestimmung des Christentums zu anderen Religionen zu entwickeln, die weder dem pluralistischen Ansatz entspricht, noch auf eine der zwei anderen traditionellen Standardpositionen – Exklusivismus oder Inklusivismus – zurückgreifen muss. Stattdessen fordert er ein *relationales Denken*, das die verschiedenen Religionen miteinander in Beziehung setzt, ohne dass es dabei zu Überlegenheitsansprüchen *einer* Religion oder zur Relativierung *aller* Religionen kommt.

Gädes Hauptkritik an Hick liegt in dessen Gottes- und Offenbarungsverständnis begründet. Die Selbstverständlichkeit, mit der Hick die Offenbarung Gottes in der Schöpfung annimmt, widerspreche der göttlichen Transzendenz und reduziere Gott zu einem Teil der immanenten, geschöpflichen Wirklichkeit. Hicks Gottesverständnis sei ein mythologisches und stehe in direktem Gegensatz zum christlichen Gottesverständnis, wonach transzendenter Gott und immanente Schöpfung ontologisch konsequent getrennt gedacht würden. Um realisiert werden zu können, verlange Hicks pluralistisches Konzept eine drastische Relativierung christologischer Glaubensaussagen und in deren Folge die Aufgabe des trinitarischen Gottesverständnisses. Damit, so Gäde, fordere Hick vom Christentum die Abkehr von existentiellen Glaubensaussagen, um den interreligiösen Dialog zu ermöglichen.

Gäde hingegen sieht gerade in der von Hick kritisierten Trinitätslehre den spezifisch christlichen Beitrag für den interreligiösen Dialog. Einzig durch diese Lehre sei es möglich, plausibel von einer Gottesoffenbarung sprechen zu können, ohne den Einwänden der kritischen Vernunft zu unterliegen, die bei einem nicht-christlichen, mythologischen Gottesverständnis greifen. Das Christentum ermögliche es durch diese Lehre auch anderen Religionen, sich plausibel als Wort Gottes ausgeben zu können, und offenbare die Wahrheit in ihren Botschaften, indem sich die christliche Botschaft zu anderen Religionen „hermeneutisch, aufdeckend und erschließend" verhalte (330). Im Christentum sieht Gäde den Schlüssel zum Verständnis anderer Religionen. Diese These erläutert er am Beispiel des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum. Die jüdische Religion sei ein vollwertiger Heilsweg, der zur Erlösung des Menschen, d.h. zur Einheit des Menschen mit Gott führe. Dies wird in der jüdischen Schrift als Bund Gottes mit den Menschen beschrieben. Ein solches Gottesverständnis, so Gäde, unterliege jedoch denselben Einwänden der kritischen Vernunft wie andere mythologische Gottesvorstellungen: Wie kann ein transzendenter Gott sich in der immanenten Schöpfung manifestieren, ohne seine Transzendenz zu verlieren und zu einem Teil der Schöpfung zu werden? Erst das Christentum sei in der Lage, die jüdische Vorstellung eines Bundes zwischen Gott und den Menschen verständlich zu machen und vor der kritischen Vernunft zu rechtfertigen, indem es das trinitarische Gottesverständnis als Erklärung dieses Bundes gebe.

Gädes Arbeit ist ein anregender Beitrag zur Verhältnisbestimmung des Christentums zu anderen Religionen. Der Schwerpunkt des Buches liegt in der sehr ausführlichen und kritischen Darstellung der pluralistischen Reli-

gionstheologie John Hicks. Auch Gädes Versuch einer relationalen Verhältnisbestimmung zwischen den Religionen stellt einen interessanten Ansatz dar. Es ist jedoch fraglich, ob sein Konzept tatsächlich als völlig neuer Ansatz, als ein „vierter Weg" also, gewertet werden darf oder nicht vielmehr eine Kombination aus Inklusivismus und Pluralismus darstellt. Denn er will, dem pluralistischen Ansatz entsprechend, alle Religionen als je eigene und gleichwertige Heilswege verstanden wissen. Doch scheint, wie im Inklusivismus, eine gewisse Überlegenheit des Christentums vorausgesetzt zu werden, wenn dieses als Schlüssel zum wirklichen Verständnis der anderen Religionen gewertet wird. Erhärtet wird dieser Eindruck, wenn Gäde davon spricht, dass Christus „bereits in der Geschichte Israels wirksam" und in anderen Religionen „wie in der Geschichte Israels verborgen anwesend war" (326). Offen bleibt auch die Frage, worin der interreligiöse Dialog in einem solchen Verhältnis zu finden ist. Vielmehr scheint es sich um einen interreligiösen Monolog zu handeln, da das Christentum den anderen Religionen zwar die Trinitätslehre als Schlüssel zu ihrem Verständnis vermittelt und ihnen dadurch die Möglichkeit bietet, sich vor der kritischen Vernunft zu rechtfertigen, selbst jedoch offensichtlich nichts von den anderen Religionen benötigt. Und schließlich muss gefragt werden dürfen, ob die Trinitäts*lehre* tatsächlich rundweg den Einwänden der kritischen Vernunft trotzt, wie Gäde behauptet.

Arne Meyer

CHRISTLICH-MUSLIMISCHER DIALOG

Rudolf Weth (Hg.), Bekenntnis zu dem *einen* Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000. 175 Seiten. Pb. DM 34,–.

Vorliegender Sammelband geht im Kern zurück auf die letztjährige in Erfurt abgehaltene Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie zum Thema „Gott und Gerechtigkeit. Christen und Muslime zwischen Dialog und Mission". Verschiedentlich ergänzt, thematisch angereichert und ausgeweitet geht das Buch über eine bloße Tagungsdokumentation weit hinaus. Es fokussiert die Frage, wie sie sich im Buchtitel widerspiegelt: „Bekenntnis zu dem einen Gott?", d.h. ist es (aus christlicher Sicht) theologisch vertretbar oder gar geboten, von einem gemeinsamen Bekenntnis zu dem einen Gott zu sprechen, ohne das Selbstverständnis der drei Religionen – Judentum, Christentum und Islam – nachhaltig zu beeinflussen? Aufschlussreich für diese Fragestellung sind die Beiträge von Th. Naumann „Ismael – Abrahams verlorener Sohn" (70–89) und B. Klappert „Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen ‚Trialogs' zwischen Juden, Christen und Muslimen" (98–122). Aufgrund seiner erhellenden Exegese einschlägiger Genesis-Stellen der Kapitel 16f und 21 fordert Naumann dazu auf, „die Zuwendung Gottes an den Kreis der verschiedenen Abrahamnachkommen differenziert zu bedenken und neu zu entdecken" (89). Dem versucht Klappert nachzukommen: Er spricht von der „Mehrdimensionalität der Segensverheißungen an Abraham"

(108f) und stellt fest, „dass ein Rückgang auf Abraham bzw. den Gott Abrahams unter Umgehung der anderen Verheißungsadressaten legitimerweise nicht unternommen werden darf… Der Abraham-Segen kann in dieser Mehrdimensionalität nur gemeinsam von Juden, Muslimen und Christen ergriffen … werden (109). Darin sieht er nicht nur die Selbigkeit des Gottes Abrahams im Judentum, Christentum und Islam begründet (117), sondern auch die Anerkennung Muhammads als Gesandten des Gottes Abrahams, habe doch durch ihn, Muhammad, „der Gott Abrahams zu der Abraham-Gemeinschaft der Muslime gesprochen" (117). (Eigener Hinweis: Klapperts Rückbezug auf Martin Luther [101] erinnert bis in die Wortwahl hinein an meine eigenen Ausführungen, ohne dass sie angeführt sind [vgl. „Christentum und Islam", in Islam-Lexikon, Bd. 1. Freiburg 1991, 156 ff]) Demgegenüber verhält sich M. Stöhr „Das Bekenntnis zu dem einen Gott in der Vielfalt der Gottesbilder bei Juden, Christen und Muslimen" (90–97) kritisch zurückhaltend. Seine Anfragen lassen seine Bedenken erkennen, von der Selbigkeit Gottes in den drei Religionen auszugehen. Der Verweis auf den „eschatologischen Vorbehalt" (95), wonach am Ende der Zeiten mit dem gemeinsamen Bekenntnis zu dem einen Gott zu rechnen sei, führt die Diskussion allerdings nicht weiter.

Aus der Fülle der Beiträge – insgesamt 16 – sei noch der von J. Moltmann „Dialog oder Mission?" (36–49) herausgegriffen. Seine Bestandsaufnahme interreligiöser Dialoge fällt nicht gerade ermutigend aus. „Der Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften befriedet den Ist-Zustand" (37) befindet er. Wenn „friedliches Zusammenleben das Ziel des Dialogs ist, hat er … kein höheres Ziel als sich selbst" (41). Dialog also um des Dialogs willen? Weil er den Dialog für eine westliche Kategorie hält, Produkt multireligiöser Gesellschaften, in der Religion zur Privatsache des Einzelnen geworden ist, scheint nach ihm diese Kategorie nicht-christlichen Gesprächspartnern, insbesondere Muslimen, fremd oder gar suspekt zu sein mit der Folge, dass sie sich sog. interreligiösen Dialogen verweigern bzw. sie als Plattform nutzen, ihre Religion ohne jedwede Selbstkritik propagandistisch zu präsentieren (42). Diese Erfahrung ergänzt Moltmann durch eine weitere: Wo Muslime in der Mehrheit sind, ist Dialog tabu; nur wo sie gesellschaftlich eine Minderheit bilden, zeigen sie sich dialoginteressiert, nicht weil sie Interesse am Christentum haben, sondern darin eine Möglichkeit zur eigenen religiösen Selbstdarstellung sehen. Wer im „christlich-islamischen Dialog" engagiert ist, wird diesen Erfahrungswerten nur schwerlich widersprechen können. Somit ist der sog. Dialog über einen monologischen Meinungsaustausch kaum hinausgekommen.

Im zweiten Teil seiner Ausführungen plädiert M. für einen „neuen Missionsbegriff" (44). Er will Mission als „Einladung zum Leben" (44ff) verstanden wissen. „Alles, was in anderen Religionen und Kulturen dem Leben dient, ist gut und muss in die kommende ‚Kultur des Lebens' aufgenommen werden. Alles, was bei uns und anderen das Leben behindert, zerstört oder opfert, ist schlecht und muss als ‚Barbarei des Todes' überwunden werden" (48), so sein Appell. Dieses Humanitätskriterium dann noch pneumatologisch zu überhöhen, ist m.E. nicht nötig. Wenn

„missio" *Sendung* bedeutet, dann betrifft das jeden einzelnen Christen, Zeugnis zu geben von dem, was ihn bewegt, Christ zu sein, und eben nicht Hindu, Buddhist oder Muslim etc. Da aber dieses Zeugnispotential in unseren Breiten mehr und mehr verdunstet, wird auch die „missio" ins Leere laufen.

Es konnten in der vorgegebenen Kürze nur einige Beiträge vorgestellt werden. Die Palette dessen, was der Besprechungsband enthält, ist viel breiter: „Gott und Gerechtigkeit" wird ebenso behandelt wie „Fundamentalismus und Pluralismus"; „Islamischer Religionsunterricht", „Rechtsstellung und Lebenswirklichkeit der Frau im Islam" sowie das Problem der Konversion vom Islam zum Christentum sind weitere Themen, die in diesem Band behandelt werden.

Ludwig Hagemann

EHRFURCHT VOR GOTT – LEITMOTIV INTERRELIGIÖSER ERZIEHUNG?

Eckart Gottwald und Folkert Rickers (Hg.), Ehrfurcht vor Gott und Toleranz – Leitbilder interreligiösen Lernens. Grundsätze der Erziehung im Spannungsfeld multikultureller Beziehungen. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. 142 Seiten. Pb. DM 39,80.

Ehre, Ehrenwort, Ehrenmann, Ehrfurcht – merkwürdig altertümelnde Worte, aber mit politischer Brisanz.

Es gibt nur wenige Worte der deutschen Sprache, in denen hohe Bedeutung und Missbrauch so eng beieinanderliegen. Nicht nur Ehre und Ehrenwort, sondern erst recht Ehrfurcht signalisiert einen Höchstgrad an Achtung, die jedoch den, der solche Achtung leisten soll, schnell zum infantilisierten Objekt werden lässt. Das Wort entstammt einem feudalistischen Jargon (erst bezeugt seit dem 16. Jahrhundert) und deutet auf die unendliche Ferne des Verehrers zum verehrten Objekt hin, nicht zuletzt auf die Machtfülle des verehrten Objekts.

Dass dieses Wort nun im Titel eines Buches über interreligiöse Erziehung erscheint und sich einige Autoren mit ihm explizit auseinandersetzen, irritiert nicht nur, sondern macht auch neugierig.

Der von den Duisburger Religionspädagogen Eckart Gottwald und Folkert Rickers herausgegebene Band geht von einem bislang auch religionspädagogisch kaum beachteten Verfassungsanspruch der nordrhein-westfälischen Landesverfassung (NWLV) aus, dass jegliche, also auch die schulische Erziehung, in der „Ehrfurcht vor Gott" zu geschehen habe.

Angesichts zunehmend multikultureller Lebenssituationen, ungeheurer Traditionsabbrüche, des Verlusts einer religiösen Definitionsmacht der Kirchen, fundamentalistischen und synkretistischen Religionsformen und einer deutlichen Sehnsucht nach Heil in den soap-operas erscheint ein solcher Verfassungssatz fast anachronistisch. Da es sich aber um geltendes Verfassungsrecht handelt, ist gleichwohl nach seiner juristischen und insbesondere religionspädagogischen Bedeutung zu fragen, und zwar mit dem Ziel, ob nicht durch eine solche Formulierung der religiöse, soziale und politische Friede unzumutbar belastet wird. Welchem Gott gilt die Ehrfurchtserziehung, dem Gott Jesu, Jahwe oder Allah, oder gar dem Pantheon der vielen anderen Göt-

ter? Wenn der Staat eine solche Vorgabe macht, stellt sich natürlich schnell das Problem der religiösen Toleranz ein. Kann sich jeder, auch mit gewaltverherrlichenden Gottesbildern, auf diese Verfassungsformel beziehen? Wo sind Grenzen erkennbar, und wie eng müssen sie gezogen sein, damit nicht unter Berufung auf die Ehrfurcht vor Gott z. B. religiös-nationalistische Parolen im erzieherischen Handeln eine eigene Weihe erhalten, nach dem Motto: Gott will es? Konkreter stellt sich die Frage bildungspolitisch. Inwieweit ist die Erziehung zur Ehrfurcht vor Gott in einem Philosophie- oder Ethikunterricht akzeptabel? Werden hier nicht Andersdenkende in höchst undemokratischer Art und Weise religiös vereinnahmt?

Die Autoren dieses Bandes gehen aus unterschiedlichen politischen und wissenschaftlichen Blickwinkeln dezidiert und wohltuend aufklärend an die Erörterung solcher Fragen heran.

Zunächst klären ein Politiker (Hans Frey) und ein Jurist (Jörg Ennuschat) die Absicht der Verfassungsgeber und die politisch-juristische Relevanz der Formel von der Ehrfurcht vor Gott. Zwar binde die Formel die Schule insgesamt und beziehe sich keineswegs nur auf den Religionsunterricht, aber natürlich darf sie weder Schüler noch Lehrer auf ein bestimmtes Gottesbild verpflichten; die Formel soll vielmehr als Ermutigung verstanden werden, seinen Glauben zu leben, ohne jeglichen Missionierungsanspruch. So nachvollziehbar auch die historische Begründung und juristische Argumentation ist, wäre es nicht, schon um vermeidbarer Missverständnisse willen, gerade hinsichtlich einer religiösen Erziehung in der Schule nicht doch sinnvoller, auf eine solch zugespitzte Formulierung zu verzichten? Wenn sich überhaupt die öffentliche Erziehung auf einen transzendenten Bezug hin orientieren will (was ist das überhaupt?), wäre dann nicht ein allen halbwegs akzeptabler Begriff wie Transzendenz um der Sache willen dienlicher? Der Religionspädagoge Eckart Gottwald plädiert, u.a. in Aufnahme des Berger/Luckmann-schen Sinnkonzeptes, für eine solche Lösung: „Die Aufmerksamkeit für die ‚Spuren der Transzendenz' im Alltag führt nicht notwendig zum religiösen Bekenntnis, macht dieses aber als eine durchaus vernünftige und sinnvolle Stimme in der weltanschaulich-religiösen Pluralität plausibel" (121).

Angesichts pluralisierter Sinnorientierungen in der Gesellschaft, die es einem Staat kaum gestatten können, Partei nur für eine religiöse Tradition zu signalisieren, erhält die Reflexion des Toleranzbegriffs einen hohen Stellenwert. Der Band trägt dem insofern Rechnung als sich mehrere Beiträge damit beschäftigen.

Der Philosoph Hartmut Kliemt plädiert vehement gegen eine Re-Sakralisierung der Gesellschaft und hebt mit dem Begriff der Duldsamkeit eine andere in der Verfassung benutzte Formel hervor. In Sachen der Sinn- und Wertorientierung meint „duldsam", „das Forum öffentlicher Meinungsbildung offenzuhalten" (51) und doch wehrhaft dem Missbrauch zu begegnen. Sein Argument gegen die Ehrfurchtsformel, sie sei letztlich auch aus machtpolitischen Gründen durchgesetzt worden, wird man, unter Berücksichtigung einschlägiger Protokolle über die Entstehung des Verfassungstextes, nicht ganz von der Hand weisen können; nicht nur deshalb wird der Philosoph

die Ehrfurchtsformel kaum akzeptieren können, sondern auch nicht, weil sie die weltanschauliche Neutralität des Staates verletzt. „Toleranz als Bürgertugend kann nicht rechtlich verordnet werden", auch nicht durch den Verfassungsrang einer Ehrfurchtsformel, „allenfalls rechtlich gefördert werden", so Kliemt (55). Warum Kliemt aber der erzieherischen Einübung in den philosophischen Diskurs weniger traut als institutioneller Kenntnis der bürgerlichen Rechte und Freiheiten bleibt offen.

Minderheiten ertragen in der Regel den Toleranzgestus der Mehrheiten mehr oder weniger gelassen. Sie sind aber nicht nur das Objekt von Toleranzgewährung, vielmehr wird erwartet, dass sie selbst auch Toleranz üben, mindestens eine Toleranz, die die Auffassung der Mehrheit achtet. Mit diesem Aspekt des Problemfeldes befasst sich Fuad Kandil aus soziologischer und islamischer Perspektive. Er plädiert für ein Toleranzverständnis als allgemeiner „Fähigkeit zur Versöhnung mit dem Pluralismus schlechthin" (70). Auch im Koran sind solche Versöhnungsmöglichkeiten angelegt, Möglichkeiten, die sich u. U. mit der Ehrfurchtsformel der nordrhein-westfälischen Verfassung in Bezug setzen ließen. Letztlich geht es Kandil um die Inbezugsetzung der diversen Normsysteme der Gesellschaft und der Religionen, die auf der Erziehungsebene immer nur ein relatives Geltungsrecht haben. Auch bei Kandil wird damit der Anspruch eines rationalen Diskurses über die Normsysteme, unter Achtung der Würde dieser Systeme, erhoben, wenn es um religiöse oder Werterziehung geht.

Der praktische Theologe Volker Drehsen stellt sich in seinem Beitrag der schon oben gestellten Frage, vor welchem Gott wir Ehrfurcht haben sollen. Die Nivellierung der Kulturen und kulturellen Muster (*soap operas* vermitteln amerikanisch/europäische Sinnkonzepte in die entferntesten Regionen der Welt) führt für Drehsen zu einer Gleichzeitigkeit des Unvereinbaren…, dessen Disparatheit auf eigentümliche Weise verhindert, den „Ausdruck der Erfahrung in herkömmlichen konsistenten und kontinuierlichen Ordnungsmustern oder Sinnmodellen zu finden" (105). Leider beschreibt Drehsen nur die Gefahr, die hier entsteht, dass nämlich das Fremde nur zum „identifikatorischen Spiegelbild der eigenen Sehnsüchte" missbraucht wird und damit das Recht auf Andersheit letztlich nicht toleriert wird, sondern sich Andersheit, das Fremde, synkretistisch auflösen. Diese vorgetragene Befürchtung muss sicher ernst genommen werden. Gleichzeitig muss aber auch gefragt werden, warum so wenig Positives in synkretistischer Patchworkmentalität gesehen wird. Ist es denn ausgemacht, dass sich aus der Begegnung der Weltkulturen und -religionen keine sinnvolle neue Religion herausbilden wird, keine bunte Patchworkdecke, die erfreut und menschenwürdigen Sinn macht? Wenn Drehsen die Kirchen auffordert, weniger in Selbstbehauptung zu verharren, sondern als Institution der Freiheit und des Dialogs aufzutreten, dann ist das ein richtiger Weg. Ob der aber von anderen so mitgegangen wird, verlangt noch viele sog. vertrauensbildende Maßnahmen, sicher nicht nur von den Kirchen, sondern auch von anderen. Ob es aber reicht, Kirche als Institution zu stärken (als Amtskirche? wer sollte das tun?), um den Dialog um die Religion zu begleiten, ist fraglich.

Den Abschluss des Bandes bildet ein Beitrag des Religionspädagogen Folkert Rickers. Er nimmt das Thema praktisch-bildungspolitisch auf. Es geht um das in NRW neu einzurichtende Unterrichtsfach Praktische Philosophie. Rickers übt harsche Kritik an den Einrichtungsmodalitäten und Begründungen für dieses Schulfach, eine pädagogische Begründung liege nicht vor, das Fach gälte als Notlösung. Insbesondere kritisiert Rickers das Kerncurriculum dieses Faches. Christliche Zusammenhänge kommen kaum bzw. falsch in den Blick. Die inhaltliche Kritik, die Rickers leistet, ist berechtigt und nachvollziehbar. Sie spiegelt die Abgrenzungsproblematik, unter die sich die sog. Ersatzfächer gestellt sehen (ähnlich in Niedersachsen das Fach Werte und Normen). Rickers' wohl nicht nur polemisch gemeinte Anfrage an das Philosphiecurriculum, wie es denn mit der Handlungsorientierung dieses Faches bestellt sei, signalisiert eine religionspädagogische Kränkung. Die jeden einzelnen Schüler betreffende Frage: „Was müssen wir tun, wenn…." (137), also die Handlungsaufforderung zu bestimmtem gesellschaftspolitischem Handeln, vermisst Rickers beim Philosophiekonzept. Aber, so wäre rückzufragen, liegen in den mit solchen Fragen verbundenen Ansprüchen an den Einzelnen nicht auch Gefahren, Handlungsorientierung suggestiv und moralisierend umzuwerten (was von Rickers so wohl nicht gemeint ist)? Im Philosophie- und Religionsunterricht sollte es wohl nicht in erster Linie um subjektive Betroffenheit und moralischen Handlungsdruck gehen, sondern eher um Erziehung zur Nachdenklichkeit (auch die kann handlungsorientierend sein). Bei aller Kritik am nordrheinwestfälischen Philosophiekonzept muss eben dies für beide Fächer herausgehoben werden. Es kann in der öffentlichen Schule nicht in erster Linie um Implantierungen und Identifizierungen gehen, sondern um Information, Reflexion und um eine Haltung der (auch skeptischen) Nachdenklichkeit gegenüber jeder Religion. Dies muss erster Anspruch eines Philosophie- und Religionsunterrichts sein.

Beide Fächer, Philosophie- und Religionsunterricht stehen unter dem öffentlichen Anspruch, philosophisch-religiöse Bildung zu garantieren, Sinn- und Wertorientierung zu leisten. Aus der Sicht des Rezensenten wäre das in einem gemeinsam (unter der Mitverantwortung der Kirchen) einzurichtenden Fach eher zu leisten als mit Notlösungen. Die Kritik und Stoßrichtung sollte deshalb weniger auf Konkurrenzlösungen abzielen als auf die Stärkung aller Kräfte, die nach wie vor eine Sinn- und Wertorientierung in einem eigenen Schulfach für unabdingbar halten. Leider wird dieser Gedanke, trotz ähnlicher Ansprüche der nordrhein-westfälischen Denkschrift „Zukunft der Bildung – Zukunft der Schule", in dem Band nicht aufgenommen.

Die vielen Stimmen, die in diesem Band zu Wort kommen, sind übereinstimmend an einer Sicherung der Sinn- und Wertorientierung in der öffentlichen Schule interessiert. Ob die Ehrfurchtsformel wirklich die heterogenen Kräfte unter ihr Dach versammeln kann, wie die Herausgeber in ihrer Einleitung meinen, wird, aufs Ganze gesehen, kaum gelingen.

Der Band von Eckart Gottwald und Folkert Rickers bringt durch seine Beiträge jeden engagierten Religionspädagogen in Diskussionslaune. Das ist

auch ein Vorteil für die Ausbildung von Religionslehrern, in der der Band zur Diskussion um den Religionsunterricht (nicht nur in NRW) gut einsetzbar sein wird. Hier wird auf knappem Raum in überschaubaren Beiträgen viel Grundsätzliches gesagt. Wer allerdings den Titel pragmatisch nimmt und denkt, dass praktische Hinweise zum interreligiösen Lernen im Unterricht oder zum ökumenischen Dialog auf gemeindlich oder kirchlich konkreter Ebene gegeben werden, wird enttäuscht sein. Dass es sich um die Zusammenstellung von Beiträgen eines Symposions handelt, wirkt durch die noch zum Teil zu spürende Vortragsweise durchaus anregend.

Ein Band, dem viele Leser zu wünschen sind. *Jürgen Heumann*

Karlo Meyer, Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht. „Weltreligionen" im deutschen und englischen Religionsunterricht. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. 351 Seiten. Pb. DM 68,–.

Religionsunterricht im Vergleich zwischen England und Deutschland – der Autor kennt beide Länder, da er nach einem westdeutschen Theologiestudium 1994 in Birmingham Pädagogik studiert und sowohl im Unterricht einer Primary – als auch einer Secondary-School ausführlich hospitiert hat. Das vorliegende Buch geht auf die dabei gesammelten und in einer Master-Arbeit zusammengefassten englischen Erfahrungen und eine wissenschaftliche Ausweitung der Thematik in einer Göttinger Dissertation (1998) zurück. Die Ökumenische Theologie und die Religionspädagogik sind auf solche länderspezifisch vergleichenden Untersuchungen angewiesen. Von dieser Arbeit können sie in hohem Maße profitieren, da Meyer gleichermaßen fundiert in die deutschsprachige Diskussion zum konfessionellen Religionsunterricht und seinen Umgang mit „fremden Religionen" einführt, und zwar nicht nur aus evangelischer, sondern auch aus katholischer und religionswissenschaftlicher Perspektive, sodann Spezifika des englischen Religionsunterrichts im Gegenüber zum deutschen herausarbeitet und schließlich einen eigenen Neuansatz vorstellt, der auf die vorgefundene kulturelle Fremdheit zwischen verschiedenen Religionen an einem Ort ebenso eingeht wie auf mögliche Verstehensebenen und auf praktische Folgerungen wie zum Beispiel „Gastlichkeit als Konsequenz christlicher Freiheit" (307).

Meyers Ausgangsfrage, die rund zehn Jahre sein eigenes Studieren und Forschen begleitet hat, zielt darauf, „auf welche Weise fremde religiöse Traditionen in Deutschland und England behandelt werden" (15). Schlüsselbegriff für die gesamte Arbeit lautet: „Zeugnisse", den Meyer in modifizierender Rezeption von Martin Heidegger (Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart 1960) aufgreift. Auf die konkrete Thematik der Fremdreligionen im Religionsunterricht bezogen meint Meyer damit: „Die Rede von ‚religiösen Zeugnissen' soll das bezeichnen, was in der Bandbreite von religiösen Bildern über Plastiken, Texten, Musik und Ritualen bis hin zu religiösen und existentiellen Fragen und Aussagen in den Religionsunterricht Eingang finden kann" (19). Diese spezielle Begrifflichkeit enthält zwei Aspekte: zum einen die Erfahrung *heiliger Wirklichkeit* beim Gebrauch religiöser Zeugnisse und zum anderen deren „*verweisenden Charakter* jenseits

des Gebrauchs" (21). Meyer ist ausdrücklich daran gelegen, nicht nur die Annäherung an fremde Religionen im Religionsunterricht zu reflektieren, sondern die heutige Jugend-Generation, der vielfach die eigene Religion „fremd" geworden ist, religiöse Wirklichkeit und nicht nur Wissensbestände von Religion neu kennenlernen und mit offeneren Augen sehen zu lassen.

Wer dieses umfangreiche und anspruchsvoll geschriebene Buch zur Hand nimmt, kann gleichsam enzyklopädisch viele Themen bearbeitet finden: die neuere Diskussion zum konfessionellen Religionsunterricht, auch im Anschluss an die EKD-Denkschrift von 1994, Reflexionen zum Religionsunterricht in den beiden Ländern und eine Fülle von Anregungen nach dem ökumenischen Lernmerkmal, sich selbst und die eigene (religionspädagogische) Wirklichkeit „mit den Augen der anderen sehen" zu lernen. Der drängenden theologischen und politisch-verfassungsrechtlichen Klärung des Verhältnisses von eigener und fremder Religion im schulischen Unterricht und demzufolge auch der Zukunft von nicht-christlichem (z.B. islamischem) Religionsunterricht hat Meyer einen Dienst erwiesen.

Martin Bröking-Bortfeldt

BEGEGNUNGEN MIT DEM BUDDHISMUS

Horst Georg Pöhlmann, Begegnungen mit dem Buddhismus. Dialoge, Erfahrungen und Grundsatzüberlegungen. Ein Beitrag zum interreligiösen Gespräch. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1998. 182 Seiten. Kt. DM 29,80.

Dogmatiker scheinen es an sich zu haben, sich anderen Religionen zuzuwenden, wenn sie den eigentlichen Teil ihres Lebens- und Lehrwerkes hinter sich haben. So war es bei Tillich, so war es bei Barth. Sie beide meinten am Ende ihres Lebens, es zukünftig ganz anders anfangen zu wollen, hätten sie noch einmal die Chance, von vorne anfangen zu können. Auch H.G. Pöhlmann wendet sich nach seiner Emeritierung den anderen Religionen zu, dem Hinduismus und dem Buddhismus. In dem vorliegenden Band schildert er seine Begegnung mit Buddhisten. Die meisten sind Mönche, teils gelehrt und erfahren im Umgang mit Andersgläubigen. Sie sind sanft und abgeklärt, Begegnungen mit aktivistischen, gar aggressiven Mönchen überraschen den Verf. Er ist halt ein Neuling im Dialog mit dem Buddhismus. Das macht den Reiz des Buches aus. Er gibt seine Gespräche mit den Mönchen wieder, einfach in der Sprache, direkt in den Fragen, sympathisch im Aufnehmen fremden Gedankengutes und immer bemüht, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht. Dass er dabei seinen eigenen christlichen Glauben nicht verleugnet, sondern in das Gespräch einbringt, also aus betroffenem Engagement heraus spricht und schreibt, macht die Lektüre der Gespräche überzeugend. Im Buddhismus nicht bewanderte Leser erfahren viel Wissenswertes über diese Religion.

Der Verf. gibt interreligiöse Dialoge wieder, aber findet hier wirklich ein „interreligiöser Dialog" im eigentlichen Sinne statt, bei dem beide Seiten sich gegenseitig befragen und aufeinander hören? Davon kann keine Rede sein. Offenbar ist dem Verf. entgangen, was die frustrierende Erfahrung vieler zum

Dialog bereitwilliger Christen in ihrer Begegnung mit dem Buddhismus ist, dass von der anderen Seite keine Fragen gestellt werden. Man scheint alles über das Christentum zu wissen. So kommt der christliche Glaube auch auf Seiten der Mönche nur in solcher Verzerrung in den Blick, dass der Christ sich darin nicht wiederfinden kann und seinen Protest anmeldet, oder er wird so verschwommen und inklusivistisch beschrieben, dass er sich in den Umarmungen der Mönche wiederfindet und alle Differenzen im Meer der Liebe verschwinden.

Die Lektüre des Buches hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Einerseits beeindruckt die vorbildliche Offenheit, mit der der Verf. sich dem Buddhismus nähert, die zugleich Festigkeit im eigenen Glauben und Lernbereitschaft signalisiert, andererseits ernüchtert, wie wenig echte Dialog- und Lernbereitschaft auf der anderen Seite zu finden ist. Es ist noch ein langer Weg vor uns, bis ein wirklicher Dialog beginnt.

Theo Sundermeier

FEMINISTISCHE THEOLOGIE

Sung-Hee Lee-Linke (Hg.), Ein Hauch der Kraft Gottes. Weibliche Weisheit in den Weltreligionen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1999. Pb. DM 29,80.

Was ist das Spezifische, das Frauen in Kirche und Theologie einbringen? Eine Antwort auf diese Frage fällt selbst Frauen oft schwer. Zu sehr sind sie noch auf der Suche nach der eigenen spirituellen Identität in einer von Männern geprägten religiösen Kultur.

Die Autorinnen des vorliegenden Buches haben es sich zur Aufgabe gemacht, in den Traditionen der Weltreligionen wie in der religiösen Praxis die Stimmen von Frauen hörbar zu machen. Sie weiten damit den Blick auf universell vergleichbare Elemente weiblicher Lebenskultur: Frauen eint ihre Sozialisation auf den häuslich-mütterlichen Bereich hin, ihre Orientierung auf Beziehung, auf Leben geben, nähren, fördern, schützen und heilen. Entsprechend gestaltet sich weibliche Spiritualität aus dem Ineinander von Körper und Seele, Leib und Geist. Und weibliche Weisheit reift heran im mitschöpferischen Wechselspiel mit dem Gott der Schöpfung. In ihr begegnen wir einer in unserer religiösen Kultur verlorenen Dimension: einer durchaus erotisch geprägten Liebe zu Gott, die lustvolle Energien zu engagiertem Einsatz für das Leben freisetzt.

Eine besondere Stärke des Buches ist seine Verbindung von Wissenschaft und Praxis. Der erste, wissenschaftliche Teil sucht nach Spuren weiblicher Weisheit in den Schriften und Traditionen der Religionen. Im zweiten, biographisch-exemplarischen Teil werden die wissenschaftlichen Ergebnisse durch die „Texte" gegenwärtigen Frauenlebens ergänzt und vertieft. Damit gelingt eine bezeichnende Vererdung von Weisheit: Weibliche Weisheit ist nicht die der Philosophen oder der „großen" Frauen in Geschichte und Gegenwart, sondern es ist die im Alltäglichen gegründete Spiritualität der einfachen Frauen „von nebenan". Wir lernen hier Frauen aus der Tradition und der Gegenwart kennen, die ihr Leben – und die Verantwortung für die ihnen anvertrauten Menschen – mit Lust, Liebe und Verstand meistern.

Das Buch lässt sich als eine Ermutigung lesen, im bewussten Umgang mit den täglichen Herausforderungen die eigene spirituelle Identität zu entdecken und aufzublühen zu einem authentischen Leben, das Wohlbehagen verbreitet – und so segensreich zurückwirkt auf die gemeinsame, ganzheitliche Lebenswirklichkeit von Frauen und Männern, im Privaten wie in der Gesellschaft und in religiösen Gemeinschaften.

Eva-Sibylle Vogel-Mfato

EVANGELISCHER GLAUBE IN DER DIASPORA

Lauri Emilio Wirth, Protestantismus und Kolonialismus in Brasilien. Der evangelische Gemeindeverband in Brasilien. Kontextualität, Ekklesiologie und Institutionalisierung einer deutschen Einwandererkirche in Santa Catarina. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1992. 198 Seiten. Kt. DM 40,–.

Wer sich ein klares Bild von Wegen, Widrigkeiten und Illusionen der Kirchenbildung deutscher Auswanderer evangelischen Glaubens in Südamerika machen will, zu einer Zeit, als es noch keine ökumenische Bewegung gab, greife zu diesem Buch. Es ist aus den Quellen gearbeitet, die vielfach zitiert werden; es ist übersichtlich gegliedert, knapp gehalten und in einer gut lesbaren Sprache geschrieben. Der Verfasser, gebürtiger Brasilianer und Heidelberger Doktorand, heute Professor am Institut für fortgeschrittene theologische Studien der lutherischen und methodistischen Kirche in São Paulo, stellt zum ersten Mal die kirchliche Geschichte der deutschen Einwanderer im südbrasilianischen Bundesstaat Santa Catarina dar. Dabei führt er nicht nur manche bemerkenswerten Beispiele für die bekannte Verbindung von evangelischem Christentum und deutschem nationalem Berufungsbewusstsein in der kirchlichen Diasporapflege im Ausland vor. Er macht zugleich auf die enge Verflechtung dieser kirchlichen Diasporapflege mit den handels- und kolonialpolitischen Interessen des zweiten Deutschen Reiches aufmerksam. Man hegte die verwegene Hoffnung, dass es durch eine zielbewusst gelenkte Auswanderung auf dem Wege der „friedlichen Eroberung" zu einer „deutsch-südbrasilianischen Republik" kommen würde, in der das Deutschtum die Vorherrschaft erringen könnte.

Diese strategischen Ziele in den Köpfen von Politikern, Handelshäusern und Kirchenleuten hatten freilich mit dem tatsächlichen Existenzkampf der Auswanderer und ihrer Gemeinden in der Verlassenheit der Urwaldgebiete Brasiliens nichts zu tun. Ihre konkreten Lebensbedingungen und die damit gegebenen gegenläufigen Interessen und Wertvorstellungen der Siedler kommen in diesem Buch deutlich zur Sprache; ebenso die konkurrierenden kirchlichen Sammlungsbemühungen unter ihnen, die nationalprotestantisch geprägt vom Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin oder konfessionell-lutherisch orientiert vom bayerischen Zweig der Gotteskastenvereine ausgingen; dazu die pietistisch inspirierten Versuche der Basler Missionare und der Herrnhuter Brüdergemeine. Schon um 1930 gab es seitens eines leitenden Pfarrers in Brasilien ein freilich vereinzeltes Plädoyer „für eine in den brasilianischen Kontext eingebettete Kirche, die ihre identitätsbildenden Impulse aus

eben diesem Kontext schöpfen und die in offener ökumenischer Beziehung zu den anderen brasilianischen Kirchen stehen solle" (147). Doch das Modell einer Einwandererkirche, für welche die ethnische und kulturelle Zugehörigkeit zum deutschen Volk und seiner Kultur eine konstitutive Bedeutung hat, behielt die Oberhand, geriet aber spätestens in den dreißiger Jahren mit der entschiedenen Nationalisierungspolitik der brasilianischen Regierung unter dem Diktator Getulio Vargas, die im Ersten Weltkrieg bereits eingesetzt hatte, in eine unlösbare Krise, die nicht zuletzt unter den weltpolitischen Erschütterungen des Zweiten Weltkriegs eine Neuorientierung erzwang.

Bezeichnend ist, dass für den neuen kirchlichen Weg in Santa Catarina kaum theologische Grundsatzüberlegungen, beeinflusst etwa durch den Kirchenkampf in Deutschland, eine Rolle gespielt zu haben scheinen. Die politischen Entwicklungen und gesellschaftlichen Veränderungen in Brasilien waren die entscheidende Nötigung zu einer mühevollen Neubesinnung. Es ist sehr dankenswert, dass der Verfasser dem unkundigen Leser immer wieder sehr hilfreiche Einblicke in die Geschichte Brasiliens gibt, in die er seine vorzügliche kirchengeschichtliche Darstellung einbettet.

Heinz Joachim Held

Bekir Alboğa, Institut für Deutsch-Türkische Integrationsstudien und Interkulturelle Arbeit e.V., Luisenring 28, 68159 Mannheim / PD Dr. Reinhold Bernhardt, Tannenweg 12, 69251 Gaiberg / Prof.Dr. Martin Bröking-Bortfeldt, Nibelungenstr. 64, 50739 Köln / Fernando Enns, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1-3, 69117 Heidelberg / Prof.Dr. Andreas Feldtkeller, Feuerbachstraße 11, 14471 Potsdam / Pastor Dr. Uwe Gräbe, Stettiner Weg 2 a, 26188 Edewecht-Süddorf / Prof.Dr. Ludwig Hagemann, Carolistraße 23, 67067 Ludwigshafen / Bischof i.R. Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Prof.Dr. Jürgen Heumann, Ernst-Barlach-Str. 6, 26129 Oldenburg / Prof.Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Brunnenpfad 37, 68259 Mannheim / Arne Meyer, Universität Oldenburg, FB3, Institut für Evangelische Theologie, Ammerländer Heerstraße 114-118, 26129 Oldenburg / Prof.Dr. Perry Schmidt-Leukel, Faculty of Divinity, University of Glasgow, 4 The Square, UK-Glasgow G12 8QQ / Prof.Dr. Martin Stöhr, Fröbelstraße 10, 61118 Bad Vilbel / Prof.Dr. Theo Sundermeier, Tulpenstraße 30, 74915 Waiblingen / Pfarrerin Dr. Eva-Sibylle Vogel-Mfato, c/o KEK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof.Dr. Romuald Jakub Weksler-Waszkinel, Wienjawaska 6/31 a, PL-20071 Lublin / Pfarrer Dr. Wieland Zademach, Lärchenstraße 5, 90571 Schwaig.

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 / Hannover; 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 am Main (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns, Heidelberg; Dagmar Heller / Genf; Gerhard Hoffmann / Frankfurt am Main; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahm.

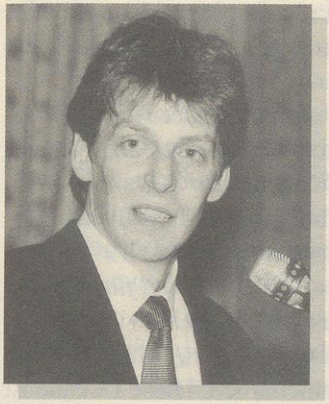
Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 900617, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027-12, 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 50010060) 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: 1.1.2000)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

tägliche Gewalt von rechtsgerichteten Menschen steht in diesen Wochen im Zentrum der deutschen Öffentlichkeit und Medienwelt. Wenn Sie diese Ausgabe der ÖR in Händen halten, können Sie selbst beurteilen, ob dies lediglich ein „Lückenfüller" für das sog. Sommerloch war, oder ob die momentane Bestürzung und Aufregung zu mutigen und unzweideutigen Schritten in verschiedenen Teilen der Gesellschaft führt. Haben wir als Christen und Kirchen hierzu eine genuine Stimme und Position, die unmissverständlich die Solidarität mit Opfern sucht und gleichzeitig die Täter in eine Gemeinschaft zu integrieren trachtet, zu deren Grundwerten die gewaltlose Konfliktbewältigung zählt? Haben wir den Mut, Gewaltbereitschaft auch innerhalb von Kirchen und Gemeinden aufzudecken, nach theologischen Ursachen dafür zu forschen und gewaltfreie Konfliktlösungsmodelle aufzubauen?

Mit der Frage nach Möglichkeiten zur Überwindung von Gewalt tut sich eine Thematik auf, deren Komplexität wohl kaum zu überbieten ist. Einmal gefasste Überzeugungen drohen im nächsten Moment schon wieder zu entgleiten. Die Ambivalenzen sind offenkundig: Gewalt ist existentialer Bestandteil unseres Lebens – und Gewaltverzicht überlebensnotwendig. Gewalt wird es immer geben auf dieser Welt, aber daraus ergibt sich noch kein Argument für ihre Legitimation. Durch Gewalt sterben Menschen, wird ihr Leben aber nicht auch durch Gewalt geschützt? Gewalt produziert Chaos, aber wird durch eine Monopolisierung der Gewalt nicht auch Ordnung erhalten, vor Anarchismus bewahrt? Gewalt verletzt die Würde der

Menschen, oft irreparabel, aber muss die Würde der Menschen zur Not nicht auch durch Gewalt verteidigt werden? Eine enorme Bildungsaufgabe liegt vor uns!

Wir brauchen einen langen Atem, wenn wir uns erneut der Herausforderung stellen, Gewalt in ihren unterschiedlichsten Ursachen zu analysieren, uns ihren Ausprägungen entgegenstellen und Modelle zur Gewaltüberwindung weiter entwickeln wollen. Die Entscheidung der VIII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Harare, Dezember 1998), eine *„Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001–2010). Kirchen für Frieden und Versöhnung"* zu initiieren, spiegelt dieses Bewusstsein wider. Denn damit ist ein weiter Raum geöffnet, der vielen Gemeinden, Initiativen und Gruppen offen steht zur Gestaltung und Zusammenarbeit. Diese Dekade ist ein folgerichtiger Schritt in der Geschichte der ökumenischen Bewegung, die sich auch als Geschichte der Bemühung um Frieden schreiben ließe. Ökumene hat Gewaltüberwindung seit ihren ersten Anfängen zum zentralen Inhalt, getragen von der Überzeugung der Interdependenz des „ganzen bewohnten Erdkreises", des „einen Haushaltes Gottes". Die Kirchen werden erst dann zu glaubwürdigen Zeugen, wenn sie auch untereinander zu Ikonen der Friedensbotschaft werden.

Im Rahmen der bevorstehenden Zentralausschusssitzung des ÖRK zu Beginn des Jahres 2001 soll die Dekade zur Überwindung von Gewalt international eröffnet werden – in Berlin! Ziel der vorliegenden Ausgabe der ÖR ist es daher, zu diesem Neuaufbruch einen Themenfächer auszubreiten, der im neuen „ökumenischen Raum" Platz greifen soll, nicht erschöpfend, sondern anregend. Vieles muss vertieft werden, Neues hinzutreten und Altbekanntes in sich ändernden Kontexten untersucht werden. Die globalisierte Welt stellt einen lebensbestimmenden bzw. für manche Teile der Welt eben exkludierenden Kontext dar, durch den ein neues Koordinatensystem gegeben ist. Der Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, zeigt die besondere Chance der Dekade zur Entwicklung einer Kultur des Friedens und des Dialogs als Antwort auf die bedrohliche Frage, ob denn ein „Kampf der Kulturen" unausweichlich sei? *Wolfram Stierle* fragt nach dem Potential einer Vision der gewaltfreien Kultur für das Leben in der realen Kultur des Marktes und zeigt konkret, in welchen Problemkreisen globalen Wirtschaftens ökumenische Zwischenrufe während der Dekade gefordert sind.

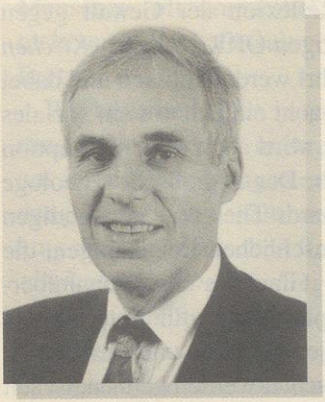
Die neue Dekade baut auf früheren Programmen der Ökumene auf. So zeigt der Beitrag von *Helga Kuhlmann* (Mitglied der vom Rat der EKD

berufenen Kommission zur theologischen Reflexion der Gewalt gegen Frauen), inwiefern ungelöste Anliegen der vorigen ÖRK-Dekade *„Kirchen in Solidarität mit den Frauen"* hier weitergeführt werden müssen und dabei zentrale Theologumena berührt sind. Dass es nicht einfach um ein soziales Programm geht, um Aktivismus und „Events", wird auch in der Rezeption der Grundgedanken von René Girard deutlich. Der katholische Theologe *Ralf Miggelbrink* erläutert, ausgehend von Girards These der notwendigen Gewaltgeprägtheit aller gesellschaftlichen menschlichen Beziehungen, die Interpretationsmöglichkeiten des christlichen Glaubens als Gewaltüberwindung und der sich daraus ergebenden Implikationen für Soteriologie, Christologie und Sündenlehre. Dass Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung nicht getrennt voneinander betrachtet werden können, ist seit dem gleichnamigen *konziliaren Prozess* tief ins Bewusstsein der Ökumene eingeschrieben. Und Kirchen aus dem Süden mahnen bereits jetzt diesen Zusammenhang im Blick auf die neue Dekade an. Informativ stellen *Judy Zimmerman Herr* und *Robert Herr* (beide aus der nordamerikanischen mennonitischen Tradition, einer der „Historischen Friedenskirchen") Entwicklung und Inhalt eines alternativen Gerechtigkeitskonzeptes vor. Hier finden sich auch zahlreiche praktisch erprobte Konfliktlösungsmodelle. Allerdings warnt eine weitere Stimme aus der weltweiten Ökumene vor zu großer Euphorie. *Zur Diskussion* beleuchtet *Tinyiko Sam Maluleke,* Professor für Afrikanische Theologie in Pretoria, die Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission provokativ und anstößig und streicht die Komplexität von Versöhnungsprozessen heraus. Der Beitrag mag zu Reaktionen einladen. – In diesem Zusammenhang sei auch auf den Rezensionsteil verwiesen, in dem u.a. der gekürzte Berichtsband der Kommission besprochen wird („Das Schweigen gebrochen").

Botschaft und *Rahmenkonzept* des ÖRK-Zentralausschusses im *Dokumentations- und Berichtsteil* verdeutlichen Motivation und vorläufige Konzeption der Dekade. Die Resonanz in den deutschen Kirchen ist bisher überaus ermutigend, wie *Jens Dechow* in einem Zwischenstandsbericht zur Vorbereitung zeigt. Dies lässt darauf hoffen, dass die *Dekade zur Überwindung von Gewalt* die Kirchen neu anregt, Friedenstifterinnen zu werden und so auch die Gemeinschaft der christlichen Kirchen untereinander weiter stärken kann.

In diesem Sinne wünsche ich im Namen des Schriftleitungsteams anregende und zu Reaktionen ermunternde Lektüre, Ihr

Fernando Enns



Ist ein „Kampf der Kulturen" unausweichlich?

Zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt im Kontext der Diskussion über Auswirkungen der Globalisierung

VON KONRAD RAISER

I.

Im Sommer 1993 veröffentlichte der amerikanische Politologe Samuel Huntington in der Zeitschrift *Foreign Affairs* einen Aufsatz mit dem Titel *The Clash of Civilizations*. Der Artikel, der eine ungewöhnlich breite Diskussion auslöste, war ein Versuch, die veränderte globale Sicherheitslage und die spezifischen nationalen Interessen der USA nach dem Ende des Kalten Krieges zu analysieren. Drei Jahre später legte Huntington ein Buch zum gleichen Thema vor, das in deutscher Fassung unter dem nicht ganz glücklichen Titel *Der Kampf der Kulturen* zugänglich ist (München 1996). Die zum Teil leidenschaftlich geführte Debatte über die Thesen von Huntington geht unvermindert weiter. Sie ist offenkundig von unmittelbarer Bedeutung für das ökumenische Projekt einer Dekade zur Überwindung von Gewalt.

Inzwischen hat die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 4. November 1998 beschlossen, das Jahr 2001 als Jahr der Vereinten Nationen für einen Dialog zwischen den Zivilisationen bzw. Kulturen zu proklamieren. Der Beschluss geht auf einen von der Konferenz islamischer Staaten unterstützten Vorschlag des iranischen Staatspräsidenten Khatami zurück und versteht sich ausdrücklich als Antwort auf die Prognose von Huntington. Damit wird eine bewusste Schwerpunktsetzung der Vereinten Nationen fortgeführt, die 1995 mit einem Jahr der Toleranz begonnen hatte und in diesem Jahr wieder aufgenommen wird mit einem Internationalen Jahr für die Kultur des Friedens. Zugleich wird der Boden bereitet für die geplante *Internationale Dekade für eine Kultur des Friedens und der*

Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt, auf die auch die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Harare mit ihrem Beschluss zu einer Dekade zur Überwindung von Gewalt ausdrücklich Bezug nahm.

Kürzlich wurde bekannt, dass Papst Johannes Paul II. seine Friedensbotschaft für den Beginn des Jahres 2001 unter das Thema *Dialog der Kulturen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens* stellen will. Ausgehend von der Beobachtung, dass der Prozess der Globalisierung als Gegenbewegung die Verteidigung von kulturellen Identitäten stärkt, will der Papst der Sorge entgegenwirken, dass es zu einem Kampf der Kulturen kommen könne, wo Macht und Herrschaft die einzigen Wertmaßstäbe sind.

Die Frage drängt sich daher auf: Ist der Kampf der Kulturen unausweichlich, und was ergibt sich aus dieser Analyse für den Ansatz, die Planung und Durchführung einer Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt? Beide Fragen – das hat bereits dieser kurze Überblick über die Diskussion gezeigt – hängen aufs engste zusammen mit der Kontroverse über Interpretation und Einschätzung des Prozesses der Globalisierung und seiner Auswirkungen. Dies ist auch der Ausgangspunkt bei Huntington. Entgegen der weit verbreiteten Annahme, dass wir als Folge des Prozesses der Modernisierung und der damit verbundenen weltweiten Ausbreitung westlicher Wertmaßstäbe einer universalen Einheitskultur entgegengehen, versucht Huntington zu zeigen, dass Modernisierung und Verwestlichung keineswegs gleichgerichtete Prozesse sind; dass die Vormachtstellung des Westens im 20. Jahrhundert zurückgehen werde und dass wir schon jetzt eine Wiederbelebung alter kultureller Identitäten erleben, vor allem in den islamischen Ländern und in Asien, die sich durchaus mit Modernisierungsanstrengungen verbinden kann. Huntington sieht die Welt nach 1990 als polyzentrischen Raum von neun Hauptkulturen, deren Beziehungen ein großes Konfliktpotential enthalten. Es ist seine realistische Prognose, dass diese Konflikte im Zusammenprall der Kulturen an die Stelle des früheren Gegensatzes der ideologischen Blöcke treten werden.

Die Frage ist darum, wie diese potentiellen oder schon aktuellen Konflikte bewältigt werden. So deutlich es das Interesse von Huntington ist, die westliche Welt und insbesondere die USA als die wirtschaftliche und militärische Vormacht des Westens auf diese neue Konstellation einer polyzentrischen und multikulturellen Welt vorzubereiten, so wenig hält er selbst den „Kampf", d.h. den gewaltsamen Austrag dieser Konflikte, für unausweichlich. Seiner Analyse ist mit historischen und empirischen Argumenten vielfältig widersprochen worden. Vor allem die idealtypische

Unterscheidung der auf relative Homogenität drängenden großen kulturellen Blöcke unterschätzt die Dynamik kultureller *Interpenetration* und das Entstehen von hybriden Mischkulturen. Seine Schlussfolgerung jedoch, dass wir unausweichlich auf eine multikulturelle Welt zugehen, weil die globale Hegemonie einer Kultur unmöglich sei, ist als eine realistische Einschätzung überzeugend. Für ihn folgt daraus, dass die bewusste Anerkennung einer globalen Multikulturalität eine Grundbedingung für globale Sicherheit ist. Die unterschiedlichen Kulturen der Welt haben, nach seiner Meinung, genügend Gemeinsamkeiten an grundlegenden Wertorientierungen, sodass die Kommunikation zwischen ihnen möglich ist. So plädiert Huntington am Schluss seines Buches für den Aufbau einer internationalen Ordnung auf der Grundlage der Kulturen als sichersten Schutz gegen einen möglichen Weltkrieg. Sein Ansatz ist freilich so sehr auf das Durchspielen möglicher und durchaus gewaltsamer, d.h. militärischer Konfliktszenarien ausgerichtet, dass dieses abschließende Plädoyer den Eindruck einer *self-fulfilling prophecy* in seiner Analyse nicht völlig entkräften kann.

II.

Die Initiativen auf der Ebene der Vereinten Nationen setzen daher folgerichtig an bei der Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen, d.h. nach den Elementen, die einen Dialog und den wechselseitigen Austausch ermöglichen und so dem Drohszenario eines „Kampfes der Kulturen" als wirksame Alternative entgegengesetzt werden können. Die Verfechter dieser Initiativen sehen darin ein „neues Paradigma", das kulturelle Vielfalt nicht als Bedrohung, sondern als Chance für gemeinsames Wachstum versteht. Die Grundidee der Vereinten Nationen selbst ist auf die Anerkennung dieser Vielfalt ausgerichtet; wachsende weltweite Integration und die Herausbildung einer gemeinsamen Grundlage von Wertorientierungen schließt die Bewahrung unterschiedlicher kultureller Identitäten nicht aus. Wirklicher Dialog lebt von der wechselseitigen Anerkennung dieser vielfältigen Kulturen; er zielt auf wechselseitiges Verständnis und wirkt der Neigung entgegen, Andersartigkeit als Bedrohung und damit als Rechtfertigung für gewaltsame Abgrenzung zu interpretieren. Die Förderung eines Dialogs zwischen den Kulturen und Zivilisationen wird so zu einem wichtigen Element in einer Politik der Friedenssicherung nach dem Ende des Kalten Krieges und unter den Bedingungen der Globalisierung.

Diese weit ausgreifende und anspruchsvolle Perspektive lässt sich freilich nicht leicht in ein Aktionsprogramm umsetzen. Zudem sind die Auswirkungen der Globalisierung auf den Bereich der Kulturen bislang alles andere als eindeutig, und der Aufruf zu einer positiven Wertung von kultureller Vielfalt und globaler Multikulturalität läuft angesichts der realen Konflikte leicht ins Leere. Für den Ansatz einer Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt in Parallele zur entsprechenden UN-Dekade ist es jedenfalls eine wichtige Beobachtung, dass die mit dem Ende des Kalten Krieges verstärkt einsetzende Globalisierung zu einer spürbaren Steigerung des Konfliktpotentials beigetragen hat, sodass hin und wieder von einer „Kultur der Gewalt" gesprochen wird. Die Zusammenhänge bedürfen – zumal auf dem Hintergrund der Thesen von Samuel Huntington – einer gründlichen Analyse, die hier nicht geleistet werden kann. Einige Anmerkungen müssen genügen.

Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Harare) hat sich in einer ausführlichen Stellungnahme mit der Herausforderung und den Auswirkungen der Globalisierung befasst und eine Reihe von spezifischen Empfehlungen formuliert („Der Herrschaft widerstehen – das Leben bejahen: die Herausforderung der Globalisierung" in: Gemeinsam auf dem Weg. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare, hg. von Klaus Wilkens, Frankfurt/M. 1999, 343ff). Der Text beginnt mit der Feststellung: „Globalisierung ist eine Realität der modernen Welt – eine unausweichliche Tatsache unseres Lebens. Alle Menschen sind davon betroffen. Die Globalisierung ist nicht nur ein ökonomisches, sondern ebenso ein kulturelles, politisches, ethisches und ökologisches Problem" (a.a.O., 343). Für den Zusammenhang der hier angestellten Überlegungen besteht kein Zweifel, dass sich der Prozess der Globalisierung über den wirtschaftlichen und finanziellen Bereich hinaus vielfältig auswirkt auf die kulturelle Dimension menschlichen Lebens. Dies gilt besonders für die Konsum- und Lebensgewohnheiten und für den Bereich der medialen Kommunikation, vor allem über das weltweite Netz des Satellitenfernsehens. Man spricht von der „Coca Cola" und „McDonald"-Kultur; vor allem die junge Generation ist Adressat und zugleich aktiver Träger der Ausbreitung dieser stark amerikanisch geprägten „Einheitskultur". Huntington stellt die These einer wachsenden kulturellen Homogenisierung in Frage, und sie bedürfte in der Tat gründlicherer empirischer Untersuchungen, um sich als tragfähig zu erweisen. Dennoch ist

kein Zweifel, dass die Auswirkungen der Globalisierung vielerorts in diesem Sinne wahrgenommen werden.

Dies gilt insbesondere für die zusammen mit dem Prozess wirtschaftlicher und finanzieller Globalisierung verbundene Ausbreitung und Durchsetzung von spezifischen Wertmaßstäben, wie z.B. die Wertschätzung individueller Freiheit, den Vorrang materieller Konsumorientierung, die Betonung von Leistung und dem sich Durchsetzen im Wettbewerb um Macht, Einfluss und Anerkennung. Der Prozess der Globalisierung unterwirft immer mehr Bereiche des Lebens der Logik des Marktes und dem Streben nach Wachstum und materiellem Gewinn. Diese impliziten oder auch ausdrücklich proklamierten Wertmaßstäbe höhlen zunehmend die traditionellen kulturellen Werte aus und sind zu einer Bedrohung für den Zusammenhalt von Gesellschaften und Kulturen geworden.

Diese Folgewirkungen der Globalisierung, d.h. das Aufbrechen von gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen und die Marginalisierung bzw. Ausgrenzung von ganzen Bevölkerungsgruppen aufgrund von Armut und fehlender Möglichkeit, sich am wirtschaftlichen Prozess zu beteiligen und zu behaupten, sind oft beschrieben worden und bedürfen hier keiner ausführlichen Darstellung. Wichtig ist jedoch, dass sich im Gegenzug gegen die Tendenz zur Unterwerfung immer weiterer Teile der Welt und des Lebens menschlicher Gesellschaften unter die reine Marktlogik deutlicher Widerstand zu formieren beginnt. So ist der Prozess der Globalisierung entgegen der Prognose, dass sich eine „Einheitskultur" herausbilden werde, zum Auslöser geworden für die Wiederbelebung und oft militante Verteidigung ethnischer, nationaler, kultureller und religiöser Identitäten. Die verschiedenen Formen eines militanten, religiös-politischen Fundamentalismus können als eine Ausprägung des Widerstandes gegen die Globalisierung verstanden werden, der sich freilich durchaus mit Bestrebungen technologischer Modernisierung verbinden kann. Eine andere Form dieses Widerstandes ist der Versuch der Rekonstruktion ethnischer und nationaler Identitäten, vor allem unter Minderheiten, aber auch unter größeren Gruppen von Migranten und Einwanderern. Viele Beobachter stimmen darüber hinaus darin überein, dass der forcierte Prozess der Globalisierung an vielen Orten zu einer Wiederbelebung von Religion geführt hat, um der wachsenden Entfremdung und Sinnentleerung zu begegnen. Vor allem in den kulturellen Kontexten, die den westlichen Prozess der Säkularisierung, d.h. der Unterscheidung zwischen Religion und allgemeiner Kultur, nicht mitvollzogen haben, ist die Behauptung kultureller Iden-

tität unlösbar verbunden mit einer Erneuerung religiöser Traditionen und Sinndeutungen. Das deutlichste Beispiel hierfür bietet der sog. Islamismus, d.h. die Bemühung darum, eine umfassende islamische Kultur im Gegensatz zur sog. westlichen Kultur wiederzubeleben. Ein anderes Indiz ist die zunehmende religiöse Pluralität in traditionell homogenen Kulturen und Gemeinschaften und die Notwendigkeit für die traditionelle Mehrheitsreligion, sich in dieser Auseinandersetzung zu behaupten. So zeigt sich immer deutlicher, dass der Prozess der Globalisierung direkt oder indirekt zur Verstärkung kultureller Vielfalt und Diversifizierung beiträgt.

III.

Diese sich herausbildende Multikulturalität war auch der Kernpunkt der Analyse von Huntington. Aufgrund seines Verständnisses von Kultur als eines integrierten und in sich abgeschlossenen Ganzen von Strukturen, Verhaltensweisen und Werten erscheint Multikulturalität vornehmlich als die Quelle von möglichen Konflikten. So sehr er für eine Anerkennung globaler Multikulturalität als Schutz vor selbstzerstörerischen Konflikten plädiert, so wenig erscheint ihm innerhalb der einzelnen, von ihm herausgearbeiteten kulturellen Kontexte eine echte Multikulturalität als tragfähig. So fragwürdig viele der Thesen von Huntington im einzelnen sowohl theoretisch wie empirisch sein mögen, und dies gilt insbesondere für seinen Begriff von Zivilisation bzw. Kultur, so eindringlich bringen seine Untersuchungen zugleich die Konfliktträchtigkeit einer globalisierten Welt zum Vorschein. Die Konflikte nehmen in der Tat zu, ja sie sind konstitutiv für die Dynamik des Prozesses der Globalisierung. Die Konflikte der Zukunft werden freilich kaum in erster Linie entlang der kulturellen Verwerfungslinien, wie sie Huntington zeichnet, aufbrechen; sie werden sich vielmehr konzentrieren auf die Auseinandersetzungen um Rohstoffe, Energieträger, Land und Wasser. Solche Konflikte müssen nicht, aber sie werden immer häufiger gewaltsam ausgetragen. Dazu trägt die globalisierte Wirtschaft mit den höchst gewinnträchtigen Märkten für Drogen- und Waffenhandel entscheidend bei. Die durchlässig gewordenen Grenzen und die bewusst vorangetriebene Deregulierung haben die Möglichkeiten der Kontrolle durch staatliche und zwischenstaatliche Organe stark eingeschränkt. Ethnisch-nationale bzw. kulturell-religiöse Gegensätze und Spannungen sind in den meisten Fällen nicht der Ursprung gewaltsamer Konflikte, sondern sekundäre Elemente, die von den Konfliktparteien im Interesse der Mobi-

lisierung und Konfliktbereitschaft der jeweiligen Bevölkerung gezielt eingesetzt werden. Huntingtons statischer und weitgehend unhistorischer Begriff von Kultur bzw. Zivilisation führt ihn in seiner Analyse zu einer einseitigen Überbewertung kulturell-religiöser Gegensätze als Hauptquellen potentieller Konflikte.

Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, dass die wachsende kulturelle und religiöse Pluralität in sich nicht stabil ist, sondern sowohl innergesellschaftlich wie zwischen den Gesellschaften und Kulturen ein hohes Konfliktpotential in sich birgt. Sie ruft daher nach einer neuen Form der bewussten Gestaltung der Beziehungen zwischen kulturellen und religiösen Traditionen. Jeder Versuch, die Konflikt- und Gewaltträchtigkeit der globalisierten Welt einzudämmen bzw. zu überwinden, wird ins Leere laufen, solange er sich lediglich auf die Symptome und ihre Abwehr konzentriert. In der globalisierten Welt gilt, was sich als Einsicht in Jahrhunderten der Entwicklung staatlicher Ordnung herausgeschält hat, nämlich dass wirksame Sicherheit in der bloßen Abwehr bzw. Abgrenzung von einem möglichen Konkurrenten oder Gegner nicht zu erreichen ist. Beständige Sicherheit kann es nur gemeinsam zwischen potentiellen Gegnern geben, d.h. sie sind zur Kooperation genötigt. Das Streben nach politischer oder kulturell-religiöser Hegemonie ist letztlich ebenso zum Scheitern verurteilt wie die Versuche globaler wirtschaftlicher Monopolbildung.

Der Versuch der Überwindung oder wenigstens der Eindämmung von Gewalt im Kontext lokaler Gemeinschaften, auf gesamtgesellschaftlicher oder zwischenstaatlicher Ebene muss daher eingebettet sein in die Bemühung um eine neue Grundorientierung, ein „neues Paradigma", eine neue „Kultur", die den Herausforderungen und Auswirkungen der Globalisierung zu begegnen vermag. Wenn es richtig ist, dass der Prozess der Globalisierung gerade nicht eine unausweichliche Homogenität, sondern zunehmende Pluralität zur Folge hat, dann wird die Überwindung von Gewalt nur möglich, wenn es langfristig gelingt, eine globale wie lokale Kultur der Kommunikation und des Dialogs zu entwickeln. In diesem Sinn ist der Aufruf der Vereinten Nationen zu einem Jahr des Dialogs der Kulturen ein entscheidender Schritt in die richtige Richtung. Dieser Schritt ist vorbereitet worden durch vielfältige Bemühungen im Umfeld interreligiöser Begegnung, die sich z.B. in der Erklärung zum Weltethos des Weltparlaments der Religionen 1993 in Chicago niedergeschlagen haben. Die Erklärung baut auf den Untersuchungen von Hans Küng über die gemeinsamen ethischen Grundorientierungen der großen religiösen Traditionen

auf und versucht, daraus einen Rahmen von verbindlichen ethischen Normen für eine globalisierte Welt abzuleiten. Im Zuge der Vorbereitung der diesjährigen Millenniumsvollversammlung der Vereinten Nationen sind weitere ähnliche Versuche unternommen worden, wie z.B. die kürzlich vorgestellte „Erdcharta". Unmittelbar vor der Vollversammlung wird zudem eine „Weltfriedens-Gipfelbegegnung" von führenden Repräsentanten der religiösen Gemeinschaften der Welt stattfinden.

Es ist kein Zweifel, dass der Aufbau einer „Kultur des Dialogs" nur gelingen kann, wenn es gemeinsam akzeptierte Regeln gibt, die die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Partnern – ob Gesellschaften, Kulturen oder Religionen – regeln können. Dialog bedeutet nicht eine Leugnung der Spannungen und möglichen Konflikte zwischen unterschiedlichen kulturell-religiösen oder national-ethnischen Identitäten. Der Dialog will diese Gegensätzlichkeit in eine konstruktive Wechselseitigkeit überführen und so für beide bzw. alle Partner zur Erweiterung ihrer Identität beitragen. Wenn daher von einer „Kultur" des Dialogs, des Friedens und der Gewaltlosigkeit gesprochen wird, dann handelt es sich nicht um den verdichteten Begriff einer ganzheitlichen Kultur, deren Profil allzu oft gerade durch die Abgrenzung vom Andersartigen bestimmt wird.

Die Dekade zur Überwindung von Gewalt will den Versuchen zum Aufbau einer solchen neuen Kultur des Dialogs, des Friedens und der Gewaltlosigkeit auf die Spur kommen, gerade indem sie den konkreten und konstruktiven Ansätzen im Widerstand gegen die sich ausbreitende Kultur der Gewalt nachgeht. Kulturen werden nicht systematisch als integrale Systeme entworfen. Sie entwickeln sich in kommunikativen Prozessen und sind einer ständigen Transformation unterworfen. Neben der Wiederbelebung und militanten Verteidigung traditioneller kultureller Identitäten im Widerstand gegen die Globalisierung gibt es heute immer mehr Beispiele für die Entwicklung neuer kultureller Muster und Verhaltensweisen, die sich im begrenzten lokalen Kontext herausbilden und bewähren und durch Prozesse der Vernetzung wechselseitig verstärken. Das primäre Interesse ist hier nicht auf die Herausbildung eines neuen Wertesystems oder eines Weltethos ausgerichtet, sondern darauf, die Konfliktträchtigkeit gegensätzlicher Identitäten und Kulturen in konstruktive Energie zu überführen.

Der „Kampf der Kulturen" ist daher keineswegs unausweichlich. Die Dekade zur Überwindung von Gewalt weist ebenso wie die parallele Dekade der Vereinten Nationen auf die vor uns liegende Aufgabe hin, die potentiell konfliktträchtige Multikulturalität einer globalisierten Welt zu

transformieren in Richtung auf eine wirkliche Kultur des Dialogs und der Wechselseitigkeit. Feierliche Erklärungen und Konferenzen der Vereinten Nationen können das Bewusstsein schärfen für die hier gestellte Aufgabe. Die Herausbildung einer solchen alternativen Kultur, die den Herausforderungen und Auswirkungen der Globalisierung zu begegnen vermag, wird sich jedoch vollziehen in der Vernetzung und wechselseitigen Verstärkung der Erfahrungen und Einsichten von Menschen in ihrem jeweiligen Lebensumfeld. Darin liegt die besondere Chance der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt.



Die Kultur des Marktes und die Vision einer Kultur der Gewaltlosigkeit

Zur Aufnahme ökonomischer Fragen in der Dekade zur Überwindung von Gewalt

VON WOLFRAM STIERLE

Einführung

Die Delegierten der Vollversammlung in Harare haben eine Dekade zur Überwindung von Gewalt ins Leben gerufen. Wird sich die ökumenische Bewegung unter diesem Leitgedanken in neuer Profilierung den weiterhin offenen Problemen bei der Gestaltung der regionalen und der globalen Wirtschaft zuwenden können? Auf den ersten Blick fallen die wirtschaftsethischen Impulse im Rahmendokument[1] für die Dekade nicht auf. Allerdings wird die Dynamik der ökonomischen Herausforderungen unübersehbar deutlich, wenn in dem Text die Rede ist von dem „breiten Spektrum direkter und struktureller Gewalt" von „Geist, Logik und Ausübung von Gewalt", von der „Vision, dass Zusammenarbeit und Gemeinschaft an die Stelle von Konkurrenz und aggressivem Individualismus" trete oder von der „sozio-ökonomischen Gewalt als dem Ergebnis wirtschaftlicher und politischer Zwangsmaßnahmen". Diese einschlägigen Leitworte des Arbeitsdokumentes des Zentralausschusses lassen all das aufleuchten, was die ökumenische Semantik in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Weltwirtschaftssystem und der Marktlogik in den letzten Jahrzehnten geprägt hat: die Kritik an den sog. Struktur-Anpassungsmaßnahmen, den Widerstand gegen die Verweigerung von Partizipation, die Geißelung von Gewinnmaximierung, Spekulation, Ausbeutung, Umweltzerstörung, den Protest gegen wachsende Ungleichheit und eine unselige Vermischung politischer und ökonomischer Interessen im Handeln der internationalen Agenturen und Agenten des Neoliberalismus etc. So mag sich die skeptische Frage stellen: Trotz veränderten Etiketts nichts Neues in der öku-

menischen Wirtschaftskritik? Man kann auch besorgt fragen: Erschwert es nicht die weitere Auseinandersetzung mit Fragen wirtschaftlicher Gerechtigkeit im konziliaren Prozess, wenn die Thematik fortan pauschal unter dem Titel „Überwindung von *Gewalt* (violence)" verbucht wird? Werden sich so die Fronten nicht noch weiter verhärten zwischen den profilierten Stimmen, die das Finanz- und Marktsystem ideologiekritisch als Götzendienst brandmarken und jenen, die sich Tag für Tag nolens volens als mehr oder weniger kritischer Teil dieses Systems erfahren? Ist es zu grob, ja nachgerade definitorisch gewalttätig, das Marktsystem als Gewaltsystem zu denunzieren – oder bringt erst diese Kategorie den Sachverhalt auf den Punkt? Welches Potential birgt die Vision einer Kultur der Gewaltlosigkeit aber für das Leben in der realen Kultur des Marktes? Im Folgenden soll dieser Frage nachgespürt werden. Drei Koordinaten werden den Raum aufspannen, in dem dies geschehen wird. Erstens: Diesbezüglich relevante wirtschaftstheoretische Denkansätze sollen differenziert wahrgenommen, kritisch gewürdigt und nicht kategorisch abgewertet werden. Zweitens: Die vor allem auf dem lateinamerikanischen Leidenshintergrund entstandene theologisch-ekklesiologische Fundamentalkritik des Marktsystems soll als Zeugnis respektiert und auch ihrerseits nicht abgeschwächt werden.[2] Drittens: Einige denkbare Profilierungen der bereits vorliegenden ökumenischen Wirtschafts-Kritik sollen auf der Linie der Dekade in den Blick kommen. Wenn die Kirchen in der Ökumene selbst eine alternative Vision von Globalisierung[3] glaubwürdig verkörpern wollen, dann werden sie in den nächsten Jahren keine dieser drei Koordinaten vernachlässigen können.

I. Die Machtfrage in der Kultur der Ökonomie

Der skizzierten ökumenischen Semantik zum Verhältnis von Gewalt und Markt steht der ökonomische Fachdiskurs gegenüber. Nicht selten gilt er als mit ökumenischen Appellen inkompatibel, als gleichsam aseptisch und unsensibel für den Aufschrei der Wirklichkeiten. Freilich: Auch in der Wirtschaftstheorie hat die Reflexion auf Zwang, Macht, das Potential von Zerstörung und Gewalt innerhalb des Marktes deutliche Spuren hinterlassen. So gilt als Kennzeichen des Kapitalismus nachgerade seine „schöpferische Macht der Zerstörung" (A. Schumpeter), wird die „Glaubwürdigkeit von Drohungen" reflektiert (Spieltheorie), wird auf die offenbar nötige „protective function" des Staates rekurriert (J. Buchanan), wird die „Demut" gegenüber Marktregeln eingefordert (F. A. v. Hayek), wird auf die

„counterveiling power" gesetzt (K. Galbraith) oder ist schlicht und umfassend die Rede vom „ökonomischen Imperialismus" (G. S. Becker). Folgerichtig finden sich in den Wirtschaftsteilen der Zeitungen Berichte über „Verdrängungswettbewerb" oder „feindliche Übernahmen" etc. wie selbstverständlich. Aber: Ist die Rede von Macht (power) und Gewalt (violence) nicht sorgfältig zu trennen? Versteht man „Macht" als eine Bedingung der Möglichkeit von Gewaltausübung, so wird man für die gegenwärtige Wirtschaftstheorie ohne Abstriche sagen können: Der analytischen Reflexion auf ökonomisch relevante Machtkonstellationen kommt ein entscheidendes Gewicht zu.[4] Da dies nicht immer so gewesen ist, finden sich in der Ökonomie-kritischen Literatur vor allem mit Bezugnahme auf die neoklassische Preistheorie immer noch anders lautende Aussagen. Aber abgesehen davon, dass dies bereits für die Oligopolpreistheorie sehr fragwürdig ist, sollte spätestens mit der zunehmenden Etablierung der sog. Spieltheorie seit den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts der Wirtschaftstheorie „Machtvergessenheit" nicht mehr vorgeworfen werden. Gerade die Wettbewerbspolitik sieht sich darauf angewiesen, auf Indikatoren zur Erfassung wirtschaftlicher Macht zurückgreifen zu können. Sie muss justitiable Kriterien zur Unterscheidung von „angemessener" und „unangemessener" Macht entwickeln. Das bekannte liberale Diktum von dem Markt als „Entmachtungsinstrument" atmet abgesehen von ideologischen Verbrämungen eben auch das grundlegende Misstrauen, dass Schwache durch Mächtige ausgenützt werden.[5] In Betriebs- und Volkswirtschaftstheorie steht außer Zweifel, dass Zwänge und Freiheitsbeschränkungen bereits dort angelegt sind, wo das Wissen zwischen den Akteuren ungleich verteilt ist.[6] In den akademischen Beschreibungen der Ziele von national oder international operierenden Unternehmungen finden sich entsprechend keine hehren – etwa auf die Versorgung von Bedürfnissen gerichtete – Visionen, sondern unsentimental machtorientierte Leitsätze. Als Unternehmensziele gelten das Erringen wirtschaftlicher Machtpositionen, die Einschränkung von Wettbewerb und die „Vergrößerung der Rentabilität mit Hilfe wirtschaftlicher Macht."[7] Es versteht sich also von selbst, dass die Ziele einer rationalen Wettbewerbspolitik und die einer rationalen Unternehmensstrategie miteinander im Widerspruch liegen. Ökonomischerseits besteht kein Anlass in Frage zu stellen, dass die mächtigen Akteure am Markt ohne das Bestehen einer Marktordnung den Markt schnell zerstören würden. Weitere Belege der Reflexion auf die Machtproblematik ließen sich im Bereich der Wachstumstheorie, der internationalen Handelstheorie oder des Marketing aufzei-

gen. Das muss hier nicht vertieft werden. Es genügt, die Allgegenwart der Machtfrage in der Wirtschaftstheorie festzuhalten. Das Machtproblem steht fest – „Selbst Manager bedeutender Multis können sich dem nicht ganz entziehen“[8] – von allen Schwächeren zu schweigen.

Eine kritische ökumenische Auseinandersetzung mit der Macht-Thematik in der wirtschaftstheoretischen Reflexion der Marktverhältnisse findet reichlich Anknüpfungspunkte. Solange unter „Überwindung der Gewalt“ ein beharrlicher Prozess verstanden wird, ist die Wirtschaftstheorie als relevanter Diskurspartner nicht abzuschreiben. Künftig dürften namentlich zwei aktuelle Reformbewegungen innerhalb dieser Wissenschaft zunehmend Beachtung verdienen. Zum einen ist ein Wiederaufleben des mit Thorstein Veblen und der sog. Historischen Schule verknüpften „Institutionalismus“ zu beobachten. Diese auch „Economics of Dissent“ genannte Theorieströmung zeichnet sich aus durch eine multidimensionale Problemwahrnehmung. Kulturelle Werte, die Gefährdung personaler Identitäten und transdisziplinäre Erwägungen finden hier von vorneherein Berücksichtigung.[9] Zum anderen wäre auf die Fortentwicklung der Neoklassik im Rahmen der sogenannten Institutionentheorie zu achten. Als Ausdifferenzierungen dieser sog. „Neuen Politischen Ökonomie“ gelten die Property-Rights-Theorie, die Public-Choice-Theorie und die Transaktionskostentheorie. Auch hier findet eine über den „reinen“ Markt hinausgehende Reflexion auf relevante Institutionen wie Parteien, Bürokratien, Rechtssysteme, Werte und Interessenkonflikte statt.[10] Beide Reformbestrebungen in der Wirtschaftstheorie reflektieren auf Machtkonstellationen. Beide würden den Übergang von Macht zu Gewalt nicht a priori aus ihrem Themenbereich ausklammern. Methodisch sind sie dabei keinesfalls durchgängig miteinander kompatibel. Allein: Sollte das ein Schaden sein bei dem Versuch, ökumenische Überzeugungen kritisch in die Auseinandersetzung um Wahrnehmung und Veränderung von ökonomischen Wirklichkeiten einzubringen? Die Reflexion auf Konflikte und Machtkonstellationen jedenfalls verbindet Ökumene und ökonomische Wissenschaft. Beide bergen in unterschiedlicher Weise ein Potential, das auf Delegitimierung von gewalttätigen Optionen zielt und gemeinsam präferieren sie kreative anstelle gewalttätiger Lösungswege. Die Kultur des Marktes sollte gegen die Vision einer Kultur der Gewaltlosigkeit nicht vorschnell ausgespielt werden. Darauf, dass es ebenso wenig opportun ist, beides miteinander gleichzusetzen, ja dass es von vitalem Interesse bleibt, das hier bestehende Spannungsverhältnis zu „kultivieren“ – darauf ist nun einzugehen.

II. Ökumenische Perspektiven für die ökonomische Machtproblematik

In der neueren Geschichte des Verhältnisses von Wirtschaftssystem und Kirchen hat ein signifikanter Wandel stattgefunden. Für die Ökumene wurde der Entwicklungskonflikt[11] zum Katalysator dieser neuen Verhältnisbestimmung, die sich für die ökumenische Sozialethik am treffendsten festmachen lässt an dem Ablauf und den Folgen der Weltkonferenz von Church and Society 1966 in Genf. Am Anfang der Industrialisierung stand ebenso wie am Anfang des Modells der Sozialen Marktwirtschaft in der entstehenden Bundesrepublik der ökonomischerseits vielfach artikulierte Wunsch nach einer konstruktiven und integrativen Beteiligung der Kirchen an der Steuerung und Ausgestaltung des Wirtschaftssystems. Alfred Müller-Armack und Walter Eucken teilten die Überzeugung, dass Wirtschaftspolitik immer nur ein Teil der Gesellschaftspolitik sein könne und, dass sich das Konzept einer sozialen Marktwirtschaft erst dann würde bewährt haben, wenn es sich als global umsetzbar erwiesen hätte. Von der machtvollen Dynamik des Marktes ging für beide stets eine eminente Gefährdung dieser Prioritätenbestimmung aus. Eucken konzipierte seine „konstituierenden" und „regulierenden Prinzipien" einer ordoliberalen Wirtschaftspolitik nicht umsonst in expliziter Analogie zur staatspolitischen Lehre der Gewaltenteilung. In seiner Konzeption schreibt er den Kirchen eine zentrale, im heutigen Diskurs weitgehend in Vergessenheit geratene Rolle zu. Die drei ordnenden Potenzen im Markt, das sind für Eucken mit gutem Grund: der Staat, die Wirtschaftswissenschaft und die Kirchen.[12] Dieses einzige Beispiel möge jene ekklesiologische Aufgabenzuteilung illustrieren, die parallel zum Scheitern der modernisierenden Entwicklungsmodelle über mehrere UN-Dekaden hinweg kirchlicher- *und* ökonomischerseits zunehmend fragwürdig und schließlich obsolet wurde. Die ökumenische Sozialethik stellte sich ab Mitte der sechziger Jahre zunehmend dieser für die Kirchen selbst konfliktreichen Konstellation.[13] In diesem Prozess wurde die ekklesiologische Option für ein wirtschaftliches System abgelöst von der Option für jene, die unter die Räder des Systems geraten sind. Dieser Wandel der ekklesiologischen Selbstverortung im Kontext ökonomischer Machtkonstellationen steht im Hintergrund der bisher letzten umfassenden ökumenischen Äußerung zur Weltwirtschaft von 1992.[14] Wirtschaft wird hier als eine Sphäre der Macht thematisiert. Diese Auffassung der Ökonomie ist von grundlegender Bedeutung für das Studiendokument und sie sollte – wie oben gezeigt wurde – keinesfalls voreilig als weltfern oder gar „unökonomisch" abgeurteilt werden. Die im Kapitel III

dieser Stellungnahme benannten Problembereiche der Weltwirtschaft spiegeln den systematischen Grundansatz bei der Macht wider.[15] Von daher kann in der Dekade zur Überwindung von Gewalt an die hier vorliegende Analyse hervorragend angeschlossen werden. Die hier identifizierten ökumenischen Herausforderungen reflektieren die Folgen von Marginalisierung, verweigerter Partizipation, Zwangsmaßnahmen, Ausbeutung, offener und versteckter Macht. Die Priorität liegt auf dem Verhältnis zu der umfassenden Bedrohung eines guten Lebens durch Armut. Im Einzelnen geht es um die ökumenisch-kirchliche Reaktion auf das schockierende Ausmaß absoluter Armut, die weiter wachsende Kluft zwischen Reich und Arm, die Schuldenkrise, die Bedrohung der Schöpfung sowie die Vernetzungen von Ökonomie mit Sexismus, Militarismus und neuen Kommunikationstechnologien.

III. Zur Profilierung ökumenischer Wirtschaftsethik im Rahmen der Dekade

Das alles markiert freilich kaum mehr als die Sphären, die mit den vielfältigen im Rahmendokument zur Dekade vorgeschlagenen Methoden des Studiums, der Aktion, der Begegnung und last but not least im gemeinsamen Gottesdienst zu beleben wären. Abschließend soll hier noch auf einige Themenbereiche hingewiesen werden, die unter dem Gesichtspunkt der Überwindung von Gewalt nicht nur in spezifischer Weise neue Aktualität erhalten, sondern von denen nachdrücklich zu hoffen ist, dass hier in zehn Jahren signifikante Fortschritte konstatiert werden können. Die Aufzählung verknüpft den Problemkreis der globalen Wirtschaft mit ökumenischen Zwischenrufen. Sie beansprucht keine Vollständigkeit, sondern zielt auf kreative Fortführung:

1. Im Rahmen des anhaltenden Interesses an Fragen der Wirtschaftsethik ist – zumal im Horizont der Globalisierung – der *Beitrag der Ökumene zur Wirtschaftsethik* bisher nicht annähernd angemessen gewürdigt. Dies gilt nicht nur für die inhaltlichen Fragen, dies gilt auch für die grundlegende wirtschaftsethische „Problemheuristik". Gegenüber den übrigen Anbietern auf dem Markt der Wirtschaftsethik hat die Ökumene einen strategischen globalen „Marktvorteil". Er liegt begründet in der doppelten Dimension des ökumenischen Begriffs des Experten bzw. der Expertin: Ökumenische „Expertise" verbindet vom Ansatz her das Fachwissen der Gelehrten *und* das Lebenswissen der Betroffenen. „Lebendige Briefe" beispielsweise sind

nicht zuletzt in diesem spezifischen Sinn ein konstitutiver Beitrag zu dem, was im Horizont der Globalisierung definitiv Ökumenische Wirtschaftsethik genannt zu werden verdient. Jede theologische Ethik ohne ökumenische Sensibilität bleibt heute per definitionem subkomplex. Schlichtweg dasselbe gilt für die ebenfalls boomende „Unternehmensethik". In den hier bisher vorgelegten Entwürfen fehlen ökumenische Aspekte in einer angesichts der Herausforderungen durch globalisierte Standortdebatten nachgerade bestürzenden Weise.

2. Im Horizont der Ökumene ist eine differenzierte Kritik an Schwachstellen der *Wirtschaftstheorie* und des ökonomischen Wissenschaftsbetriebes zu formulieren. In ökumenischer Perspektive fallen hier bemerkenswerte Lücken auf. Einige wenige seien genannt: Die politische Umsetzung einer antispekulativ wirkenden Tobin-Steuer ist neuerdings wieder im Gespräch; die notwendige Enttabuisierung der wachsenden sozialen Distanz wird nachhaltig behindert durch mangelhafte Statistiken des Reichtums[16]; die ökonomischen Theorien der Transformation von Nicht-Marktwirtschaften in Marktwirtschaften haben nach 1989 keine „Erfolgsgeschichte" zu schreiben vermocht; die Wirtschaftstheorie spricht zwar von einem *trade off* zwischen Effizienz und Distribution – aber ein etwaiges „Optimum" an Ungleichheit kann sie nicht definieren; die herrschende angebotsorientierte Wirtschaftspolitik erfüllt nach eigenen Angaben die akademischen Mindestanforderungen an ein theoretisches Gesamtsystem nicht einmal ansatzweise.[17]

3. Neue spezifische Aktualität erhalten schließlich einige bereits „etablierte" *Institutionen und Kampagnen*. Die in der ökumenischen Bewegung entstandene Arbeit von Oikocredit, die Kampagnen zum fairen Handel, die Teppich- oder Blumenkampagne und die Kampagne Erlassjahr 2000. Letztere endet mit dem Beginn der Dekade. Unerledigt bleibt dann aber die Frage, wann es endlich gelingt, auf die unseligen Folgewirkungen der Schuldenkrise in den armen Ländern mit einem fairen und transparenten internationalen Insolvenzrecht zu reagieren.[18]

So gesehen kann gerade im Blick auf wirtschaftliche Fragen gesagt werden: Es wird Zeit für diese Dekade!

ANMERKUNGEN

1 Vgl. „Ein Rahmenkonzept" in dieser Ausgabe der ÖR, s. S. 473 ff

2 Vgl. exemplarisch Hugo Assmann, Franz J. Hinkelammert, Jorge V. Pixley, Jon Sobrino, Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster 1984.

3 Vgl. Konrad Raiser, Die ökumenische Bewegung und die Herausforderung durch die Globalisierung, in: Ökumenischer Informationsdienst Nr. 4/1997, 3. Ferner: Margot Käßmann, Die eucharistische Vision. Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates, München/Mainz 1992 sowie Gert Rüppell, Einheit ist unteilbar. Die Menschheit und ihre Einheit als Thema in der ökumenischen Diskussion zwischen 1910 und 1983, Rothenburg o.d.T. 1992.

4 Erinnert sei daran, dass Max Weber bei seiner Definition der soziologischen Grundkategorien des Wirtschaftens das „Wirtschaften" als zweckrationales und friedliches Ausüben von Verfügungsgewalt unterschied vom „wirtschaftlich orientierten Handeln", das „aktuelle Gewaltsamkeit als Mittel verwendet". (Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. revidierte Auflage, Tübingen 1980, 31). Diese „feinsinnige" Unterscheidung hat im Bereich der Wirtschaftstheorie heute keine kategoriale Bedeutung mehr. Die „Ökonomische Erklärung menschlichen Verhaltens" von G.S. Becker kennt keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen den Nutzenkalkülen von Investoren, Heiratswilligen oder gewaltbereiten Rauschgifthändlern. Dabei handelt es sich nicht um extreme Konsequenzmacherei eines Autors, sondern um die folgerichtige Anwendung eines nutzentheoretisch argumentierenden methodologischen Individualismus mit positivistischem, also keineswegs normativem Anspruch.

5 Vgl. Helmut Arndt, Art. Macht und Wettbewerb, in: Handbuch des Wettbewerbs, hg. v. Helmut Cox u.a., München 1981, 51: „Wer über wirtschaftliche Macht verfügt, ist in der Lage die Handlungsfähigkeit anderer Wirtschafter auszunutzen ... Im Grenzfall entscheidet der Mächtige für den Schwachen."

6 Lapidar dazu Dieter Schneider, Betriebswirtschaftslehre, Band 1: Grundlagen, München 1993, 57: „Wer mehr weiß, mehr kann, mehr hat, ist in der Lage Macht auszuüben. Macht des einen kann als Zwang, Freiheitsbeschränkung, für andere gedeutet werden."

7 Vgl. Günther Wöhe, Einführung in die Allgemeine Betriebswirtschaftslehre, München [17]1990, 402 und 405.

8 So ein Nestlé-Manager, zit. bei Arthur Rich, Wirtschaftsethik II, Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialethischer Sicht, Gütersloh [1]1990, 110. Rich selbst untersucht drei Aspekte des „Machtproblems": die Marktbeherrschung, die Standortwahl und die Umsetzung von wirtschaftlicher in politische Macht.

9 Vgl. exemplarisch: Norbert Richter, Der Institutionalismus. Geschichte und Theorie evolutionärer Ökonomie, Marburg 1994 und Birger P. Priddat, Die andere Ökonomie. Eine neue Einschätzung von Gustav Schmollers Versuch einer ‚ethisch-historischen' Nationalökonomie im 19. Jahrhundert, Marburg 1995. Zur Verknüpfung mit der ökumenischen Diskussion wichtig ist hier: Siegfried Katterle, „Für eine mit den Armen solidarische Kirche". Die ökonomischen Aspekte des Dokumentes der Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst des Weltkirchenrates, in: ders., Alternativen zur neoliberalen Wende. Wirtschaftspolitik in der sozialstaatlichen Demokratie, Bochum 1989, 223–236.

10 Ein exemplarischer Verweis muss genügen. Einführend kann genannt werden Rudolf Richter, Institutionen ökonomisch analysiert, Tübingen 1994, und exemplarisch vertiefend Douglass C. North, Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung, Tübingen 1992.

11 Vgl. Karl-Heinz Dejung, Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910–1968, Stuttgart/München 1973.

12 Walter Eucken, Grundsätze der Wirtschaftspolitik, Tübingen [1]1952.

[13] Diese Debatte kann leicht nachvollzogen werden anhand der Zusammenstellung der bedeutsamsten Texte zur ökumenischen Wirtschaftsethik in: Wolfram Stierle, Dietrich Werner, Martin Heider (Hg.), Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studientexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996, Rothenburg o.d.T. 1996, 123ff. Ebd. 350ff findet sich auch das der nunmehr anstehenden ökumenischen Dekade vorausgehende, 1994 vom Zentralausschuss in Johannesburg ins Leben gerufene „Programm zur Überwindung von Gewalt", in dessen Arbeitshypothesen wirtschaftliche Gewaltstrukturen ausdrücklich thematisiert werden.

[14] Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft. Ein Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1992.

[15] Von hier aus erklären sich signifikante Unterschiede in der Problemwahrnehmung gegenüber der fast zeitgleich erschienenen EKD-Denkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz".

[16] Vgl. Ernst-Ulrich Huster (Hg.), Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung, 2. aktualisierte Aufl. Frankfurt/Main 1997.

[17] Vgl. die bemerkenswerte Feststellung zur „Supply-side-Economics", in: Harald Winkel, Die Volkswirtschaftslehre der Neueren Zeit, Darmstadt [4]1994, 164: „Ohne ein vorformuliertes, abgeschlossenes theoretisches Konzept wird sie ihre Bewährungsprobe zu bestehen haben." Es mag dahingestellt bleiben, ob hier Zynismus, frappierende Offenheit oder ein frustierter Keynesianismus das Wort führt.

[18] In allen genannten Fällen kann auf das Internet verwiesen werden, vgl. zu Oikocredit (früher: EDCS): www.oikocredit.org/de und zu den anderen: www.woek.de bzw. www.erlassjahr2000.de.



Zwischen Erschrecken und Hoffnung

Zur theologischen Reflexion von Gewalt gegen Frauen

VON HELGA KUHLMANN

Einleitung

Im Rahmen der 1998 auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare initiierten Dekade zur Überwindung von Gewalt betrifft ein Schwerpunkt die Gewalt gegen Frauen. Kirchen und christliche Initiativen, die auf die Überwindung von Gewalt gegen Frauen zielen, haben sich in den vergangenen Jahren vorwiegend darauf konzentriert, Gewaltopfer zu unterstützen und zu schützen, damit diese der Gewalt entkommen und nach dem von Gewalt beschädigten Leben selbstbestimmter und mit weniger Angst leben könnten, mit Tätern therapeutisch zu arbeiten, präventiv den gewaltfreien Umgang mit Konflikten zu trainieren sowie Mediation zu organisieren. Inzwischen breitet sich die Erkenntnis aus, dass sich, wie die jüngste Veröffentlichung der EKD „Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche„[1] belegt, gewaltüberwindendes Handeln und Denken in Kirchen und unter Christen nicht darauf beschränken darf, andere auf dem Weg in ein gewaltfreies Leben zu unterstützen – seien sie Opfer oder Täter. Vielmehr müssen auch die christliche und kirchliche Praxis sowie die Theologie in die kritische Prüfung einbezogen werden.

Wer beginnt, über ein rasch zu gewinnendes Einverständnis hinaus, dass Gewalt gegen Frauen nicht sein soll, dies Thema theologisch ernst zu nehmen, sieht sich bald in einen Komplex von Fragen und Problemen hineinverwickelt, der zentrale Inhalte des christlichen Glaubens betrifft. Auch die Gottesvorstellung, das Menschenbild, die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen, die Kreuzestheologie, das Nächstenliebegebot können davon nicht ausgenommen werden.

Frauen, die Gewalt überlebt und ihre Erfahrungen reflektiert haben, bringen eine besondere Sensibilität für Praktiken und Denkgewohnheiten mit, die dazu beitragen, Gewaltstrukturen zu festigen, sowie für solche Denk- und Verhaltensmuster, die dazu beitragen, Gewaltstrukturen zu dekonstruieren und zu überwinden. Kontinuierliche Dialoge mit ihnen können die Erkenntnisfähigkeit theologischen Denkens im Problemzusammenhang der Gewalt gegen Frauen fördern und auf verborgene Schwächen und Stärken theologischen Denkens zu diesem Thema aufmerksam machen. Die Bereitschaft zur theologischen Reflexion auch der dunklen Seiten der Thematik muss jedoch erheblichen Widerständen und Schmerzen standhalten. Denn zunächst erschreckt Gewalt gegen Frauen bei jeder näheren Konfrontation erneut auch die, denen die Fakten bereits bekannt sind, die sich eingehend mit der Problematik befasst haben, die mit Gewaltopfern und/oder mit Tätern arbeiten.

Auch Betroffene können trotz der vielfältigen und häufig skandalisierten Medienpräsenz des Themas kaum über ihre Erfahrungen sprechen. Die Gründe dafür sind vielfältig. In den meisten Fällen geschieht die Gewalt im sozialen Nahbereich und in der eigenen Wohnung.[2] Nicht selten stehen Opfer und Täter in engen emotionalen familiären oder Liebes-Beziehungen zueinander. Obwohl von außen kognitiv zwischen Tätern und Opfern differenziert werden kann, schämen sich häufig die Opfer und leiden unter Schuldgefühlen. Nicht selten sind die Täter biographisch damit belastet, dass sie selbst als Kinder Gewalt erlitten haben. All dies führt dazu, dass die Gewalt im eigenen Alltag noch immer häufig verdrängt und tabuisiert wird.

Überdies verunsichert die theologische Reflexion selbst, denn sie erfordert, neben den befreienden, Gewalt überwindenden Impulsen des christlichen Glaubens den Patriarchalismus und gewaltfördernde Elemente der Tradition und der biblischen Texte wahrzunehmen. Sie zwingt dazu, auch vertraute Glaubensinhalte zu befragen, ob an ihnen angesichts der Gewalt gegen Frauen weiterhin festgehalten werden kann. Die Kirche, der sich Christinnen und Christen verbunden fühlen und in der sie sich als Glieder des einen Leibes verstehen, die Geschichte der eigenen Tradition, die als heilig verehrte Schrift sind in die Geschichte der Gewalt gegen Frauen in unserer Gesellschaft verstrickt. Die Erkenntnis, dass Opfer, Täter und Mitwissende genauso unter Christinnen und Christen zu finden sind wie unter nichtchristlichen Menschen und dass auch christliche Familien und Ehen Orte der Gewalt gegen Frauen sind, erschüttert das christliche Selbstbild,

das christliche Bild von Ehe und Familie sowie das Selbstverständnis der christlichen Gemeinde.

Schwierig ist die Aufgabe theologischer Reflexion auch deshalb, weil das gemeinsame Anliegen, Gewalt kritisch zu bedenken und auf ihre Überwindung hin zu arbeiten, theoretische Kontroversen über zentrale Gehalte des christlichen Glaubens im Kontext der Thematik nicht erspart. Beispielsweise werden die Frage nach Gottes ausbleibendem rettenden Eingreifen und die Frage, wie heute die biblische Rede von Jesus als Opfer theologisch verantwortet und vermittelt werden kann, von vielen unterschiedlich beantwortet. Auch das Problem, wie Christinnen und Christen heute mit Texten der biblischen, der theologischen und der kirchlichen Tradition umgehen können, in denen Frauen gegenüber Männern benachteiligt und in denen weiblich Symbolisiertes geringer geschätzt wird als männlich Symbolisiertes, bleibt Gegenstand unabgeschlossener Diskussionen.

Die folgenden Überlegungen wollen in ihren inhaltlichen Akzentuierungen von fünf exemplarischen Themenbereichen der Theologie einer Perspektive von Frauen, die Gewalt erfahren haben, Gewicht verleihen. Sie suchen Berührungspunkte zwischen überlieferten theologischen Inhalten und Gewalterfahrungen von Frauen auf, um verborgene gewaltfördernde Elemente theologischer Tradition und Reflexion zu entdecken und um das gewaltüberwindende Potential sichtbar zu machen. Sie setzen voraus, dass die theologische Reflexion indirekt mitverantwortlich ist für bestehende Strukturen der Gewalt gegen Frauen und dass sie zum Prozess der Überwindung von Gewalt beitragen kann. Sie sollen deutlich machen, dass „Gewalt gegen Frauen" kein Thema ist, das nur Frauen angeht, und dass es kein Spezialthema theologischer Ethik darstellt. Vielmehr führt es ins Zentrum theologischer Reflexion.

1. Umgang mit Texten der Tradition

Im Nachdenken über die Gewalt gegen Frauen zeigt sich immer wieder, dass zentrale Texte der theologischen Tradition sowohl gewaltfördernde und patriarchale als auch gewaltüberwindende und patriarchalismuskritische Bilder, Vorstellungen, Normen und Erzählungen enthalten und dass sich mehrere in Texten transportierte Inhalte erst im Kontext ihrer kommunikativen Situierung – gemessen am Anspruch, der christlichen Wahrheit Ausdruck zu geben – als problematisch oder als adäquat erweisen. Im Einzelnen stellt sich damit immer wieder das „Kanonproblem", d.h. die Frage,

welche Elemente von Texten heute als maßgeblich dafür angesehen werden können, die christliche Wahrheit auch in die Zukunft hinein tradieren zu können, und welche Gestalten und Ausdrucksformen der Kommunikation christlichen Glaubens angemessen sind. Den Begriff des Kanons beziehe ich hier über die biblischen Schriften hinaus auf alle Elemente der theologischen Überlieferung, denn ich meine, dass diese Frage potentiell alle vielfältigen Bestandteile der Überlieferung und gegenwärtigen Darstellungsformen des Christlichen betrifft.

Zwei Beispiele sollen dies erläutern.

Festgehalten werden kann, dass nach der Überlieferung biblischer Texte das Handeln und der Wille Gottes auf die Überwindung von Gewalt und auf die Überwindung von Gewalt gegen Frauen zielen. Mehrere Texte verweigern ein Verschweigen der Gewalt gegen Frauen, sie dokumentieren und teilen mit, dass Frauen vergewaltigt werden. Ausnahmslos gilt sexuelle Gewalt gegenüber Frauen und Mädchen als Unrecht. So wird z.B. nach Dt 22,26f die Vergewaltigung einer verlobten Frau so schwerwiegend beurteilt wie die Ermordung eines Menschen. Dieser Text spiegelt und reproduziert jedoch zugleich, dass Frauen und Mädchen als Eigentum von Männern angesehen werden. Nach heutigen Maßstäben widerspricht dies deutlich ihrer in der Gottesbildlichkeit begründeten Würde. Der Vergewaltiger einer verlobten Frau soll mit dem Tod bestraft werden, der Vergewaltiger einer nicht verlobten Frau soll ihrem Vater eine Summe zahlen und sie dann heiraten, er darf sich nicht von ihr scheiden lassen. Hier mag eingewandt werden, dass wir über die Frage, ob Frauen Eigentum von Männern sein können, wirklich hinaus sind. In diesem Fall kann ein Konsens schnell gefunden werden, dass allein das Verbot der Vergewaltigung in einen aktuellen Kanon gehört, während die näheren Ausführungen des Verbots als historisch überwunden betrachtet werden können.

In anderen Fällen stellt sich ein Konsens nicht so rasch ein, etwa bei der Frage der Gottesmetaphorik und des Gottesnamens. In den biblischen Schriften dominieren männliche Bilder für Gott: der Richter, der Herr, der König, der Vater u.a., obwohl Gott auch mittels weiblicher personaler Metaphern und weiblich konnotierter transpersonaler Metaphern symbolisiert wird: die Mutter, die Henne, die Quelle. In der christlichen Theologie wird in Erinnerung an überlieferte Empfehlungen Jesu dem Bild des Vaters in der Anrede Gottes und im Sprechen über Gott ein Vorrang eingeräumt. Feministische Theologinnen erkennen in dieser Bevorzugung der Vatersymbolik einen Widerspruch zur Aussage gleicher Symbolisierungsfähig-

keit des weiblichen und des männlichen Geschlechts für Gott nach Gen 1,27. Frauen, die als Töchter die Erfahrung gewaltsamer Übergriffe ihres Vaters auf sie erfahren mussten, machen darauf aufmerksam, dass die Vorstellung eines Vaters für sie nicht die befreienden Impulse kommunizieren kann, die in den Worten Jesu und in vielen theologischen Kommentaren zu Gott als Vater gemeint sind.

Was bedeutet das für die Kanonfrage? Kann die vertraute, verbreitete und ritualisierte Rede von Gott als Vater weiterhin den Vorrang christlicher Gottesprädikate beanspruchen? Oder ist sie diskreditiert, weil sie möglicherweise Machtverhältnisse und Gewaltstrukturen zwischen Vätern und Töchtern stützt? Hier bleiben die beiden Positionen uneinig. Die an der Vatersymbolik festhalten, weisen darauf hin, dass sie die Differenz zwischen irdischen Vätern und Gott als Vater voraussetzen und dass Gott unmissverständlich als guter Vater angesprochen werde. Eine Selbstverpflichtung, dies regelmäßig deutlich zu machen, könnte möglicherweise hier weiterführen. Immerhin haben Diskussionen begonnen, die Problematik der Vateranrede Gottes wird zunehmend erkannt.

An der Vatersymbolik für Gott zeigt sich auch, dass identische Inhalte der Tradition in verschiedenen Kontexten Verschiedenes mitteilen. Gegenüber Symbolisierungen der Gott-Mensch-Relation als Herrschafts- und Unterordnungsbeziehung mit klarem Macht- und Abhängigkeitsgefälle kann sie ein kritisches oder ergänzendes Korrektiv darstellen. Nicht wie sich ein König seine Untertanen unterordnet, sondern wie ein Vater seine Kinder liebt und für sie sorgt, so liebt Gott die Menschen und sorgt für sie. Die Vatersymbolik kann auch, wie es Martin Luther in Erläuterungen zum vierten Gebot ausführt, als Maßstab für die Elternschaft und insbesondere für die Vaterschaft fungieren, die dann an den Ansprüchen der Liebe, der Fürsorge und der Verantwortung vor Gott zu messen ist. Sie kann allerdings ebenso, und das sollte allen bewusst sein, die sie verwenden, von Vätern gezielt dazu missbraucht werden, ihren Töchtern eine symbolische Nähe und Übereinstimmung zwischen ihrer Person und Gott als Vater zu suggerieren.

Neue theologische Erkenntnisse fordern die christliche Gemeinde immer wieder dazu heraus, den Prozess der Dekanonisierung und der Rekanonisierung[3] jeweils neu zu vollziehen. Alle Gemeindeglieder tragen dafür die Verantwortung, dass in diesen Prozessen die Stimmen von Frauen besonderes Gehör finden, die Opfer von Gewalt sind oder waren.

2. Irritationen in der Gottesbeziehung von Frauen, die Gewalt erleiden

Für eine Frau, die Gewalt erleiden musste, kann es überlebenswichtig sein, zu wissen, dass Gott auf ihrer Seite steht und stand, dass er bei ihr ist und war, während sie Qualen erleidet bzw. erlitten hat. Sie kann sich eventuell innerlich daran festhalten, dass Gott ihre Würde anerkennt und sie wertschätzt, obwohl ein Mann sie erniedrigt, ihr Schmerzen zufügt, ihr ihren Willen und ihre Würde raubt. Frauen und alle anderen, die aufgrund ihrer Körperlichkeit zu Opfern von Gewalt werden, bedürfen in besonderer Weise des Zuspruchs ihrer Würde als Bilder und als Töchter Gottes. Der kontrafaktischen Geltung der Gottesbildlichkeit der Frau gebührt in der wissenschaftlichen Theologie, in der Religionspädagogik, in der Seelsorge und in der diakonischen Arbeit theologisches Gewicht, das potentielle Täter daran erinnern kann, dass die Verletzung einer Frau eine Verletzung Gottes bedeutet, und das Opfer ermutigen kann, die Spirale der Gewalt zu verlassen. Die Gottesbildlichkeit jeder Frau steht im Kontext anderer Vorstellungen theologischer Anthropologie, z.B. der Erfahrung des Paulus, dass der Geist Gottes Anteil gibt an der Freiheit der Kinder Gottes, die dem Geist der Knechtschaft entgegensteht, und der vielfach biblisch bezeugten Gewissheit, dass Gott besonders Schwachen Kraft gibt. Die Gewissheit der Treue Gottes zu ihr kann eine Frau in der schwierigen Situation, dass sie von einem Mann geschlagen wird, den sie liebt, bewegen, ihre Treue zu Gott der Treue zu ihrem Mann oder ihrem Vater überzuordnen und ihren Mann oder ihre Eltern zu verlassen.

Es gibt jedoch auch Gründe, die eine Frau zweifeln lassen, ob Gott tatsächlich auf ihrer Seite steht, wenn sie Leiden ertragen muss und wenn sie erwägt, Schritte aus dem Kreislauf der Gewalt heraus zu suchen. Sie stehen im Kontext der Frage nach dem Verhältnis von Gottes Macht und der Gewalt, unter der die Frau leidet. Wenn Christinnen erkennen, dass sie Opfer sexueller Gewalt wurden, stellt sich ihnen die Frage, warum sie leiden müssen. Wollte Gott die Gewalt? Soll die Frau durch die Gewalt gestraft werden?

Manche Texte der Bibel stellen Gott so dar, dass er sich selbst des Mittels der Gewalt bedient, indem er andere beauftragt, gewalttätig zu handeln, indem er selbst gewalttätiges Handeln ankündigt oder indem sein Handeln metaphorisch als gewalttätiges beschrieben wird. Um die Israeliten aus der Gewalt der Ägypter zu befreien, lässt Gott die Ägypter im Meer ertrinken. Propheten deuten die Niederlagen Israels, die Zerstörung des Tempels und die Vertreibung aus ihrem Land als Gottes Strafe für ihre

eigene Untreue ihm gegenüber. Der Tod Jesu geschieht nach den Aussagen der Evangelien nach dem Willen Gottes.

Besonders erschrecken Texte, in denen wie z.B. im Hoseabuch und im Ezechielbuch, in der Offenbarung des Johannes und in anderen Schriften Gottes Handeln gegenüber weiblich symbolisierten Städten und Ländern in Metaphern männlicher sexueller Gewalt beschrieben wird.[4] So spricht Gott nach Jer 13,22 zu Jerusalem: „um all deiner Sünden willen wird dir die Schleppe aufgehoben, wirst du geschändet." Dass das gewaltsame Handeln Gottes als Strafgericht für die Schuld und die Gewalttaten gedeutet wird, die die Bewohner dieser Orte und Länder begangen haben, darf keinen Grund darstellen, die Brutalität zu ignorieren, mit der hier das Handeln Gottes metaphorisch als männliche sexuelle Gewalt gegenüber weiblich symbolisierten Städten geschildert wird. Frauen, die Gewalt erleiden mussten, begegnen in der Lektüre dieser Texte ihren eigenen Erfahrungen. Wo Gottes Handeln metaphorisch so dargestellt wird, dass es absichtsvoll und gewaltsam die Würde weiblich symbolisierter Städte, Orte oder Länder zerstört, hat die theologische Reflexion die Aufgabe, klar zu stellen, dass solche Metaphorik für Gottes Handeln zutiefst problematisch und frauenfeindlich ist. Gegenwärtige Gottesrede und theologische Reflexion in Universitäten, Schulen, Kirchen und gesellschaftlicher Öffentlichkeit müssen zur Kritik dieser Metaphorik befähigen.

Auch wenn eine Frau die erlittene Gewalt nicht als Strafe für vergangene Schuld interpretiert, wenn sie sich ihrer Würde so gewiss ist, dass sie weiß, dass Gott die Gewalt ihr gegenüber nicht wollen kann, liegt die Frage nahe, warum er sie nicht beschützt habe. Die theologische Reflexion bietet ihr (mindestens) zwei wirkmächtige Denkmodelle an, die die Frage jedoch nicht stillstellen. Das eine sieht Gottes Nichteingreifen gegenüber der Gewalt als unbegreifliches Wirken an, sein Sinn bleibt Menschen verborgen. Theologischer Reflexion im Sinn der Opfer kommt hier die Aufgabe zu, die Theodizeefrage immer wieder zu stellen, eine Antwort aber ebenfalls immer wieder zu verweigern.[5] Das andere Denkmodell erkennt bereits in der Schöpfung eine Selbstbegrenzung göttlicher Macht, die den Geschöpfen Raum gibt für eigene Macht und Freiheit. Sie findet im gewaltlosen Weg der Liebe Gottes ihre Fortsetzung. Dieser Weg führt über das Kreuz Jesu Christi und über seine Auferweckung eschatologisch an das Ziel, an dem die Gewalt universal kenntlich für alle überwunden sein wird.[6]

Beide Modelle bieten Frauen, die Gewalt erleiden, keine Antwort im Sinn eines Auswegs aus ihrer Situation an. Beide können auf die Möglich-

keit der Klage und der Anklage Gottes verweisen, wie sie biblisch besonders in den Psalmen, in den Klageliedern und im Hiobbuch, aber auch im Schrei Jesu am Kreuz, dem Zitat aus Psalm 22, dokumentiert werden. In den letzten Jahren haben feministische Exegetinnen damit begonnen, Klagepsalmen aus der Perspektive von Frauen zu interpretieren, die Opfer von Gewalt waren.[7] In beiden Modellen nimmt die Hoffnung auf die gewaltbeendende Macht Gottes eine zentrale Position ein, allerdings wird sie begleitet vom Schmerz über weiter bestehende Gewaltverhältnisse.

3. Schuldzuweisungen an Frauen

Wenn Frauen Opfer sexueller Gewalt werden, fühlen sie sich häufig schuldig, während Täter nur geringes Schuldbewusstsein aufbringen und ihre Verantwortung für die Tat den Frauen zuschieben. Im Fall sexueller Gewalt gegenüber einer minderjährigen Frau fordert nicht selten der Täter, der der Vater, der ältere Bruder oder der Onkel sein kann, unter Androhung von Strafen die junge Frau auf, mit niemandem über die Tat zu sprechen, und macht sie für die sexuellen Annäherungen direkt verantwortlich. Dazu kommt, dass Frauen noch immer auch in der Öffentlichkeit bis in die Rechtsprechung hinein dafür verantwortlich gemacht werden, dass sie sich nicht genügend vor einer Vergewaltigung geschützt hätten, z.B. weil sie nachts allein auf der Straße waren, dass sie Männer durch Verhalten oder Kleidung zur Gewalt provoziert hätten – der kurze Rock, das Lächeln –, dass sie sich nicht genügend gewehrt hätten. Noch immer meinen Männer ihre Missachtung der Willensäußerung einer Frau damit rechtfertigen zu können, dass ein „nein" einer Frau auch als Aufforderung verstanden werden könne.

Das Schuldgefühl einer Frau wird verstärkt, wenn sie in der Gewalt eine Strafe Gottes erkennt und sich Erklärungen zu eigen macht, wie sie z.B. prophetische Texte für das Ausbleiben der Hilfe Gottes und die Deutung der Gewalt gegen Israel als göttliche Strafe für die Schuld des Volkes heranziehen.

Zwar reproduziert die gegenwärtige Theologie die Ungleichheit im Verhältnis von Sünde und Geschlecht kaum noch, bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein konnten Theologen jedoch Frauen die größere Schuld an der Sünde zuschreiben. Frausein wurde mit dem Rückverweis auf „Evas" Schwäche, ihre Verführung und ihren „Fall" mit Fleisch, mit Geschlecht, mit Sexualität, Schmutz, Chaos, Irrationalität und mit Unmoral assoziiert,

Mannsein dagegen mit Rationalität, Autonomie, Klarheit, Gesetz, Ordnung, Kreativität. In Bildern der Werbung, in Geschichten, Filmen, Witzen, geschlechtsdifferenten Kleidungsstücken und Klischees wirken diese Geschlechterordnungen subtil weiter. Auch biblisch wird von Frauen als Strafe für den „Sündenfall" mehr verlangt als von Männern. In Gen 3,16 liegt der einzige biblische Text vor, in dem Gott selbst die Herrschaft von Menschen über Menschen anweist,[8] indem er Frauen die Herrschaft der Männer auferlegt.

Der Spruch dokumentiert einerseits den Patriarchalismus des biblischen Textes und spiegelt und stärkt andererseits die patriarchale Kultur seiner Entstehungszeit. Text und Kontext sind ineinander verwoben. Dass Gott die Männerherrschaft über Frauen als Strafe für die Verletzung seiner Weisung anordnet, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, zeigt zwar, dass die Herrschaft von Männern über Frauen vor und unabhängig von dieser Verletzung nicht von Gott gewollt sein kann. Zugleich wird er jedoch so dargestellt, dass er Frauen die Last dieser Übertretung in ungleich höherem Maß aufbürdet als Männern. Auch nach Aussagen des Neuen Testaments müssen Frauen an den Sündenfolgen schwerer tragen als Männer. Nach 1 Kor 11 wird ihnen die Mannesbildlichkeit zugewiesen, während Männern weiterhin in Aufnahme der Schöpfungsgeschichte die Gottesbildlichkeit zukommt. Nach 1 Tim 2, 11–15 sollen Frauen aufgrund ihrer Verführung und „Übertretung", von der angeblich Adam nicht betroffen sei, demütig sein, still sein in der Öffentlichkeit, sich unterordnen, auf Schmuck verzichten und Kinder bekommen und erziehen.

Diese Traditionen bedürfen deutlicher theologischer Selbstkritik. Zwischen der Rede von einer allgemeinen Sündigkeit aller Menschen, der Rede von konkreten Sünden, die Verantwortliche sowie Geschädigte nennt, und der Rede von Strukturen der Sünde, die häufig nicht konkret personell zugeordnet werden können, differenziert die theologische Tradition bereits in biblischen Texten. Die Geschichte des theologischen Nachdenkens über Sünde und Schuld stellt damit weiterhin tragfähige Möglichkeiten zur Verfügung, Verantwortliche und Geschädigte, Täter und Opfer, zu unterscheiden und zu benennen. In Konsequenz dieser Erkenntnis sollten Frauen lernen, ihrer Gewohnheit zu widerstehen, sich für unverantwortliches Tun anderer in personalen Beziehungen schuldig zu fühlen, und Männer, die Verantwortung für sich und ihr Handeln in Beziehungen zu übernehmen.

Das Denkmuster der Verbindung von Frausein und Sünde ist eingebettet in den größeren Zusammenhang der Geschlechtscharaktere. Die bis in die Gegenwart fortwirkenden Geschlechtsstereotypen unterstützen Strukturen, in denen Männer dominieren und sich Frauen unterordnen müssen. Das traditionelle Bild der Weiblichkeit ist durch viele Eigenschaften und Verhaltensweisen gekennzeichnet, die bei Opfern sexueller Gewalt zu beobachten sind. Bevor Frauen laut werden und sich aktiv wehren, nehmen sie das, was auf sie zukommt, erst einmal hin und halten es aus. Aus Liebe sorgen sie für andere, sehen von sich selbst ab, sind für andere da, besonders für die Männer, die sie lieben. Frauen, die diese Weiblichkeitsvorstellung verinnerlicht haben, können nur in der Abkehr von diesem Ideal motiviert werden, Schritte aus bestehenden Gewaltsituationen und Gewaltstrukturen heraus zu suchen. Demgegenüber könnten sich Männer in einer Orientierung am traditionellen Bild der Geschlechterordnung darin bestätigt sehen, sexuelle Gewalt gegen Frauen allenfalls als Kavaliersdelikt zu bewerten.

Über die eigene theologische Tradition der Konstruktion einer Geschlechterordnung hinaus erkennt die theologische Reflexion eine Reihe der Zuschreibungen des Weiblichkeitsstereotyps in Motiven der Ethik christlicher Nachfolge wieder. Die Nachfolge Jesu verlangt, sich selbst zu verleugnen, das Leiden Jesu mitzuleiden, das Kreuz auf sich zu nehmen, demütig zu sein, dem Feind die zweite Wange hinzuhalten, wenn man geschlagen wird, das Eigene für andere zu geben, die Nächsten zu lieben. Zu ihr werden allerdings biblisch alle aufgefordert, nicht speziell Frauen. Wie sind angesichts der Gewalt gegen Frauen diese Parallelen zu beurteilen?

Die Fragen verschärfen sich, wenn sie in die Christologie fortgesetzt werden. Kann vor dem Hintergrund der christlichen Tradition nicht freiwillig ertragenes Leiden als erlösend betrachtet werden? Gibt es einen anderen Weg aus Gewaltverhältnissen hinaus als das freiwillige, liebende Erleiden der Gewalttaten anderer, wie es die Passionsgeschichten von Jesus Christus erzählen? Verhält sich somit eine Frau, die Schläge in Kauf nimmt, die ihr Leiden erträgt und es als gottgegeben nimmt, nicht genuin christlich?

Zu diesem Themenkomplex sind die Forderungen nach einer geschlechtsdifferenten und kontextsensiblen Ethik wohl besonders ernst zu nehmen. Die christliche Ethik der Nachfolge bestätigt in vielem einseitige und problematische Züge des Weiblichkeitscharakters, während sie zu-

gleich das Potential besitzt, problematische Züge des Männlichkeitscharakters zu korrigieren. Feministische Exegetinnen haben gezeigt, dass bereits die neutestamentlichen Texte möglicherweise patriarchatskritisch zu deuten sind. Mehrere Imperative der Nachfolgeethik sind direkt an Männer adressiert. So werden die Jünger, die um die Nähe zu Jesus konkurrieren, aufgefordert, einander zu dienen, während von Frauen indikativisch ausgesagt wird, dass sie dies bereits tun.

In einer christlichen Nachfolgeethik wäre überdies immer wieder auf die *theologische* Differenz zwischen dem Leiden und dem Opfersein Jesu und zwischen dem Leiden und dem Opfersein anderer hinzuweisen, die das Leiden Jesu erst als Tod und Leiden überwindendes qualifiziert, indem Gott Jesus auferweckt. Die noch nach seinem Tod bleibenden und seitdem neuen Gewaltstrukturen und Gewalttaten sprechen dagegen, dass seinem Leiden und seiner freiwilligen Selbsthingabe unabhängig von der Auferweckung „an sich" schon eine erlösende gewaltüberwindende Kraft eignet. Die Übereinstimmung des göttlichen Willens mit dem Leiden Jesu darf theologisch nicht so erläutert werden, dass Gott dies Leiden um seiner Macht willen gefordert oder gebraucht hätte. Wenn Jesus als Opfer[9] dargestellt wird, gilt es, ihn als Opfer gewalttätiger Menschen und nach Hebr 10,18 als letztes Opfer *der Sünde* zu qualifizieren, nicht als Opfer Gottes oder als Opfer für Gott. Gott vielmehr gibt dem toten Opfer neues Leben und weist in diesem Sinn das Opfer zurück.

Für den Problemkomplex der Gewalt gegen Frauen lässt sich folgern, dass unbeschadet dessen, dass Nächstenliebe, das Dasein für andere, die Unterstützung Schwacher, freiwillige Selbstbegrenzung und Gewaltverzicht die christliche Ethik in orientierender und normativer Hinsicht bestimmen, diese Imperative jeweils zu begrenzen und kontextuell zu konkretisieren sind. Nicht in jedem Fall und nicht um jeden Preis entspricht eine akzeptierende und liebende Haltung gegenüber anderen Menschen der christlichen freimachenden und Leben schenkenden Wahrheit. Bevor eine Frau sich hingibt und freiwillig leidet, sollte sie klären, ob und wie Leiden verhindert oder verringert werden und ob ihre Hingabe tatsächlich einem besseren Leben dienen kann. Erst dann kann sie den Weg wählen, auf dem sie kurz- und langfristig so wenig Leiden wie möglich in Kauf nehmen muss, und damit den Weg, der die Hoffnung zulässt, in ein gutes, freieres Leben zu führen.

Die patriarchatskritische Forderung, die die Texte der Evangelien an Männer richten, im sozialen Zusammenleben anstelle der Konkurrenz

eines jeden gegen den anderen die andere „weibliche" Moral des Daseins für andere und des gegenseitigen Dienens zu praktizieren, büßt durch die Kontextualisierungen und Begrenzungen nichts an Aktualität ein.

5. Schritte auf dem Weg der Vergebung

Das überlieferte Wissen von der lebensverändernden Macht der Vergebung kann im Erfahrungskontext von Gewalt gegen Frauen neue Brisanz gewinnen.[10] Dabei geraten die Schritte des Weges und der ungewisse Ausgang des langen und schweren Wegs zu einer vielleicht möglichen Vergebung besonders in den Blick.[11]

Die jüdische und christliche Tradition beschreibt Vergebung als einen Vorgang zwischen zwei Subjekten, zwischen einer schuldigen und einer geschädigten Person, zwischen Täter und Opfer. Voraussetzung für die Vergebung stellt die Schulderkenntnis des Täters dar, die „Reue", der Wille, umzukehren und sich zu ändern sowie seine Bitte um Verzeihung. Im Anschluss daran kann die geschädigte Person der schuldigen Person verzeihen. Die theologische Reflexion erlaubt nicht, eine automatische oder normative Sequenz anzunehmen, in der die Verzeihung der Bitte regelmäßig folgt oder in der sie ihr in jedem Fall folgen sollte.

Alle einzelnen Schritte in diesem Geschehen einschließlich der Vergebung können eine Erneuerung der Beziehung der Beteiligten zueinander und einen Neubeginn im jeweiligen Selbstverhältnis ermöglichen. Die Vergebung stellt somit nach der Erkenntnis eigener Schuld einen zweiten Wendepunkt in einem Prozess, aber keinen Endpunkt dar. Dabei geht es im Fall der Gewalt gegen Frauen nicht allein um Vergebung zwischen Opfer und Täter, sondern zusätzlich um die Vergebung zwischen Opfer und Mitwissenden, die aus der Perspektive der Frau, die Gewalt erfahren hat, den Täter unterstützt haben. Frauen, die in ihrer Kindheit oder Jugend Gewalt erlitten haben, spüren häufig ihr Leben lang psychisch und physisch die Folgen dieser Gewalt. Vorrangig für ihr Überleben nach der Gewalt ist, dass sie eigene Schritte in ein selbstbestimmtes und glücklicheres Leben finden und gehen können. Unabhängig davon, ob sie vergeben, kommt es darauf an, dass sich Frauen in ihrem Leben nach der Gewalt von ihren Schuldgefühlen für die Tat befreien, dass sie ihre berechtigten Ängste verlassen, damit sie sich selbst einen Neuanfang erlauben und sich mit Neugier auf die Suche nach für sie guten sexuellen Beziehungen begeben können. Manche psychotherapeutischen Ansätze leiten Frauen dazu an, sich selbst

zu vergeben, als Voraussetzung dafür, dass sie in ihrem Prozess der Heilung fortschreiten können.

Eine theologische Perspektive fragt dieses Verständnis von Vergebung aus zwei Gründen an. Zum einen wird die kommunikative Dimension der Vergebung auf einen innerpsychischen Vorgang reduziert. Damit wird der Charakter der Vergebung verändert. Aus dem Geschenk der Vergebung, das eine Person sich nicht selbst schenken kann und für das sie auf die schenkende Person angewiesen ist, wird ein als „Selbstvergebung" benannter Vorgang, in dem sich eine Person selbst von Schuld bzw. von Schuldgefühlen freispricht. Zum zweiten könnte in der Selbstbeziehung verschwimmen, was eigentlich zu vergeben ist. In diesem Fall würde die Vergebung nicht für eine Tat gewährt, die eigentlich der Vergebung bedürfte, sondern dafür, dass sich die Frau unangemessener Weise die Schuld zurechnet, d.h. für eine psychische Reaktion, die sie vielleicht seit frühester Kindheit verinnerlicht hat, für deren Entstehung sie ebenso wenig verantwortlich ist. Angemessener als eine „Vergebung" der eigenen Schuld erscheint mir in diesem Fall der psychische Vorgang der Rückgabe der Verantwortung an den bzw. an die tatsächlich Verantwortlichen.

In einigen christlichen Familien und Ehen werden Frauen, die Gewalt erfahren haben, aufgefordert, ihren Tätern zu vergeben. Diese Forderung muss die theologische Reflexion als unberechtigt zurückweisen. Auch aus christlicher Perspektive ist es als ungerecht zu beurteilen, wenn eine Geschädigte ihr Leben lang für die Folgen des Schadens zahlt, den ein anderer zu verantworten hat, während der Täter ungestört weiterleben und jegliche Kritik damit abwehren kann, die Vergewaltigte habe ihm vergeben. Wird Vergebung gewährt, setzt dies den freien Willen der Geschädigten voraus, die von sich aus vergeben will.

Zur Vergebung darf niemand gedrängt werden. Der freie Wille und die Zeit der geschädigten Person bestimmen, ob Vergebung gewährt wird und wann dies geschehen kann. Auch der Frau steht das Vermögen zur Vergebung nicht einfach zur Verfügung. Vergebung der Schuld der Gewalt braucht Zeit und Abstand. Es kann Jahre dauern, bis eine Frau, die Gewalt erlitten hat, den Mitwissenden und/oder dem Täter vergeben kann. Dann kann die Vergebung auch für sie ein Wendepunkt zum besseren Leben werden. Vielleicht bleibt die Vergebung aber bis zu ihrem Tod aus. Sie ist ein Geschenk, sie kann erbeten, sie kann gewährt oder verweigert werden. Täter und Mitwissende können kein Recht auf Vergebung beanspruchen.

Manche biblische Texte einschließlich des Vaterunser scheinen jedoch eine Pflicht zur Vergebung zumindest in der christlichen Gemeinde nahe zu legen. Ohne die große in der Vergebung Gottes begründete Hoffnung auf die Möglichkeit der Vergebung zwischen Menschen schmälern zu wollen, bezweifle ich, dass diese Texte als verpflichtende Norm tatsächlich flächendeckend auf alle Arten der Schuld bezogen werden können, die Menschen anderen zufügen. Insbesondere die Perspektiven von Personen, die Opfer von Gewalt wurden, scheinen mir zu wenig berücksichtigt. Weiterführen könnte hier die Berücksichtigung der Unterscheidung zwischen der Vergebung Gottes und der Vergebung von Menschen, von der das Vaterunser und andere Texte des Alten und des Neuen Testaments ausgehen. Mehrere Texte erkennen eine Analogie zwischen der Vergebung in der Gott-Mensch-Beziehung und der Vergebung unter Menschen.

Nach Mt 18,18 wird den Jüngern nicht allein die Lösegewalt, sondern auch die Bindegewalt übertragen. Gottes Vergebung wird hier so eng an die Vergebung der Menschen gebunden, dass die menschliche Vergebung ebenso wie die Nicht-Vergebung – das „Binden" – auch „im Himmel" bei Gott Gültigkeit behält. Andere Erzählungen differenzieren stärker zwischen der Vergebung Gottes und der Vergebung von Menschen. Das Vaterunser verknüpft die menschliche an Gott gerichtete Bitte um Vergebung der Schuld eng mit der Gabe menschlicher Vergebung an die, die sich gegenüber den Betenden schuldig gemacht haben. Diese Verknüpfung ermöglicht, theologisch auf den Zusammenhang zwischen einer Bitte um Vergebung und der Bereitschaft zu entsprechenden Verhaltensänderungen aufmerksam zu machen. Die Vergebung Gottes, die zwar als Verheißung, aber genauso wenig automatisch mit der Bitte gegeben ist wie die Vergebung einer Frau, die Gewalt erlitten hat, wird wie die Vergebung einer Frau an die Erwartung des besseren Verhaltens gebunden. Erst wenn ein Täter nicht mehr gewalttätig ist und die Würde einer Frau achtet, erst wenn die Mitwissenden aus ihrer Lähmung heraus den Kontakt mit der Vergewaltigten finden und mit ihr gemeinsam Schritte aus den Strukturen der Gewalt heraus suchen, erst wenn die Geschädigte nach der Vergebung sicherer und freier leben kann, kommt sie zu ihrem Recht.

Die enge Verbindung zwischen der göttlichen und der menschlichen Vergebung birgt allerdings die Gefahr, die Einsicht für das befreiende Potenzial der Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung zu verstellen. Die theologische Reflexion muss deutlich machen, dass die fünfte Bitte des Vaterunsers weder dazu missbraucht werden darf, Opfer von

Gewalt zur Vergebung zu drängen noch dazu, Opfern von Gewalt, die nicht vergeben können, die Berechtigung abzusprechen, dass sie Gott um Vergebung ihrer Schuld bitten. Frauen, die den Tätern nicht vergeben können, dürfen wissen, dass sie die Mitwissenden und die Täter nicht von einer Vergebung Gottes ausschließen. Ebenso dürfen dies Täter wissen, die ihre Tat bereuen, und Mitwissende, die ihr Schweigen bereuen, die wagen, ihr Leben zu ändern, und deren Vergebungsbitte von der Vergewaltigten abgewiesen wurde.

Bereits der Wortlaut des Textes beugt dem Missverständnis doppelt vor. Zum einen werden die beiden Teile der Bitte nicht konditional verbunden, sondern mittels einer Analogie. Zum anderen ist sie in der ersten Person Plural formuliert. Wenn sich eine betende Person aus freien Stücken in das „wir" einschließen kann, geht sie eine Selbstverpflichtung ein. Darüber hinaus lässt sich die zweite Hälfte der Bitte, die der Bitte um Gottes Vergebung folgt, auch im Sinn des Textes als weitere Bitte lesen, durch die Kraft der Vergebung Gottes eigene Kraft zur Vergebung zu bekommen.

Aussagen vergewaltigter Frauen in Therapien und Mediationsprozessen zeigen, dass viele sich wünschen, zu erkennen, dass die Täter ihre Tat bereuen, und dass diese sie um Verzeihung bitten. Oft erscheint dies den Frauen wichtiger als eine Bestrafung, manche sehen sich schon unter dieser Voraussetzung zur Vergebung in der Lage. Vergebung setzt Schritte auf Seiten des Täters voraus. Wenn sie gewährt wird, ist an sie die Erwartung und die Zumutung der Verhaltensänderung gebunden. Wie die Opfer der Apartheid in Südafrika unterscheiden vergewaltigte Frauen zwischen dem Vergeben und dem Vergessen. Sie erwarten, dass auch die Täter zeigen, dass sie wie sie selbst nicht vergessen, sondern dass sie ihre Bereitschaft dokumentieren, ihr Leben zu ändern. Die Botschaft von der Vergebung Gottes gegenüber der gottlosen Person wird missverstanden, wenn ihr kein Leben folgt, das der Vergebung und der Rechtfertigung entspricht. Ebenso führt der Weg der Vergebung über die Vergebung selbst hinaus.

Nach dem Wendepunkt der Vergebung kann es der geschädigten Person vielleicht gelingen, ihre Angst vor einem erneuten Vertrauensbruch und einem erneuten Gewaltübergriff eine Weile hinter sich zu lassen. Vielleicht traut sich die schuldige Person dann zu, ihre spontanen Aggressionen zu kontrollieren, und die freie Selbstbestimmung der anderen Person auch im Fall eines Nein höher zu gewichten als die gewaltsame Durchsetzung der Befriedigung des eigenen Bedürfnisses nach Zuwendung und Sexualität. Sie ginge damit das Risiko eigener Verletzbarkeit ein. Vielleicht werden die

Mitwissenden durch die Vergebung befähigt, aufmerksamer zu werden auf Zeichen von Personen, die unter Gewalt leiden, das Gespräch mit ihnen in geschützten Räumen zu suchen und mit ihnen über Wege aus den Strukturen der Gewalt heraus nachzudenken. Unabhängig von den Veränderungen im Einzelnen wird nach und durch die Vergebung vielleicht in den durch das Schweigen zerstörten Beziehungen zwischen Mitwissenden und einer vergewaltigten Frau und in der durch die Gewalttat(en) zerstörten Beziehung zwischen einem Täter und einer vergewaltigten Frau ein Neubeginn möglich.

Solange Frauen Opfer von Gewalt werden, ist die theologische Reflexion herausgefordert, die Gewalt gegen Frauen theologisch ernst zu nehmen. Wenn sie sich darauf einlässt, wird sie das Thema nicht als Rand- oder Frauenfrage rasch erledigen können, denn es berührt zentrale Inhalte des christlichen Glaubens. Unter der Voraussetzung, dass sie sensibel wird und sensibel bleibt für ihre Verstrickungen in ein Denken, das Gewalt gegen Frauen begünstigt, kann sie ihr eigenes Potential einsetzen, um mit anderen an der Überwindung von Gewaltstrukturen zu arbeiten. Anlass zur Hoffnung geben ihre Erkenntnisse nur, wenn das Erschrecken über das Eigene nicht ignoriert wird.

ANMERKUNGEN

1 Kirchenamt der EKD (Hg.), Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche. Ein Bericht in zwei Teilen, Gütersloh 2000.

2 Helge Peters, Gewalt in der Familie, in: Soziologische Revue. Sonderband Familie 1994; P. Wetzels/C. Pfeiffer, Thesenpapier zur Gewalt gegen Frauen im sozialen Nahbereich. Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen e.V., Hannover 1996.

3 Vgl. Walter Sparn, Theologie als kulturwissenschaftliche Disziplin in der Universität, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), Theologie in der Universität. Dokumentation einer Tagung im Rahmen des Konsultationsprozesses „Protestantismus und Kultur". Texte und Materialien der FEST, Reihe B Nr. 27, Heidelberg 1999, 90–109, 102.

4 Vgl. die Untersuchung von Elke Seifert, Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter, Neukirchen-Vluyn 1997.

5 Vgl. zu diesem Modell Jürgen Ebach, *Theo*dizee: Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der „Bindung Isaaks" (1 Mose 22), in: Ders., Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, 1–25; Johann Baptist Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Ders., (Hg.), „Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102.

6 Vgl. zu diesem Modell Eberhard Jüngel, Gottes ursprüngliche Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz", in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, BevTh München 1992, 151–162.

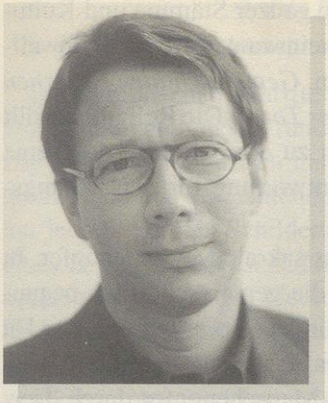
[7] Ulrike Bail, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Psalm 6 und Psalm 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.

[8] Dies gilt auch dann, wenn sich, wie manche diesen Text deuten, die Herrschaft „nur" auf die Sexualität beschränken sollte.

[9] Die christologischen Fragen des Themas können hier nicht ausführlich entfaltet werden. Zu Jesus als Opfer im Zusammenhang dieses Themas habe ich mich in der EKD-Studie geäußert. Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche, 137–144.

[10] Die Fragen der Vergebung müssten zusätzlich im größeren Zusammenhang von Gericht und Vollendung bedacht werden.

[11] Die Schritte, die allen Personen, die sie gehen, viel zumuten, sollten durch die Wiederbelebung alter und die Erfindung neuer Rituale und liturgischer Formen erleichtert werden. Feste und einzuübende Formen entlasten davon, für die Schritte jedes Mal neu die Fußstapfen suchen zu müssen.



Der Mensch als Wesen der Gewalt

Die Thesen René Girards und ihre theologische Rezeption

VON RALF MIGGELBRINK

1. René Girard entdeckt die notwendige Gewaltgeprägtheit aller menschlichen Verhältnisse

Die Anthropologie des französischen Literaturwissenschaftlers, Anthropologen, Ethnologen und Religionsphilosophen René Girard[1] erfreut sich eines breiten Interesses auch unter Theologen[2]. Bei Girard kommt der Gewalt als einem wesentlichen menschlichen Grundverhalten eine Schlüsselrolle zu: Der Mensch ist von seiner Natur her nicht *„der gute Wilde"*, den die Aufklärungsphilosophie in ihm sehen musste[3].

Gerade der ethnologische Blick auf die vorzivilisatorischen Kulturen erweist für Girard: Die Gewalt spielt für diese menschlichen Gesellschaften von ihrem ersten Anfang an *eine konstitutive Rolle*. Die Gewalt ist so fest mit der Kollektivbildung des Menschen verbunden und jene wiederum ein Gattungsmerkmal, dass man davon sprechen kann, der Mensch werde erst dadurch zum Menschen, dass er sich als Wesen der Gewalt vollzieht. Für Girard erweist weiter der Blick in die griechischen Tragödien und die Dramen Shakespeares, dass die Gewalt ein universales menschliches Phänomen ist und kein Kennzeichen alleine vorzivilisatorischer Gesellschaften.

In den Stammeskulturen Afrikas ebenso wie in der Hochkultur des antiken Griechenland obwaltet nach Girard als Möglichkeitsbedingung von Gemeinschaft überhaupt *eine sakralisierte Ökonomie der Gewalt*. Nur durch diese Ökonomie der Gewalt wird die vernichtende Dynamik der tötenden Gewalt so kanalisiert, dass Gemeinschaften überhaupt entstehen können. Andernfalls würde die tötende Gewalt stets neue Rache wachrufen

und so zwangsläufig auf die Selbstvernichtung ganzer Stämme und Kulturen hinauslaufen. So aber verbindet die gemeinsame, geregelte Gewaltpraxis die Menschen zu festen Gemeinschaften. *Gemeinschaften entstehen und erhalten sich am Leben durch gemeinsames Töten.* Die Religion erfüllt dabei die Funktion, ein sanktionsfreies Töten zu ermöglichen, das keine Rache nach sich ziehen kann, weil die Verantwortung für den Tötungswillen an die Gottheit übertragen wird.

Der Urtypus der kanalisierten Gewalt ist das sakrale Menschenopfer. In ihm vollziehen Gemeinschaften anamnetisch die gemeinschaftlich begangene Tötung als das, was sie ursprünglich verbindet *(Gründungsmord)*.[4] Da die Quelle der Gewalt der ursprüngliche Zorn des Menschen auf seinesgleichen ist und Zorn blind macht, kann das Menschenopfer durch Tieropfer substituiert werden.[5]

Die Quelle des vernichtenden Zornes der Menschen auf ihresgleichen erblickt Girard in dem von ihm als *„Mimesis"* beschriebenen menschlichen Grundverhalten, das Tun und Handeln des Anderen zum Vorbild des eigenen Begehrens zu erheben.[6] Greisch stellt mit Recht eine Verbindung zu der scholastischen Formel *„anima est quodammodo omnia"* her[7]: Weil der Mensch als das grenzenlos gegen alles Seiende offene Wesen „irgendwie alles" ist, ist er immer der Unbefriedigte, der Suchende, der sich nach allem unbestimmt Ausstreckende. In seiner unbefriedigenden Unbestimmtheit erscheint das Handeln und Haben des anderen als das Erfüllende. Der andere wird zum Vorbild, als der vermeintlich Erfolgreichere. Der andere erscheint als erfüllt von *„kydos"*, von quasi göttlicher Macht.[8] Ihm scheint zuteil zu werden, wonach jedes Menschen Herz begehrt. Zugleich aber wird der so aufgewertete Mitmensch zum *„monströsen Doppelgänger"*.[9] In der Erzählung vom ersten Brudermord sieht Girard diese Grundsituation nachgezeichnet: Der vermeintlich erfolgreichere Abel wird dem Kain zur unerträglichen Provokation.

Wo der regelmäßige Mord vermieden werden soll, muss das regelmäßige religiös und kultisch überhöhte Töten an seine Stelle treten. Wo solche Opfersysteme in ihrer Funktion, Gewalt zu kanalisieren, versagen, brechen gesellschaftliche Institutionen in einer *„Krise des Opferkultes"* zusammen, paralysieren sich in unübersehbarer Gewalttätigkeit aus Blutrache und mimetisch sich hochschaukelnder mörderischer Gewalt[10], denn auch als Mörder kann der Mensch dem Menschen zum *kydos*-erfüllten Vorbild werden.

2. *Die Überwindung der Gewalt: Die Rolle des Christentums in der Menschheitsgeschichte nach René Girard*

In den biblischen Schriften findet René Girard literarische Zeugnisse der Durchbrechung dieser fundamentalen anthropologischen Mechanismen: Die biblischen Schriften handeln von Menschen, die zum Opfer der ausgrenzenden und vernichtenden Gewalt ihrer Mitmenschen wurden. Sie leisten jedoch bei der Schilderung dieser Opferungsgeschichten das Novum eines *Perspektivwechsels*: Nicht die Perspektive der Opferherren und ihrer opfersanktionierenden Ideologien findet Girard etwa in den Passionserzählungen wieder, sondern gerade das Gegenteil: die Entlarvung der Gewaltrechtfertigung aus der Perspektive des wehrlosen Opfers. Nach dem Johannesevangelium fasst Jesus diese Einsicht in dem Schlüsselsatz zusammen: „Ohne Grund haben sie mich gehasst."[11]

Im vierten Gottesknechtlied kann man geradezu das Protokoll eines Erfahrungsdurchbruches erblicken: „Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt" (Jes 53, 4b). Das ist die Perspektive der Gewalt rechtfertigenden, religiösen Ideologie. Der Einzelne wird im Namen eines Gottes, der Opfer fordert, ausgegrenzt. Sein Schicksal wird zu einem gottgefälligen Opfer umgedeutet. Diese Perspektive der Gewaltsanktionierung aber wird in Jes 53, 4b wiedergegeben als eine überwundene Perspektive vergangenen Irrtums: „Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt." (Jes 53, 5a). *Nicht das Opfer ist schuldig, sondern das opfernde Kollektiv,* das gerade durch den Vollzug des Opfers sein eigenes Schuldigsein als das Verhaftetsein im Kosmos der Gewalt noch einmal aktualisiert und bestätigt.

Dieser Perspektivwechsel ist heilsam. Eine Gesellschaft, die sich in ihren heiligen, stets wiederholten und zum Gegenstand der Betrachtung erhobenen Texten auf diesen Perspektivwechsel einlässt, hat die Chance, dass dieser Perspektivwechsel bei ihren Mitgliedern auch im Alltag gelingt. Die Bibel erscheint nach Girard gerade deshalb als ein verwandelndes und Heilung ermöglichendes und tragendes *Wort Gottes,* weil sie *gestaltetes literarisches* Wort ist. Heilung ereignet sich nicht durch die verstehende Rezeption einer Information, sondern durch das *Erleben einer literarischen Gestaltungsleistung,* durch die Menschen eingeladen und befähigt werden, den Kreis der *Opferideologien* zu durchbrechen und sich einzulassen auf den *„Gott der Opfer"*, als den Gott, der keine Opfer will, sondern der sich mit den Geopferten solidarisiert, der sich nur ihnen erschließt. Der Gott der Opfer hat keine andere Möglichkeit, sich in der

Welt durchzusetzen als die, die Opfer zu inspirieren, nicht auf die Seite der Täter zu wechseln.[12]

Die für Christen bedeutsamsten Texte solchen heilsamen Perspektivwechsels sind die *Passionserzählungen.* In ihnen sieht Girard das Urbild des *Sündenbockmechanismus* realisiert: Ausnahmslos alle verschwören sich gegen den einen, um ihn zu vernichten. Die Evangelien aber schildern das Geschehen aus der Perspektive des Opfers. Die Wahrheit gehört nicht zum Besitzstand der Täter, sondern offenbart sich durch den Geopferten: „Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben" (Joh 19, 37). Welche Kraft der Verwandlung steckt in diesen literarischen Texten? Für Girard ist das Ende der Tieropfer in christlicher Zeit eine Folge dieses Perspektivwechsels. Nicht die dosierte Vernichtung als die regelmäßige Befriedigung menschlichen Vernichtungshungers schafft dem Menschen Heil, sondern das Sicheinlassen auf die Perspektive dessen, der aus Liebe zu Gott und den Menschen hinabgestiegen ist. Jesus ist den Menschen da begegnet, wo ihre gepriesene Überlegenheit über die ganze Schöpfung wurzelt in der uralten, archaischen Strategie, die dem eigenen Menschsein von Anfang an verwobene Gewalttätigkeit durch dosierte Befriedigung einzugrenzen. Jesus hat sich aus Liebe nicht gescheut, Menschen in jenem Keller zu begegnen, der dunkel und vergessen alle Räume der menschlichen Zivilisation trägt. Er ist hinabgestiegen in die Räume der notwendigen menschlichen Gewalt. Dort aber ist er der notwendigen menschlichen Gewalt begegnet. Er aber stand nicht in der Reihe derer, die die stillschweigende Komplizenschaft zur Tätergemeinschaft zusammenschweißt. Er wurde zum Opfer, allerdings nicht, um als Opfer Heil zu erwerben im Sinne der uralten Opferideologie, nach der das Heil dem Akt der opfernden Tötung *(immolatio)* entwächst, sondern um als Opfer *(victima)* das Heil zu wirken, indem er die Unwahrheit der Opferideologie aus der Inspiriertheit durch den Gott der Opfer *(victimarum)* heraus offenbart. Dazu aber musste Jesus sich zum Opfer machen lassen, denn nur so konnte er Menschen wirklich in der Mitte ihrer eigenen Verhaftetheit an die Ideologie der Opfer begegnen. Nur als der, der auf sich nahm, was alle über alles fürchten, den sinnlosen Tod, konnte Jesus als der glaubwürdige Zeuge gegen die Angst vor dem sinnlosen Tod auftreten, konnte er zum Offenbarer der größeren Lebensmacht Gottes werden, der der Mensch durch den Tod hindurch vertrauen darf.

3. Theologen nehmen Girards Grundgedanken auf

3.1 Girards Theorie fruchtbar gemacht für die Erlösungslehre, die Christologie und die Erbsündenlehre: Raymund Schwager

Die theologische Rezeption der Gedanken René Girards ist eng verbunden mit dem Werk des Innsbrucker Dogmatikers Raymund Schwager. Schwager rezipiert das für Girard zentrale Motiv des *Sündenbocks (le bouc d' émissaire)*[13]. Er begreift es als hermeneutischen Schlüssel zu den biblischen Schriften, in denen Gewalt und Verfolgung allgegenwärtig sind. Schwager überwindet die exklusive Bindung der Systematischen Theologie an die historisch-kritische Methode, deren geheimes Apriori darin besteht, nach historischen Daten als der zentralen biblischen Botschaft für den Menschen zu fragen und die damit einem *Mitteilungsmodell von Offenbarung* verhaftet bleibt. Die Theorie Girards bietet Schwager demgegenüber die Möglichkeit, das Verstehen biblischer Schriften zu begreifen als den bewegenden und verändernden *Nachvollzug einer Erfahrung,* die sowohl den biblischen als auch den heutigen Menschen im Grunde ihres Menschseins betrifft und die so zu Recht als Verstehensgrund angenommen werden kann, der den Autor und den Rezipienten verbindet.

Jede Hermeneutik muss immer nach einem solchen Verstehensgrund fragen. Für Schwager ist dieser gemeinsame Verstehensgrund nicht die Sinnfrage des Menschen, seine Ausweglosigkeit vor dem Leiden, seine Sehnsucht nach Erlösung, sondern vielmehr sein *Konfrontiertsein mit der Gewalt:* Der Mensch ist das gewalttätige Wesen. Darin liegen sein zentrales Gattungscharakteristikum und seine Grundfrage beschlossen. Die Religion hat immer die Grundaufgabe, Gewalt in ihrer zerstörerischen Wirkung zu überwinden. Sie löst diese Aufgabe durch die Praxis *substitutiver symbolischer Gewalt.* Mit Jesus Christus taucht im Kontext gewaltgeprägter Religiosität ein *neuer Handlungstypus* auf, der zum Vorbild einer neuen Sammlungsbewegung wird, einer Sammlungsbewegung derer, die sich auf das inspirierende Vorbild dessen einlassen, der sich vom Gott der Liebe zu einem radikal gewaltlosen Leben inspirieren ließ.

Die Konzentration auf das Gewaltthema konnte in den siebziger Jahren leicht erscheinen als motiviert durch den politischen Kontext von Rüstungswettlauf und Friedensbewegung. Für Schwager aber blieb die Gewaltthematik über die achtziger Jahre hinaus ein Schlüsselthema.

Zunächst führt die Girard-Rezeption Schwager in den Diskussionszusammenhang mit Alttestamentlern, insbesondere mit Norbert Lohfink.[14]

Aber Schwager verfolgt die Fragestellung nach dem anthropologischen Existential der Gewalttätigkeit weiter über den exegetischen Bereich hinaus. Der erste große systematisch-theologische Themenkomplex, den er erschließt, ist die *Soteriologie*[15] (1). Es folgt organischerweise eine von Girard inspirierte *Christologie*[16] (2). Die Erlösung durch Jesus Christus wird für Schwager rekonstruierbar als ein dramatisch-geschichtlicher Kampf Gottes um die Befreiung des Menschen aus seinem Gewaltverhängnis.[17]

(1) In der Soteriologie erweist sich die Theorie Girards insofern als hilfreich, als sie ein Verstehensmodell für das konkrete, geschichtliche Handlungsfeld anbietet, in dem Erlösung sich als das gottmenschliche Handeln Jesu ereignet. So kann Schwager zum einen den soteriologischen Vertikalismus überwinden, der Erlösung nur verstehen kann als Geschehen zwischen Gott und der Menschheit. Zum anderen hat Schwager das analytische Werkzeug, Jesu Handeln in seiner Zeit nicht nur als rein kontingentes Schicksal in einer kontingenten Geschichte zu rekonstruieren, sondern es *in seiner Konkretheit als menschheitsgeschichtlich einmalig gelungene Vollendung menschlicher Freiheit* verstehbar zu machen: Jesus ist der Mensch, der im vollkommenen Ausgeliefertsein an die fremde Freiheit die vollkommene eigene Freiheit vollzieht, indem er sein Ausgeliefertsein frei annimmt. Zugleich vollzieht Jesus im Verzicht auf Gegenwehr und in der Beantwortung der Aggression und Gewalt mit reiner Liebe die von Gott her angebotene und ermöglichte *größere Möglichkeit des Menschseins* und vollendet seine Freiheit so hin zum Besseren.[18]

(2) In der Christologie deutet Schwager das Leben Jesu als Drama in fünf Akten: Der Prophet des Gottesreiches (1. Akt) trifft auf die Ablehnung des Volkes (2. Akt). Er überwindet die Vorstellung, dem Widerstand des Volkes mit der überlegenen Macht Gottes zu begegnen und begreift die eigene Selbstauslieferung als die einzig mögliche wirkliche Überwindung der menschlichen Gewalt, als das vernichtende Gericht über die Gewalt (3. Akt). Diese Erkenntnis bestätigt Gott in der Auferweckung als Wahrheit (4. Akt), die zur Grundlage einer neuen Sammlungsbewegung derer wird, die an der Erkenntnis Jesu ihr eigenes Leben ausrichten (5. Akt).

Dadurch dass Schwager im Anschluss an Girard die Heilsgeschichte als Gottes Kampf gegen die Gewalt deutet, ergeben sich überraschend konkrete Perspektiven für die *Erbsündenlehre.*[19]

(3) Gewalt und Aggression sind anders als der theologisch-abstrakte Begriff der Sünde phänomenologisch greifbare und exakt beschreibbare

Verhaltensweisen, die als solche auch Gegenstände naturwissenschaftlicher Forschung sind. Für den Theologen ergibt sich daraus die Möglichkeit des Dialogs mit Evolutionstheoretikern und Soziobiologen, die ebenfalls Hypothesen zur Rolle der Gewalt in der Evolution formulieren. Theologischerseits bildet für Schwager die terminologische „Verortung" der antagonischen Kräfte des Menschen gegen Gott „im Fleisch" bei Paulus einen Anknüpfungspunkt. Sie spiegelt sich in der die Vätertheologie durchziehenden Einschätzung des Leiblichen und des Geschlechtlichen als Wirklichkeiten der Widerständigkeit gegen Gott. Auch wenn zugegeben werden muss, dass solche Bewertungen auch der neuplatonischen Abwertung der stofflichen Welt insgesamt entspringen, so mag sich in ihnen doch auch die Erfahrung niedergeschlagen haben, dass das Verhalten, zu dem der Mensch sich durch die genetisch disponierte Wirklichkeit seines Leibes gedrängt fühlt, der Wirklichkeit Gottes entgegensteht.

Die Konzentration auf das Gewaltthema ermöglicht eine Präzisierung dieses Verdachtes: Die verglichen mit anderen Evolutionen rasante phylogenetische Entwicklung des für den Menschen charakteristischen Großhirns erklären Biologen als Folge der Etablierung des Tötens von Artgenossen. Die intelligenteren Individuen erweisen sich dabei nicht einfach in der Natur als überlebensfähiger. Ihre eigene Fähigkeit zu überleben und sich fortzupflanzen ist vielmehr bereits bezogen auf eine Lebensumwelt, die von ihnen selbst im Sinne der gattungsinternen Aggression gestaltet wird: Die intelligenteren Individuen erweisen sich *in der Situation der von ihnen selbst vorangetriebenen Aggression* als überlegen. So erscheint die Gewalt geradezu als ein Motor der Evolution des heutigen Menschen. Dieser Motor der Evolution schreibt seine Spuren in das Genom des Menschen. Der Leib trägt die Spuren der Gewaltbereitschaft und Geneigtheit, die zu seiner gattungsgeschichtlichen Siegesgeschichte dazugehörten.

In der mythologischen Vorstellung der geschlechtlichen Weitergabe der Ursünde scheint eine Ahnung aufbewahrt zu sein von der gattungsgeschichtlichen Gewaltgeprägtheit des genetischen Selbstbehauptungsverhaltens als eines Merkmales menschlicher Entwicklung. Dadurch dass der Mensch sich fortpflanzt, partizipiert er an der Gewaltgeschichte der Menschheit. Die jüdisch-christliche Tradition bringt die dem Menschen innewohnende Gattungsgeschichte der Gewalt zu Bewusstsein. Darüber hinaus stellt die christliche Tradition mit dem Bekenntnis zum Gekreuzigten den Perspektivwechsel der Identifikation mit dem, der „ohne Grund" verfolgt und getötet wurde, weil alle sich gegen ihn verschworen haben, in

den Mittelpunkt der eigenen religiösen Meditation. Wo so etwas geschieht, können Gewaltverhältnisse in einem Prozess der Verwandlung überwunden werden. Wo eine Sammlung hin auf den Gekreuzigten, eine Prägung hin auf die *figura des Verfolgten* zum gemeinschaftsbildenden Prinzip wird, da kann das Grundmuster einer Gemeinschaftsbildung aus Gewalt und Hass überwunden werden.

Womit ist umgekehrt zu rechnen, wenn eine über Jahrhunderte christlich geprägte Kultur, in der das Bild des unschuldig Gekreuzigten das Denken und Empfinden prägte, sich aus welchen Gründen auch immer von dieser Prägung abwendet? Wenn die Kräfte der Teilhabe an fremdem Leid, der Empathie, der einfühlenden Identifikation mit dem Opfer nicht mehr geweckt und gefördert werden, dann ist damit zu rechnen, dass der alte Gewaltmechanismus erneut in Kraft tritt. Girard spricht von einer *Krise des Opferkultes,* der eine allgemeine Vermehrung der Gewalt zur Folge hat. Er ließe sich nur durch neue (säkulare?) Opferkulte überwinden. Ist die Praxis der medienwirksamen Exekutionen in den USA eine solche Form des säkularisierten Opferkultes, der durch die Institution des Rechts mit ihren quasi-religiösen Legitimationen legitimiert wird? Wie ist die Inflation medialer Gewalt zu deuten? Ist die virtuelle Medienwirklichkeit eine Sphäre, die dem Tieropfer vergleichbar ist, weil hier wie dort Gewaltbedürfnisse befriedigt werden, ohne dass ein Mensch getötet werden müsste? Wird hier wie dort die begehrte Tötung von Menschen nicht lediglich nachgeahmt? Das erspart den Vollzug der wirklichen Tötung, prägt aber zugleich die partizipierenden Subjekte auf das Muster der Gewalt als ein Grundmuster menschlicher Daseinsbewältigung.[20] Wie lange werden die in Jahrhunderten gefüllten Quellreserven christlicher Leidensfähigkeit in der empathischen Hinwendung zu den Opfern noch ausreichen, um immer noch Menschen in einem verdeckten und kaum noch wahrgenommenen Traditionsprozess auf die Empathie mit den Opfern hin zu prägen? Wann wird die überwiegende Prägung einer nachchristlichen Gesellschaft umkippen hin zu einer freudig-neuheidnischen Kultur der Opfer?

Raymund Schwager realisiert im Anschluss an Girard die apokalyptische Situation des Christentums: Es ist die Situation der Sammlung, des freiwilligen Zusammentretens von Menschen, die sich bewusst dem universalen Gewaltkonnex entziehen, um sich unter ein neues Gesetz zu stellen. Dieses neue Gesetz bringt sie in den Widerspruch zu den „Mächten dieser Welt". Dieser Widerspruch gehört zum Leben der Kirche als ἐκκλησία.

Die Kirche aber ist als herausgerufene die zugleich auch dem Gewaltkonnex und der Gewaltmentalität verhaftete. Die Wirklichkeit der Gewalt prägt ihr eigenes Denken und Fühlen. Ihre heiligen Texte sprechen von heiligen Kriegen, von gottgewollter Vernichtung, von gottwohlgefälligen Opfern, ja von einem Opfer, das Gott mit den Menschen endgültig versöhnte, das ihm wohlgefällt. Kirche ist gekennzeichnet durch eine spirituelle Ungleichzeitigkeit. Texte der Verblendung spielen in ihrem Beten und Erinnern ebenso eine Rolle wie Texte der Überwindung des Gewaltzusammenhanges. Damit aber entspricht die Kirche der Ungleichzeitigkeit in der Gemeinschaft der Gläubigen. Der Wechsel von der Ordnung der Gewalt zur Ordnung des Friedens nämlich ist keine Frage bloßer intellektueller Einsicht. Es ist eine Frage der veränderten Grundhaltung, der radikal veränderten Grundlage des eigenen Lebens. Die Grundlage des eigenen Lebens zu ändern aber ist ein Prozess, ein Werden. Werden braucht Zeit und braucht auch die Präsenz dessen, was überwunden werden muss. Christliche Menschenbildung ereignet sich nicht als satzhafte Indoktrination, sondern als *Prägung durch einen Kulturraum und seine heiligen Texte,* die die Sünde groß werden lassen, um sie um so gründlicher zu überwinden.

So ergeben sich für Raymund Schwager für alle traditionellen Themengebiete der Dogmatik von René Girard her bedeutsame Perspektiven. Dem Denken Schwagers verwandt und doch von ganz anderer Art ist die Girard-Rezeption Georg Baudlers.

3.2 Töten oder Lieben? Georg Baudler rezipiert Girard in pointierter Form

Bei Georg Baudler werden die Gedanken Girards über die Gewaltgeprägtheit aller menschlicher Geschichte und die Überwindung der Gewalt in der biblischen Religionsgeschichte zur *weltgeschichtlichen Deutungsfigur:* Die Menschheitsgeschichte ist eine Geschichte von Gewalt und Vernichtung.[21] Deren Überwindung gelingt auch in der Bibel nur teilweise. Teilweise aber sinkt auch das Exodusvolk wieder zurück in die Logik der Opfergewalt, gegen die die Propheten ihren Protest erheben, von denen aber auch die prophetische Tradition wiederum erfasst wird. Ähnlich strahlt mit Jesus Christus die Vision der Gewaltfreiheit und der unbedingten Liebe Gottes auf, hinter die aber bereits die frühchristliche Tradition wieder zurückfällt mit ihren Bildern von der eschatologischen Scheidung und dem Gericht über die Sünder.

Die Starre des Gegensatzes, den Baudler konstruiert, läuft auf eine Ausscheidung weiterer Teile biblischer Texte als *irrtumsgeprägte Dokumente der Gewalt* hinaus. Die wahre Offenbarung erscheint als die mit dem Falschen verwobene richtige *Einsicht vom gewaltfreien Leben.* Diese starre Opposition einer quasi-platonisch reinen Scheidung des Wahren vom Falschen lässt wenig Raum für die Wahrnehmung der Bedeutung des Falschen für die existentielle Aneignung des Richtigen. Gerade dies aber ist die Chance der literaturwissenschaftlichen Deutung der Bibel im Anschluss an René Girard. Eine solche Deutung sieht in der Bibel nicht einfach *die programmatische Formulierung richtiger Ideale und Ideen,* sondern das Dokument einer Glaubensgeschichte, das zu einer heilsamen Imitation gerade dadurch befähigt, dass es auf den verschiedensten Stufen religiöser Bewusstseinsentwicklung Identifikationsangebote machen kann. Diese verschiedenen Stufen religiöser Bewusstseinsentwicklung aber werden innerhalb der biblischen Geschichte und innerhalb der kirchlichen Glaubensgeschichte mit der Bibel nicht einfach als Alternativen nebeneinander gestellt. Sie bilden einander den kritisch-korrektiven Kontext, in den Rezipienten mit ihrer eigenen Glaubensgeschichte eintauchen können, um sich durch die Texte bereichern und verändern zu lassen.

4. Ein Stück Aufklärung der Aufgeklärten über sich selbst

Girards Theorie ermöglicht die Verknüpfung von theologischer Hermeneutik und anthropologischer Gegenwartsanalyse auf einem Reflexionsniveau, auf dem die bloß ohnmächtige Konfrontiertheit mit der komplexen gesellschaftlichen Gegenwart überwindbar wird.

Der Gewinn, den die Theologie aus dieser Verknüpfung zieht, scheint unabweisbar: Aussagen wie diejenigen von Erbsünde und Erlösung erhalten eine Konkretion, die sie wieder als lebensgeschichtlich und gesellschaftlich erfahrbare und relevante Größen erscheinen lassen. Das oft beschriebene Relevanz-Identitätsdilemma erscheint mit Hilfe der Anthropologie Girards überwindbarer. Die Theologie muss ihre Modernität nicht mehr dadurch erweisen, dass sie sich selbst reduziert auf das von der selbstbewussten Vernunft Erwartbare. Sie verweigert sich nicht dem Prozess der Moderne. Sie legt allerdings den Finger in eine Wunde dieses Prozesses: Die Geschichte der Aufklärung ist eine Geschichte sich steigernder Gewalt. Die Theologie leistet so ein Stück Aufklärung der Aufgeklärten über sich selbst. Der vernünftige, aufgeklärte Zeitgenosse wird genötigt,

die eigene Herkunftsgeschichte als eine Prägung im Sinne der Gewalttätigkeit wahrzunehmen. Das befreit ihn von der verkrampften Selbststilisierung als gut und vernünftig. Sie befreit von der Verlogenheit einer rein positiven Anthropologie. Die biblische Gewaltgeschichte führt die unlösbare eigene Verbundenheit mit der Gewalt vor Augen. Sie konfrontiert den Menschen mit sich selbst, bietet ihm an, sich in den verschiedenen Rollen des menschlichen und göttlichen Zusammenspiels wiederzufinden. Diese Selbstkonfrontation ist *weder moralisierend noch affirmativ.* Ihre korrigierend-kritische Kraft liegt in der *Ästhetik und der Religion* als den Sphären, in denen sich der Mensch anschauen und *wahr*-nehmen kann, in denen er seiner eigenen Tragik gewahr werden kann. Die Religion verfolgt darüber hinaus von den archaischen Opferriten an die Zielsetzung einer praktischen Überwindung der Gewalt.

Mit dem Opfer und der Gewalt macht die Theologie Gegenstände zu hermeneutischen Schlüsselthemen, die Menschen fortdauernd beschäftigen. Die großen Themen von Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung, Kreuzesopfer, Erlösung rücken so in einen lebenspraktischen, erfahrungsdiesseitigen Kontext. Konsequenterweise tritt die Theologie mit der Soziologie, der Literatur- und Kulturwissenschaft und der Ethnologie in einen Gesprächszusammenhang. Entscheidend für das Gelingen dieses Gesprächszusammenhanges ebenso wie für die Vermittlung theologischer Einsichten in Predigt und Unterricht ist die Wahrung der spezifischen Hermeneutik Girards: Biblische und literarische Texte sind zu lesen als *Niederschläge menschlicher Selbstwerdungsprozesse.* Der Interpret muss sich auf diese Prozesse einlassen und muss sich mit seiner eigenen dramatischen Lebensgeschichte in den Texten wiederfinden können. Die Wahrheit biblischer Texte tritt so *unter dem ästhetischen Prius einer geteilten Lebens- und Erfahrungsgeschichte* hervor und nicht in der Weise der satzhaften Lehre.

Girards Theorie ist geeignet, den Nimbus des neuzeitlichen Subjekts zu beschädigen. Dies geschieht aber um des Subjektes willen. Die glamouröse Selbststilisierung wird ersetzt durch eine realistische *Selbstwahrnehmung,* die wirkliches Handeln ermöglicht und sensibilisiert für den konstitutiven Zusammenhang zwischen wirklich heilschaffendem Handeln und biblischen Inspirationen.

Richtig ist allerdings, dass Heil und Unheil des Menschen nicht alleine auf das Thema von Gewalt und Liebe verengt werden können. Richtig ist, dass die Gottwidrigkeit des Menschen nicht nur besteht in seiner Gewaltnatur, sondern auch in der *verweigerten und gebrochenen Gemein-*

schaftstreue, der *vorenthaltenen Gerechtigkeit,* der *Fixierung des Menschen auf sich selbst.* Allerdings kann die „negative Anthropologie" Girards dazu beitragen, dass all diese Dimensionen des Antagonischen im und am Menschen theologisch wieder wahrgenommen werden, dass in einer wirklich dramatischen Theologie der Mensch wieder wahrgenommen wird im Konflikt zwischen Heil und Unheil. Darin steckt die Chance der Überwindung des faulen Burgfriedens zwischen aufgeklärter Subjekteuphorie und christlicher Theologie.

ANMERKUNGEN

1 Werke Girards in deutscher Übersetzung: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg-Basel-Wien 1983; Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987; Der Sündenbock, Zürich 1988; Hiob – ein Weg aus der Gewalt, Zürich 1990; Wenn all das beginnt... . Dialog mit Michel Treguer, Münster 1997. Girards neuestes Werk: Je vois Satan tomber comme l' éclair", Grasset 1999.

2 Der Erforschung der Theorie Girards und ihrer Anwendung auf die verschiedensten Wissenschaftsgebiete widmen sich vor allem zwei Zeitschriften: (1) The Bulletin of the Colloquium on Violence and Religion, Austin/Texas – Innsbruck/Austria. (auch im Internet: http://theol.uibk.ac.at/cover/bulletin/xtexte/bibliography.html). Das Bulletin bietet eine fortgeschriebene ausführliche Bibliographie der Sekundärliteratur über Girard. (2) Contagion, Stanford/USA.

3 Für die Aufklärung war das Theorem des „bon sauvage" eine theoretische Notwendigkeit, die es ermöglichte, alle konkret begegnende Schlechtigkeit des Menschen zu deuten als das Resultat einer vom Menschen selbst zu verantwortenden Depravationsgeschichte. Denn als vom Menschen produzierte ist diese Entartungsgeschichte des Menschen grundsätzlich auch vom Menschen aus korrigierbar. Das Theorem vom guten Wilden verheißt die Veränderbarkeit des Menschen, seine Bildbarkeit hin zu jener Güte, die ihm von Natur aus eigen ist.

4 Das Heilige und die Gewalt, 134–209.

5 Ebd., 9–22.

6 Ebd., 211–248.

7 J. Greisch, Homo mimeticus. Anthropologische Voraussetzungen von René Girards Opferbegriff, in: R. Schenk (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 40.

8 Das Heilige und die Gewalt, 223–225.

9 Ebd., 215–219.

10 Ebd., 62–103.

11 Der Sündenbock, a.a. O., 148–163.

12 Hiob, a. a. O., 195–211.

13 R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978.

14 Norbert Lohfink (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg 1983.

15 Raymund Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986; Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver, Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion, Innsbruck 1992.

[16] Raymund Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck [2]1996.

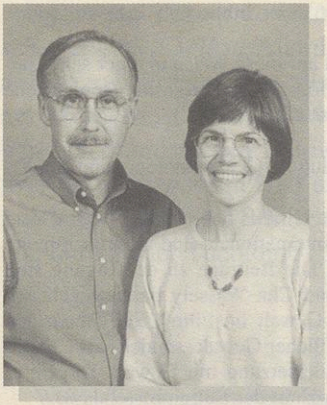
[17] Das Programm einer „dramatischen Theologie" wird auf diese Weise in einer sehr konkreten Gestalt beschrieben: Raymund Schwager / Józef Niewiadomski, Dramatische Theologie als Forschungsprogramm, in: ZkTh 118 (1996), 317–344.

[18] Ebd., 314f.

[19] Ders., Erbsünde im Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik, Münster 1997.

[20] Der Deutung medialer Gewalt im Lichte der Theorie Girards hat sich 1997 unter dem Titel „Film and Modernity" das alljährlich tagende internationale und interdisziplinäre „Colloquium on Violence and Religion" gewidmet. Die Beiträge zu der Tagung sind dokumentiert in dem von F. Grabner, G. Larcher und Chr. Wessely herausgegebenen Band „Visible Violence. Sichtbare und unsichtbare Gewalt im Film". Sie deuten den Film nicht alleine als ästhetischen Reflex gesellschaftlicher Gewalt, sondern als Chance der Bewusstwerdung von Gewalt und der Auseinandersetzung mit Gewalt. Die Filmkunst könnte so offen sein für eine „subversive Allianz mit der Religion" (ebd., 8).

[21] Georg Baudler, Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen, München-Stuttgart 1989; ders., Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religionen und Christentum, München 1994.



Restorative Justice[1]

Praktische Theologie für die Dekade zur Überwindung von Gewalt

VON ROBERT HERR UND
JUDY ZIMMERMAN HERR

Eine Dekade, die die Ursachen und Implikationen von menschlicher Gewalt in den Blick nimmt und nach neuen Perspektiven fragt, kommt zur rechten Zeit. Sie fordert uns auf, eine der ältesten Fragen christlicher Ethik zu reflektieren: wie ist zerstörerischer Gewalt aus christlicher Sicht zu begegnen, während gleichzeitig für jene Sorge getragen wird, die selbst zu schwach und unfähig sind, den eigenen Lebenserhalt zu sichern? Diese Frage zielt ins Zentrum christlicher Nachfolge. Zu Beginn dieses neuen Jahrtausends bietet die Dekade eine Möglichkeit, neu darüber zu reflektieren, wie Frieden erstrebt, Fremde begleitet, Feinde geliebt und Schwache und Unschuldige geschützt werden können.

Die Geschichte der Christenheit stellt sich in divergierenden Traditionen dar, und unsere Aussagen zu Frieden und Gerechtigkeit bilden keine Ausnahme. Gerechtigkeit ist immer ein Kernpunkt christlicher Ethik gewesen, ebenso das Thema Frieden. Das Bild vom Neuen Jerusalem, in dem Harmonie und intakte Beziehungen herrschen, oder die alttestamentliche Vision einer friedlichen Gemeinschaft, in der Bedürfnisse des Lebens gestillt sind, ist ein immer wiederkehrendes Thema biblischer Zeugnisse. Aber die Frage nach einer menschlichen Antwort auf die reale Präsenz des Bösen ist ebenso darin enthalten. Versuche, diese wichtigen Konzepte und Ziele in ein kreatives Spannungsverhältnis zu bringen, endeten meist mit der Unterordnung des einen unter das andere. Eine christliche Ethik des Friedens und der Feindesliebe kann in Zeiten nationalistischer Begeisterung zum Objekt des Spottes und der Verachtung werden, gar zu Unterdrückung und Gefangenschaft führen. Eine christliche Ethik, die sich systematischer Ungerechtigkeit entgegenstellt, läuft häufig Gefahr, sogar

von Christen selbst auf ein totes Gleis geschoben zu werden, die selbst nie Unterdrückung und Ungerechtigkeit erfahren haben.

1. Kein Friede ohne Gerechtigkeit?

Der alltägliche Gebrauch der Begriffe „Frieden" und „Gerechtigkeit" schränkt die biblischen Konzepte ein. Wir denken bei Frieden oft an die Abwesenheit von Kampf, Konflikt, Gewalt oder Krieg. Gerechtigkeit wurde zu einem juristischen Begriff, der nach Fairness und Unvoreingenommenheit strebt. Die Beziehung zwischen Frieden und Gerechtigkeit wird als aufeinanderfolgend vorgestellt, so dass zum einen zu fragen ist, was zuerst kommt, und zum anderen, wie man wählen soll, wenn es sich um gegensätzliche Ansprüche handelt. Die kirchlichen Traditionen, die die Berufung des Friedensstifterseins für sich beansprucht haben, werden beschuldigt, den Schutz der Schwachen oder die ordnungserhaltende Rolle des Staates zu unterminieren. Jene, die Gerechtigkeit betont haben, sind manchmal zu voreilig bereit gewesen, sich auf jede staatlich sanktionierte Gewalt oder die von Befreiungsbewegungen zu verlassen, die dem Ziel dienten, Gerechtigkeit mit Waffengewalt herzustellen. Frieden und Gerechtigkeit wurden häufig als Wahl von Strategien und Zielen angesehen.

Im Gegensatz dazu sieht biblische Sprache „Frieden" und „Gerechtigkeit" eng miteinander verwandt. In hebräischer Poesie, die oft parallele Verse aufweist, in denen sich Wörter mit ähnlichem Sinn gegenseitig verstärken, treten die Begriffe *„shalom"* und *„mishpat"* oder *„zedaqah"* oft paarweise zusammen auf. Dies evoziert eine reiche Anzahl von Bildern, die weit über unseren gewöhnlichen Gebrauch hinausgehen. Das Bedeutungsfeld schließt nicht nur die Abwesenheit von Konflikten ein, sondern ebenso gerechte und faire Beziehungen zwischen Menschen, Wohlstand des Landes, eine Fülle an Nahrungsmitteln und materiellen Gütern für eine angemessene Existenz und schließlich ein Leben in Beziehung mit Gott.

„Kein Frieden ohne Gerechtigkeit!" ist ein oft zitierter Satz. Wie bei allen Slogans, kann dieser zwar ein momentanes Bild der Wirklichkeit einfangen, aber er kann destruktiv wirken, sobald er in einen fremden Kontext getragen oder simpel wiederholt wird. Hier wird die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Frieden so beschrieben, dass Gerechtigkeit Frieden vorangeht und so eine Methode zur Herstellung des Friedens bereit stellt.

Neuere Konzepte für das, was in diesem Beitrag als *restorative justice* bezeichnet wird, stellen einen fruchtbaren Kontext her, erneut nach der

Beziehung von Frieden und Gerechtigkeit zu fragen. Die biblische Vision basiert auf der „Gesundheit" und Ganzheit der Gemeinschaft, so dass die Rechtsprechung eine Wiederherstellung von Gemeinschaft und eine Erneuerung von zerbrochenen Beziehungen einschließt. *„Restoration"* weist darauf hin, dass dies eher ein Prozess als ein Zustand ist. So verstanden wird Frieden zur Methode und Gerechtigkeit zum Ziel. Und es wird akzeptiert, dass es Unterschiede und Reibungen gibt. Gesellschaften müssen Erfahrungen und Emotionen unterstützen, die einen positiven Umgang mit Verschiedenheit ermöglichen.

Wenn das Ziel der in den biblischen Zeugnissen verheißenen Ganzheit ist, dass Spannung, Reibung und Verschiedenheit menschlicher Erfahrungen nicht gewaltsam und zerstörend wirken, sondern bereichernd wirken können, so müssen wir einen Weg finden, Frieden zum Mittel werden zu lassen. Frieden ist dann ein dynamisches Lebensmodell inmitten zahlreicher Spannungen und immenser menschlicher Pluralität, die den Wert einer jeden Person aufrechterhält.

2. Biblische Rechtsauffassungen und Gerichtsmodelle

In der westlichen Weltanschauung neigen wir dazu, Gerechtigkeit einzuteilen in Fragen des Ausgleiches oder der sozialen Gerechtigkeit, in der es um die Ordnung der Gesellschaft geht, und in Strafrechtspflege, in der es um die Bestrafung von Verbrechern für ihre Taten geht. Die biblische Anschauung differenziert diese Formen der Rechtsprechung nicht so deutlich. Sie sieht sie als zwei Seiten eines Ganzen. Ungerechtigkeit jeder Art zerstört die Gemeinschaft und verletzt Gottes Friedensplan. Unterdrückung der Armen ist genauso falsch wie Raub oder Überfall.[2]

Die *lex talionis* (Talionsformel in Ex 21,23–25, Lev 24,19–20, Dtn 19,21) wird oft als Beispiel biblischer Rechtsauffassung herangezogen. Sie erweckt den Eindruck, Recht nach dem Schema „wie-du-mir-so-ich-dir" herstellen zu wollen im Sinne der Äquivalenz oder wenigstens Vergleichbarkeit von Strafe und Straftat. Entscheidender für ein Modell menschlicher Gerechtigkeit ist jedoch die Beziehung zwischen Gott und dem Volk Israel. In dieser Beziehung sind falsche Handlungsweisen und zerbrochene Beziehungen, auch Strafe enthalten. Der Kernpunkt vieler Texte ist die Sorge um Aufrechterhaltung von Beziehungen, die Bereitschaft zur Vergebung, Heilung und Rettung. Gottes Zorn wird als einer über einige Generationen anhaltender beschrieben, aber die liebende Güte

zu seinem Volk umfasst Tausende (Ex 20,6). Gerechtigkeit basiert nicht nur auf Vergeltung, sondern auch auf Barmherzigkeit. Sicherlich ist dies die Interpretation Jesu in seiner Neuformulierung des Gesetzes (Mt 5).

Micha 6 nutzt das Bild eines Gerichtshofs zur Interpretation der Beziehung Gottes zu seinem Volk. Das Modell entspricht der Art und Weise, wie in Israel Recht gesprochen wurde. Bei Vergehen versammelte sich die Bevölkerung „vor den Toren", also nahe des Eingangs zur Stadt. Die Versammlung setzte sich aus einer größeren Gruppe von Personen zusammen, in der die Rolle des Richters oder der Strafmaßnahmen nicht klar definiert war. Die Lösung für den Konflikt und das Urteil beinhaltete oft Ausgleich oder Wiedergutmachung. Ziel war es nicht, Gewinner und Verlierer zu ermitteln, sondern Angelegenheiten zu Recht zu bringen, Gemeinschaft wiederherzustellen.

Gottes Rechtsstreit gegen sein Volk beinhaltete auch einen Siedlungsvorgang. Ungeachtet des Bundesbruches des Volkes, weicht Gott am Ende nicht von seinem Volk, gibt die Beziehung zu ihm nicht auf. Er wird am Ende dem Volk vergeben. Strafe ist hier zu sehen als Hinführung zu Versöhnung, die das erhoffte Ergebnis des Prozesses ist, im Gegensatz zu Strafe, die an irgendeiner unpersönlichen Sittenordnung gemessen würde. Das Ziel ist nicht die Suche nach Schuld, sondern Wiederherstellung von Beziehungen.

Die biblische Anschauung von Gerichtsverfahren widerspricht auf bemerkenswerte Weise dem Modell, das unsere Gesellschaft als normal ansieht. Sie steht im Widerspruch zu der Anschauung von Justiz, wie sie von Anselm und seinen Nachfolgern in der westlichen Theologie bekannt gemacht wurde.[3] Hier lag ein Konzept des Gleichgewichts vor und der Notwendigkeit, dort auszugleichen, wo durch Fehlverhalten ein Ungleichgewicht verursacht wurde. Diese Wiederherstellung musste bezahlt werden mit Leid als Strafe, und das Leid sollte kongruent sein zur Straftat. Das Bild der Justiz aus römischer Zeit, eine Frau, die zwei Waagschalen hält, verdeutlicht dieses Bild des Ausgleichs. Solch eine Anschauung liegt auch der Beschreibung von Sühne als Einlösung der Blutschuld zu Grunde.

Während Strafe in biblischer Gerechtigkeitsvorstellung durchaus enthalten ist, dient sie ursprünglich der Rückzahlung des Verlorenen und der Wiederherstellung der Beziehung, die es allen ermöglicht, wieder Teil einer Gemeinschaft zu werden. Meistens bedeutete dies eher Kompensation als Entschädigung in Form von Leid. Entsprechend ist Mt 18 zu verstehen, wo Jesus zeigt, wie im Himmelreich mit Straftaten umgegangen

wird, Strafen und Wahrnehmung von Unrecht durchaus enthaltend. Ziel ist in jedem Fall die Wiedereingliederung des Straftäters in die Gemeinschaft.

Das Gerechtigkeitskonzept kann nach biblischem Verständnis nicht getrennt werden von der Frage der Vergebung. Am Ende ist Gottes Handeln gegenüber seinem abtrünnigem Volk Vergebung und somit Aufrechterhaltung der Beziehung. Zu betonen ist dabei, dass Vergebung die Feststellung der Straftat voraussetzt. Sie beinhaltet Verantwortung auf beiden Seiten des Übels. Der Straftäter ist verpflichtet, das Unrecht zu bekennen, aber jene Person, gegen die Unrecht begangen wurde, ist gleichzeitig aufgefordert zu vergeben. Gerechtigkeit und Wiederherstellung von Beziehungen erfordern beides. Jüngste Arbeiten zum Konzept der Vergebung meinen, dies sei ein wichtiger Schritt für die Opfer, Verantwortung für ihre eigene Situation zu übernehmen.[4] Gerechtigkeit nach biblischem Verständnis hatte jedoch nicht zum Ziel, durch Vergebung schlicht alles wie zuvor weiter laufen zu lassen. Howard Zehr fasst die biblische Sicht von Gerechtigkeit zusammen als eine Suche nach Lösungen mit dem Ziel, den Status quo umzuformen und das Unrecht als Bruch von Beziehungen zu sehen. Modell für dieses Verständnis ist, wie Gott an uns gehandelt hat – eine Gerechtigkeit, die unsere Straftat erkennt, sie aber vergibt und wieder gut macht.[5]

3. Die Entstehung und Entwicklung der restorative justice-Bewegung

Diese in den letzten dreißig Jahren gewachsene Bewegung stellt ermutigende Beispiele auf persönlicher, gemeinschaftlicher und nationaler Ebene bereit, Gerechtigkeit im Sinne biblischer Vorstellung zu verwirklichen. Der Begriff *restorative justice* entstand in den siebziger Jahren und wurde am deutlichsten von Howard Zehr artikuliert, der zu diesem Zeitpunkt Direktor für Strafrecht des *Mennonite Central Comitee* in den USA war.[6] Sie begann auf einer eher praktischen Ebene, als eine *„grass-roots"*-Initiative, um neue Wege für kriminelle Straftäter zu finden, mit den verletzten Opfern in Kontakt zu treten. 1974 drängten zwei mennonitische Bewährungshelfer zwei zitternde Täter zum Haus ihrer Opfer in Elmira/Ontario (Kanada), in der Hoffnung, solch eine Begegnung könnte neue Kraft für Heilung und Aussöhnung schaffen. Schon bald danach wurde in Elkhart/Indiana (USA) ein Opfer/Täter-Mediationsprogramm ins Leben gerufen *(Victim Offender Reconciliation Program,* VORP).[7] Aus diesen bescheidenen Anfängen ist eine Bewegung erwachsen, die neue Perspektiven in Strafrechtssystemen eröffnet, sowie ein neues Verständnis über das

Verhältnis von Gerechtigkeit und Frieden. Diskussionen hierzu waren weitgehend auf Nordamerika beschränkt, mit einem kleinen Netzwerk auch in Europa; von den im Straf- und Jugendrecht tätigen Personen wurde es jedoch nicht ernst genommen. Das sollte sich in den neunziger Jahren ändern. 1990 fand in Italien eine internationale Konferenz statt, unterstützt durch die NATO, um das wachsende Interesse an *restorative justice* überall in der Welt zu untersuchen. Vertreter aus vielen Ländern (Österreich, Belgien, Kanada, England, Finnland, Frankreich, Deutschland, Griechenland, Italien, Niederlande, Norwegen, Schottland, Türkei) präsentierten Vorträge, in denen sie Bezug nahmen auf die Entwicklung und die Auswirkung der Verfahren und Praktiken der *restorative justice.* Das internationale Interesse hat seitdem kontinuierlich zugenommen.[8]

Obwohl die *restorative justice*-Bewegung auf kommunaler Ebene begann, um auf kriminelle Täter zu reagieren, umfasste sie in ihren Implikationen rasch ein viel weiteres Netzwerk. Es ermutigte, über neue Grundlagen der Verhältnisbestimmung von Kriminalität und Gerechtigkeit zu reflektieren. *Restorative justice* hatte anfangs nicht zum Ziel, existierende Methoden der Justiz zu ersetzen, ebenso wenig wie neue zu entwickeln. Nach dem anfänglichen Fokus auf die Beziehung zwischen individuellen Tätern und Opfern bewegte sich die Diskussion bald hin zu Gemeinschaftstraditionen unter den Ureinwohnern in Nordamerika. In Neuseeland blühte die Untersuchung unter den Maori und deren gemeinschaftlichen Rechtsprozessen auf. Ausgehend von diesen neuen Grundlagen fühlten sich viele herausgefordert, alte Probleme und mögliche Lösungen aus einem neuen Blickwinkel zu betrachten.[9]

4. Der Leid-zentrierte Ansatz und das Prinzip der Betroffenheit

Die Idee der *restorative justice* lässt sich als Leid-zentriert *(harm-focused)* beschreiben, als Verpflichtung eines erweiterten Kreises von Unparteiischen. Sie versteht Kriminalität und Ungerechtigkeit zuerst als Leidzufügung an Einzelnen und Gemeinschaften im Gegensatz zur reinen Verletzung des Staatsgesetzes. Herkömmliche Rechtssysteme laufen Gefahr, unpersönlich zu werden, verlieren die Sicht für die eigentliche Leidzufügung an Menschen. Der Leid-zentrierte Ansatz dagegen beginnt bei der Sorge um die Opfer und der Frage nach ihren Bedürfnissen, nach einer bestmöglichen konkreten und symbolischen Wiedergutmachung. So wird auch die Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit des Straffälligen

konkret ernst genommen. Zu oft wird bei Zurechnungsfähigkeit gleich an Bestrafung gedacht; Schmerz soll dem Täter zugefügt werden für den Schmerz, den er anderen verursacht hat. Da der Respekt vor der „Macht des Gesetzes" in vielen Gesellschaften einen hohen Wert darstellt, wird ein Straffälliger, der diese Gesetze gebrochen hat, als jemand angesehen, der damit die gesamte Gesellschaft verletzt hat und somit einer Bestrafung seitens der ganzen Gesellschaft oder des Staates bedarf. Das Opfer wird dabei oft übersehen. Justiz kann dann kontraproduktiv wirken im Hinblick auf die wirkliche Verantwortlichkeit, da solch eine Rechtsprechung die Straftäter nicht dazu ermutigt, die Konsequenzen ihres Handelns zu verstehen oder Empathie gegenüber den Opfern zu empfinden. Wenn es aber im Fall der Kriminalität und Ungerechtigkeit hauptsächlich um Leid geht, so meint Verantwortlichkeit, Leid verstehen zu lernen und die Konsequenzen des eigenen Handelns zu begreifen.

Restorative justice wird oft mit *retributive justice* (ausgleichende Gerechtigkeit) kontrastiert, die den Rahmen vieler strafrechtlicher Systeme bildet. In der folgenden Aufstellung werden die Unterschiede genauer zusammengefasst:[10]

retributive justice	*restorative justice*
1. Kriminalität verletzt den Staat und dessen Gesetze.	1. Kriminalität verletzt Menschen und Beziehungen.
2. Gesetze sind auf den Nachweis von Schuld gerichtet,	2. Gesetze zielen auf die Feststellung von Bedürfnissen und Verpflichtungen,
3. so dass das Strafmaß festgelegt werden kann.	3. so dass Verhältnisse so weit wie möglich korrigiert werden können.
4. Gerechtigkeit wird im Konflikt zwischen Gegnern angestrebt,	4. Gerechtigkeit ermutigt zu Dialogen, gegenseitiger Verständigung und einem Austausch von Informationen,
5. in denen sich Straftäter gegen den Staat richten.	5. erteilt Opfern wie Straftätern zentrale Rollen
6. Intentionen wiegen schwerer als Ergebnisse, eine Seite gewinnt und die die andere verliert.	6. und urteilt in dem Maß, in dem Zurechnungsfähigkeiten vorausgesetzt, Bedürfnisse gestillt, Individuen und Beziehungen geheilt und aufgebaut werden.

Das Prinzip der Betroffenheit will den Hauptparteien (Opfer, Straftäter, Mitglieder einer Gemeinschaft) eine signifikante Rolle in Gerichtsprozessen zukommen lassen. Sie müssen Informationen voneinander erhalten und an der Entscheidung darüber beteiligt sein, was Gerechtigkeit in der gegebenen Situation verlangt. In manchen Fällen kann dies einen wirklichen

Dialog zwischen den Parteien bedeuten, wie in Opfer/Täter-Mediationen, um so zu einem Konsens über notwendige Schritte zu gelangen. In anderen Fällen mag ein indirekter Austausch und der Einsatz von Stellvertretern nötig sein. In Situationen weitgehender und umfassender geschichtlicher Ungerechtigkeiten dienen symbolische Handlungen meist zur prinzipiellen Anerkennung von Leid und eröffnen so einen Heilungs-Prozess, der an der Wurzel des Lebens von Völkern ansetzt. Immer impliziert das Prinzip der Betroffenheit die Beteiligung eines erweiterten Kreises von Parteien, im Gegensatz zu traditionellen Verfahren der Rechtsfindung durch Strafe, Schmerzzufügung oder Gewaltanwendung.

Die *restorative justice*-Bewegung begann als eine Suche nach neuen Wegen, wie man mit Straftätern und Opfern in Rechtssystemen umgehen sollte. Sie versuchte, den Blick auf die Bedürfnisse der Opfer zu lenken, während gleichzeitig das Bedürfnis des Straftäters betont wurde, wieder Anschluss an eine Gemeinschaft zu bekommen. Ihre Prinzipien können auch auf größere Gruppen angewandt werden. In der Tat zeigt sie Ansätze, sich langandauernden Konflikten zu nähern, in denen die Beteiligten sowohl Opfer als auch Täter sein können.

5. Methoden des restorative justice-Modells

Da diese Bewegung an Erfahrung und Aufmerksamkeit gewinnt, stellt sich die Frage nach möglichen Auswirkungen auf existierende Rechtssysteme. Es kann nicht Ziel dieses Beitrags sein, all das zusammenzutragen, was in Reflexions- und Erkenntnisprozessen erarbeitet worden ist.[11] Unsere Absicht ist es vielmehr, diese Entwicklung im Blick auf die andauernden Reflexionen von Frieden und Gerechtigkeit innerhalb der Kirche zu befragen, als solche, die aus praktischer Erfahrung gebildet wurde: zum einen die enthaltenen Konzeptionen, zum anderen die Relevanz für christliche Kirchen, die eine Beteiligung an Heilung und Wiederherstellung von Gemeinschaften antizipieren. Die Erste nimmt lokale Aktivitäten und Programme in den Blick, in denen Ungerechtigkeiten oder Straftaten Individuen oder eine begrenzte Gruppe von Menschen in einer Gemeinde betreffen. Die Zweite beleuchtet Beispiele nationaler Bemühungen zur Heilung gesellschaftsweiter Ungerechtigkeitserfahrungen.

5.1 Auf lokaler Ebene nach Modellen des Gemeinschaftsrechts indigener Völker

Viele wurden auf die Bemühungen der *restorative justice* durch Opfer/Täter-Ausgleichsprogramme aufmerksam. Die Diskussionen zeigten jedoch bald, dass die Konzeptionen, mit denen im Rahmen der *restorative justice* gearbeitet wurde, z.T. mit traditionellen Gemeinschaftsrechten übereinstimmten, wie sie von vielen Ureinwohnern praktiziert wurden. Personen aus diesen Gemeinschaften nahmen in diesem Anfangsstadium an Gesprächen teil und wirkten somit auf die Entwicklung ein. Die folgenden Aktivitäten aus unterschiedlichen Ländern berücksichtigen auch die Verschiedenheit von Handlungsfeldern auf lokaler Ebene.[12]

1. Community Restorative Boards bestehen typischerweise aus einer kleinen Gruppe von Bürgerinnen und Bürgern, die für diese Funktion durch ein intensives Training vorbereitet wurden. Sie übernehmen die Leitung in öffentlichen Sitzungen, in denen man dem Straftäter gegenübertritt, der vom Gericht dazu verurteilt wurde, an diesem Prozess teilzunehmen. Während der Sitzungen diskutieren die Kommissionsmitglieder mit dem Straftäter über die Art der Straftat und deren negativer Auswirkung. Die Kommissionsmitglieder entwickeln eine Reihe von Strafvorschlägen, die sie mit dem Straftäter diskutieren, bis eine Übereinkunft erreicht ist über bestimmte Handlungen, die der Straftäter innerhalb einer vorgegebenen Zeitperiode erfüllen muss, um so seine Straftat wieder gut zu machen. Anschließend muss der Straftäter den Verlauf der Übereinkunft dokumentieren. Nachdem die festgesetzte Zeitperiode abgelaufen ist, legt die Kommission dem Gericht einen Bericht über die Einwilligung des Straftäters in die vereinbarte Strafe vor. Hier findet die Beteiligung der Kommission ihr Ende.

2. Sentencing Circles erwuchsen aus den traditionellen Gesprächskreisen der Ureinwohner in Kanada. Sie stellen einen Prozess aus mehreren Schritten dar: der Antrag des Straftäters, an dem Gruppenprozess teilzunehmen, ein Kreis zur Heilung des Opfers, ein Kreis zur Heilung des Täters, ein Verurteilungskreis, der eine Übereinstimmung hinsichtlich der Elemente des Urteilsplans entwickelt und in der Folge Kreise, die den Fortschritt des Straftäters kontrollieren. In diese Kreise sind normalerweise Mitglieder der Familie und der größeren Gemeinschaft eingebunden, und der Urteilsplan kann Verpflichtungen seitens der Gemeinde- und Familienmitglieder mit einschließen. Verurteilungskreise werden bei erwachsenen oder jugendlichen Wiederholungstätern eingesetzt. Besonderheiten vari-

ieren von Gemeinde zu Gemeinde und werden örtlich gestaltet, den jeweiligen Bedürfnissen und Kulturen angepasst.

3. Criminal Restitution ist ein Verfahren, bei dem die Straftäter verantwortlich gemacht werden für den finanziellen Verlust, den sie bei den Opfern ihres Verbrechens verursacht haben. Die Entschädigungszahlung ist die Summe, die vom Täter an das Opfer gezahlt wird, um die finanziellen Schulden auszugleichen. Ohne diese Entschädigung kann es passieren, dass ein Opfer durch das an ihm begangene Verbrechen finanziell ruiniert ist. Dies kann auch bei traumatischen Erlebnissen helfen, denn die Entschädigungszahlung verschafft den Opfern das Gefühl, dass das Rechtssystem auf ihrer Seite steht und so sicherstellt, dass sie gerecht für ihre Verluste entschädigt wurden. Restitution als Teil der Strafe oder Bedingung einer gemeinschaftlichen Supervision ist essentiell, wenn Straftäter zur Verantwortung gezogen werden sollen.

4. Community Service ist eine Arbeit, die von einem Straftäter zum Nutzen der Gemeinde geleistet wird. Ebenso wie Nachbarschaften und Gemeinden geschädigt wurden durch eine kriminelle Handlung, können sie – wenigstens zum Teil – durch einen bedeutungsvollen Dienst wiederhergestellt werden, der zu ihrer Besserung beiträgt. Der *community service* bietet dem Straftäter einen Weg, den angerichteten Schaden zu reparieren. Je größer die betroffene Gemeinschaft ist, um so eher kann der Dienst auch symbolischen Charakter haben. Symbolische Handlungen gewinnen besonders dort an Einfluss, wo sie beabsichtigen, historische oder politische Ungerechtigkeit auszusprechen.

5. Victim Impact Statements sind wirksame Mittel, die Stimme des Opfers zu Wort kommen zu lassen. Sie beschreiben, wie sich das Verbrechen auf ihr Leben und das derer, die sie lieben, ausgewirkt hat. Dies verschafft allen Beteiligten (Richtern, Tätern, Vermittlern) Informationen, die von Belang sind für die kurz- und langfristigen psychologischen, physischen und finanziellen Folgen einer Straftat. Diese Erklärungen sind Wiedergutmachungspraktiken, die dazu beitragen können, Täter zur Verantwortung ziehen und die Sicherheit einer Gemeinschaft zu fördern, indem wichtige Informationen zur Verfügung gestellt werden, die für folgende Entscheidungen relevant werden können.

6. Victim Offender Mediation ist ein Verfahren, interessierten Opfern eine Möglichkeit zu bieten, Straftäter in einem sicheren und strukturierten Kontext zu treffen, um in eine Diskussion über die Straftat mit Hilfe von ausgebildeten Vermittlern einzutreten. So wird es dem Opfer zum einen

ermöglicht, dem Täter von den physischen, psychischen und finanziellen Auswirkungen der Straftat zu berichten, zum anderen kann das Opfer Antworten auf noch ausstehende Fragen erhalten, außerdem direkt in die Entwicklung der Entschädigungspläne involviert werden.

7. Family Group Conferencing bezieht die Gemeinschaft der Menschen mit ein, die durch eine Straftat am meisten betroffen waren: Opfer, Täter, Familie, Freunde und Unterstützer beiderseits. Diese erarbeiten gemeinsam eine Resolution zur kriminellen Tat. Die betroffenen Parteien werden von einem ausgebildeten *„facilitator"* zusammengebracht, um darüber zu diskutieren, wie sie und andere durch die Straftat geschädigt wurden und wie dieser Schaden behoben werden könnte. *Family group conferencing* wurde in Neuseeland entwickelt und erwuchs aus den traditionellen Rechtsmustern der Maori.

Diese sieben Praktiken der *restorative justice* verdeutlichen, auf welche Weise die Bewegung Wurzeln in Gemeinschaften gefasst hat. Es ist offensichtlich, dass nicht alle sieben für jede Situation Relevanz haben, aber sie repräsentieren eine Methodensammlung, Rechtsfragen in einer Vielfalt kultureller und sprachlicher Kontexte zu klären.

5.2 Wahrheitskommissionen auf nationaler Ebene

In welchem Maß können die Prinzipien der *restorative justice* bei großen nationalen oder internationalen Konflikten hilfreich sein? Beginnend mit den Nürnberger Prozessen nach dem Zweiten Weltkrieg hat die internationale Gemeinschaft Gerichtsverfahren eingesetzt, wenn es um die Aufarbeitung von Menschenrechtsverletzungen geht. Die Entwicklung internationaler Gesetze innerhalb der letzten 50 Jahre illustriert diese Bemühungen. Darin ist auch die Erkenntnis enthalten, dass ein Verfahren problematisch wird, wenn es nur die eindrucksvollen Urteile der Sieger eines Krieges gegenüber der Verliererseite präsentiert, wie das in Nürnberg geschehen ist. Vor kurzem wurde in zwei internationalen Tribunalen nach den Menschenrechtsverletzungen im Bosnienkonflikt und der Massaker von Ruanda, versucht, unvoreingenommenere Prozesse zu führen. Die Entwicklung eines internationalen Gerichtshofes unter der Obhut der Vereinten Nationen wird von vielen Menschenrechtlern als nächster hoffnungsvoller Schritt gesehen, die Grundrechte in aller Welt zu sichern.

In eine etwas andere Richtung geht die Entwicklung von Wahrheitskommissionen. Solche Kommissionen wurden als Teil von Friedensabkommen

in mehreren lateinamerikanischen Ländern eingerichtet, mit dem Auftrag, besonders die Misshandlungen an der Zivilbevölkerung, einschließlich Folter, „Verschwindenlassen", Raub, außergerichtliche Exekutionen und Massaker zu dokumentieren. Das Ausmaß, in dem diese Kommissionen die Erfahrungen der Opfern solcher Gewalt angehört haben, macht deutlich, dass hier einige der Grundsätze der *restorative justice* aufgenommen wurden. Was in vielen Fällen fehlt, ist die gleichzeitige Arbeit mit den Tätern. Z.B. in Chile und Argentinien: während der Missbrauch der Militärmacht offengelegt wurde, verhinderten Immunitätsgesetze, dass Unrecht auch anerkannt bzw. irgendeine Wiedergutmachung als notwendig angesehen wurde. Obwohl die Wahrheit ans Licht kam, wurde Gerechtigkeit im Sinne der Wiederherstellung von Beziehungen nicht erreicht.

Im März 1999 veröffentlichte die Kommission für Historische Aufklärung *(Commission for Historical Clarification)* von Guatemala ihren Bericht. Die Kommission wurde von den Vereinten Nationen ins Leben gerufen als Teil des Friedensabkommens zwischen der Regierung und der Guerillakoalition (URNG), die seit über 30 Jahren als Rebellen gekämpft hatte. Auch ihre Arbeit bestand in der Anhörung von Teilen der Zivilgesellschaft, im Dokumentieren der Menschenrechtsverstöße und im Erstellen von Empfehlungen. Keinerlei Macht war gegeben, Regierungsstrukturen zum Ausführen der Empfehlungen zu bewegen. In ihren Empfehlungen drängt die Kommission klar zu einer Praxis der *restorative justice,* obgleich sie diesen Fachausdruck nicht benutzt. Der Bericht zeigt, dass der Krieg in Guatemala nicht wirklich ein Konflikt zwischen zwei Armeen war, sondern dass Regierung und Militär die Bevölkerung als Feind im Visier hatten, explizit einige ethnische Gruppen und Regionen.[13] Regierung und mit der Regierung verbundene Systeme begingen erschütternde Gräueltaten; dennoch notierte die Kommission auch, dass ca. drei Prozent der Verstöße gegen Menschenrechte von den aufständischen Streitkräften begangen worden waren. Aufgrund des Ausmaßes der gegen spezifische Teile der Bevölkerung geführten Angriffe beschrieb die Kommission das Vorgehen als „Genozid".

Die Empfehlungen beginnen damit, die Notwendigkeit eines Schuldbekenntnisses und einer Entschuldigung von Teilen der Regierung hervorzuheben. Präsident und Parlament sollten öffentlich bei den Opfern und deren Familien um Vergebung bitten, und öffentliche Denkmäler und Gedenktage zur Ehre der Opfer sollten offiziell eingerichtet werden. Ein Schuldeingeständnis hätte insofern symbolische Bedeutung, als Beamte aufgefordert

würden, für jene zu sprechen, die die Vergehen begangen haben. Die Kommission empfiehlt außerdem Veränderungen in den Verwaltungsstrukturen der Armee und juristische Schutzmechanismen als konkrete Zeichen eines intendierten Wandels. Von besonderem Interesse ist die Empfehlung der Kommission zu Wiedergutmachungsleistungen. Wiedergutmachung könne individuell oder kollektiv sein, und die Kommission meint, „collective reparatory measures should be implemented in such a way as to facilitate reconciliation between victims and perpetrators, without stigmatizing either". Kollektive Wiedergutmachungsleistungen sollten Projekte zur Aussöhnung beinhalten, und Opfer sollten an der Auswahl dieser Projekte beteiligt sein.[14]

Die Regierung von Guatemala hat eine schnelle Ausführung der Empfehlungen bisher vermieden, und so bleibt das Versprechen dieser Bemühungen nicht verwirklicht. Dennoch ist der Ruf der Kommission nach konkreten Handlungen, die eine Aussöhnung zwischen Opfern und Tätern intendieren, eine Bewegung hin zur Wiederherstellung von Beziehungen, die das Zusammenleben von Bürgerinnen und Bürgern im gegenseitigen Respekt voreinander ermöglichen kann.

Ein anderer Versuch, Grundsätze der *restorative justice* in einem nationalen Konflikt durchzuführen, ist die wohlbekannte Wahrheits- und Versöhnungskommission (Truth and Reconciliation Commission = TRC) Südafrikas. Die TRC unterscheidet sich insofern von der in Guatemala, als sie von den Konfliktparteien selbst eingesetzt wurde, d.h. vom *government of national unity,* die den Übergang von einem von Weißen regierten Staat zu einer Mehrheitsregierung in den Jahren 1992–1994 organisierte. Beide, sowohl die Nationale Partei, die eine Apartheidpolitik in Südafrika betrieben hatte, als auch die führenden Widerstandsgruppen (der Afrikanische Nationalkongress, ANC, und der Pan-afrikanische Kongress, PAC) waren an der Einsetzung des ursprünglichen Programms beteiligt, obwohl sich die Nationale Partei im späteren Verlauf aus den Vereinbarungen zurückzog. So kann die TRC zumindest in ihren Anfängen nicht als von einer Seite aufgezwungen angesehen werden.

Das bemerkenswerteste neue Element der TRC war jedoch, dass sie von Beginn an beabsichtigte, sowohl mit den Opfern als auch mit den Tätern zu arbeiten. Erzbischof Desmond Tutu, der den Vorsitz der TRC übernahm, betonte die Notwendigkeit einer *restorative justice* als einen Weg zur Heilung der Gesellschaft. Mehrere der weiteren Mitglieder der Kommission waren ebenfalls aus kirchenleitenden Kreisen. Auch die Sprache der Kom-

mission war christlich geprägt. Ihre Arbeit wurde mit einem Gottesdienst begonnen, und jede einzelne Sitzung begann mit einem Gebet. Gleichzeitig war die TRC umrahmt von traditionellen afrikanischen Gerechtigkeitsverständnissen, die den Blick auf das Leben und die Heilung der Gemeinschaft lenken, ähnlich den biblischen Gerechtigkeitsvorstellungen. Insofern repräsentierte sie ein Zusammenkommen zweier wichtiger Elemente des südafrikanischen Lebens.

Im Unterschied zu anderen Wahrheitskommissionen geschah die Arbeit der TRC in aller Öffentlichkeit. Über zwei Jahre lang wurden Verhandlungen quer durch Südafrika jede Nacht im nationalen Fernsehen übertragen. So wurde einer Funktion der Kommission klar entsprochen: die Möglichkeit, Geschichten der Opfer zu Gehör zu bringen und Anerkennung in der Öffentlichkeit zu erreichen. Zur selben Zeit arbeiteten andere Teile der TRC zu Fragen der Amnestie und der Wiedergutmachung. Die Amnestiebestimmungen, in denen Tätern, die ihre Straftaten vollständig eingestanden und denen so ein Erlass vor strafrechtlicher Verfolgung gewährt wurde, waren am meisten umstritten. Die Kommission verteidigte dies damit, dass Straftäter ohne solch eine Aussicht nicht bereit sein würden zum Schuldbekenntnis. Berücksichtigt werden muss, dass über diese Amnestie nicht unbedingt, sondern von Fall zu Fall entschieden wurde, d.h. es gab keine generelle Immunität. Es ist zu beachten, dass Täter nicht dazu aufgefordert wurden, Reue zu zeigen oder Genugtuung zu leisten, sondern lediglich ihre Taten zu bekennen. Der Anblick bekannter Täter, die vor der Kommission ohne Anzeichen von Reue redeten, bereitete vielen Opfern größte Sorge.

Die Anhörungen der TRC endeten 1998, doch die Arbeit an der Wiedergutmachung dauert an. Es ist schwer, über die langfristigen Resultate dieses mutigen Experiments zu urteilen. Kritiker weisen auf die Amnestiebestimmung und die daraus folgenden Probleme der Opfer hin, die als Zeugen aussagten. Gleichzeitig kann ein öffentlicher Prozess hilfreich sein, um Missbräuche anzuerkennen. – Ein südafrikanischer Freund erzählte uns, dass ein Endresultat der nächtlichen Zeugenaussagen während der vergangenen zwei Jahre sei, dass nun niemand dies ungeheuerliche Unrecht, das in Südafrika geschehen ist, je bestreiten könne. Das Beispiel aus Südafrika zeigt jedoch auch, dass ein öffentliches Verfahren ein Nachvollziehen auf persönlicher Ebene notwendig macht. Verschiedene Gruppen innerhalb der südafrikanischen Zivilgesellschaft arbeiten kontinuierlich mit Opfern und wenn möglich mit den Tätern, um den Prozess weiterzuführen, der zur Aussöhnung führen könnte. Die TRC war bedeutsam für die öffentliche

Bewegung einer ganzen Nation in diese Richtung. Kürzlich gab es Diskussionen zur Einsetzung ähnlicher Kommissionen in Kambodscha und Burundi auf das Südafrika-Modell aufbauend.

6. Die Dekade als „Katalysator" für die weitere Entwicklung der restorative justice

Was kann diese Entwicklung nun für die Arbeit der Kirche und die Dekade des ÖRK zur Überwindung von Gewalt bedeuten? Wir begannen diesen Beitrag mit der Frage, wie zerstörerischer Gewalt von christlicher Seite zu begegnen sei, während gleichzeitig Sorge zum Ausdruck gebracht und Verantwortung übernommen wird für jene, die zu schwach und unfähig sind, den Schutz ihres Lebens zu wahren.

Die gegenwärtigen Bewegungen um das Konzept der *restorative justice* können u.E. Hilfestellung bieten. Neue Verständnisse von Rechtssystemen werden geboten, neue Methoden und Verfahren, um auf Ungerechtigkeit zu reagieren. Viele dieser Kategorien sind aus dem Leben christlicher Gemeinschaften erwachsen, aber vieles geht weit über christliche Traditionen hinaus. Hier gibt es Wege für die Kirche, die breite Gesellschaft für Frieden und Gerechtigkeit einzubeziehen. Kirchengemeinden können die Programme der *restorative justice* in Form von unabhängigen Initiativen oder in Zusammenarbeit mit der örtlichen Polizei und Justiz fördern. Die hier vorgestellten Beispiele wurden sämtlich von christlichen Kirchen geleitet und unterstützt.

Die viel tiefergründige Anfrage ist, ob Gewalt zur Herstellung von Gerechtigkeit gebraucht werden darf. Schaden und Schmerz, der im Streben nach Gerechtigkeit entstanden ist, führt nicht selten zu einer weiteren der vielen ungelösten Geschichten, die Gesellschaften aufzuarbeiten haben werden, wenn sie den Weg zur *„restoration"* beschreiten wollen. Unsere These war, dass Gerechtigkeit von Frieden abhängig ist, dass eine wiederhergestellte Gemeinschaft und ein gerechter Friede abhängig ist von einer Methodik, die darauf verzichtet, Menschen Schaden zuzufügen, weil so eine Re-Traumatisierung hervorgerufen würde. Christliche Kirchen, in der Nachfolge des friedenschaffenden Jesus, sollten an der Spitze dieser Entwicklungen stehen.

Die ÖRK-Dekade zur Überwindung von Gewalt kann als signifikanter Katalysator für diese Entwicklung dienen, indem sie aktuelle Verfahren und Erfahrungen analysiert sowie theologische Grundlagen erarbeitet. Wie

aber werden wir wissen, ob wir in diese Richtung steuern? Gibt es Wegweiser zur Orientierung für *restorative justice?* Die folgenden Empfehlungen stellen eine Checkliste dar, die sowohl theologischen Diskussionen als auch praktischen Anwendungen zur Information dienen sollen.

Wir bewegen uns auf *restorative justice* zu, wenn wir...

1. ...den Blick stärker auf die Schäden der Straftat richten als auf die Gesetzesübertretungen.
2. ...Opfern und Tätern die gleiche Sorge und Verpflichtung entgegenbringen und beide in Prozesse der Gerechtigkeit einschließen.
3. ...für eine Wiederaufrichtung *(restoration)* der Opfer arbeiten, diese neu ermächtigen und auf ihre Bedürfnisse reagieren, die sie selbst definieren.
4. ...Täter ermutigen, ihre Verpflichtungen zu verstehen, zu akzeptieren und durchzuführen.
5. ...beachten, dass schwer erfüllbare Auflagen nicht als Verletzungen intendiert sein sollen und ausführbar bleiben müssen.
6. ...Möglichkeiten schaffen für einen angemessenen direkten oder indirekten Dialog zwischen Opfern und Tätern.
7. ...die betroffenen Gemeinschaften miteinbeziehen und stärken durch Verfahren, in denen sie ihre Fähigkeiten entwickeln, auf gemeinschaftszerstörende Kriminalität zu reagieren.
8. ...stärker zur Zusammenarbeit ermutigen, anstatt zu Zwang und Isolierung.
9. ...unbeabsichtigte Konsequenzen unserer Handlungen und Programme mit berücksichtigen.
10. ...allen Parteien, einschließlich Opfern, Tätern und Mitarbeitern des Gerichts, Respekt entgegenbringen.[15]

Übersetzung aus dem Englischen: Kirsten Thomsen und Fernando Enns

[1] Aus dem Englischen von Kirsten Thomsen und Fernando Enns. *Restorative* meint direkt übersetzt „stärkend", trägt aber weitere Konnotationen in sich: „zurückgeben", „zurückbringen", „wiederherstellen", „wiedereinsetzen". Um diese Bedeutungsvielfalt zu erhalten und in Anbetracht der Tatsache, dass dieser Begriff sich als *terminus technicus* etabliert hat, wird auf eine Übersetzung ins Deutsche verzichtet (Anm. der Übersetzer).

[2] Als eine hilfreiche Zusammenfassung der biblischen Anschauung von Gerechtigkeit, vgl. Howard Zehr, Changing Lenses. A new Focus for Crime and Justice, Herald Press, Scottdale, PA. 126–157. Vgl. auch: Wayne Northey, Justice is Peacemaking: A Biblical Theology in Response to Criminal Conduct, New Perspectives on Crime and Justice, Occasional Paper 12, Akron, PA: MCC Office of Criminal Justice, Mai 1992, und Perry Yoder, Shalom: The Bible´s Word for Salvation, Justice and Peace, Faith and Life Press, Newton, Kansas 1987.

[3] Vgl. Harold Berman, Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1983), zitiert bei Northey, 15.

[4] Aus den jüngsten Schriften vgl. Chaiwat Satha-Anand, The Politics of Forgiveness, in: Robert Herr and Judy Zimmerman Herr (eds.), Transforming Violence: Linking Local and Global Peacemaking (Herald Press, Scottdale, PA 1998), 68–78, und Geiko Müller–Fahrenholz, The Art of Forgiveness: Theological Reflections on Healing and Reconciliation (WCC Publications, Geneva 1997).

[5] Zehr, Changing Lenses, 151 f.

[6] International wird *restorative justice* als ein Prozess definiert, in dem die beteiligten Parteien einer Straftat zusammen darüber entscheiden, wie mit den Nachwirkungen der Straftat und deren Zukunftsfolgen umgegangen werden soll. Manche benutzen den Ausdruck *„relational justice"*, um auszudrücken, dass es dieser Art von Gerechtigkeit um die Schaffung von positiven Beziehungen geht. *„Positive justice"* versteht sich als eine Bewegung weg von den negativen Zielen der Strafe hin zu einem konstruktiveren Ansatz. *„Re-integrative justice"* wurde bereits als Synonym für *restorative* verwendet.

[7] Howard Zehr, „Restorative Justice: The Concept", in: Corrections Today (eine Veröffentlichung der American Corrections Association), Vol. 59, Nr. 7, Dezember 1997, 68–70.

[8] 1995 veröffentlichte das Justizministerium von Neuseeland ein Arbeitspapier zur *restorative justice* zur ernsthaften Erwägung für Ansätze in der Bundespolitik. 1997 traf sich eine Gruppe von Akademikern und Praktikern aus Nordamerika und Europa in Belgien zu einer internationalen *restorative justice*-Konferenz, um dieses sich neu auftuende Feld weiter zu untersuchen. Eine zweite internationale Veröffentlichung über *restorative justice* (dem Ausgangsbuch über die von der NATO unterstützte Konferenz in Italien folgend) erschien 1996 und eine dritte 1998. Zur Zeit untersucht auch ein Unter-Ausschuss der Vereinten Nationen das Konzept der *restorative justice,* um den Entwurf einer Resolution zur Präsentation auf einer UN-Konferenz vorzubereiten. Heute sind in Europa über sechshundert Programme der *restorative justice* etabliert. In den USA und in Kanada ist die Zahl auf gut über 300 angewachsen. In Neuseeland sind solche Programme in allen Rechtsprechungen zugänglich, und Südafrika hat umfassende Arbeit sowohl auf lokaler wie auf nationaler Ebene geleistet. In diesen Staaten sind Programme im Rahmen der strafrechtlichen Rechtssysteme etabliert, besonders in Bezug auf jugendliche Straftäter.

[9] Howard Zehr verschaffte einen ersten umfassenden Einblick in diese neue Perspektive in seinem 1990 veröffentlichten Buch Changing Lenses, a.a.O. Dieses Buch wendet sich aus der Perspektive einer christlichen Ethik Streitpunkten bezüglich gesellschaftlichen Rechtssystemen zu und wurde veröffentlicht als Teil des „Christian Peace Shelf" der Mennonitengemeinden.

[10] Ebd., 211.

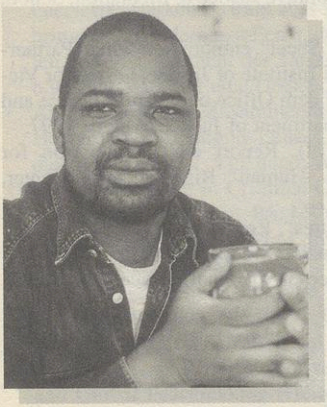
[11] Für einen Rückblick auf diese Diskussion, vgl. Tony F. Marshall, Restorative Justice: An Overview, veröffentlicht und verteilt von der Restorative Justice Consortium, Social Concern, London, England, und dem Center for Restorative Justice & Mediation, School of Social Work, University of Minnesota, USA 1998.

[12] Dieser Überblick ist dem „Restorative Justice Fact Sheet" entnommen, einer Partnerschaft zwischen Office of Justice Programs, National Institute of Justice, Office for Victims of Crime, National Institute of Corrections, und dem Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention, alle innerhalb des U.S. Department of Justice, August 1997.

[13] Guatemala: Memory of Silence (Tz´inil na Tab´al), Report der Commission for Historical Classification (AAAS Science and Human Rights Data Center, http://hrdata.aaas.org/ceh/report/english/toc.html)

[14] Vgl. Recommendations 10 und 11, „Repatory Measures", Report, ebd.

[15] Vgl. Harry Mika und Howard Zehr, „Restorative Justice Signpoints: Crime Wounds... Justice Heals", Mennonite Central Committee, Office of Criminal Justice, Akron, PA, USA, 8. Mai 1997.



Sechs Thesen zum südafrikanischen Experiment der Versöhnung und innergesellschaftlichen Vergebung („social forgiveness")

VON TINYIKO SAM MALULEKE

I. Einführung

1.1 Die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission

Im Juli 1995 wurde das Gesetz zur Förderung von Nationaler Einheit und Versöhnung vom südafrikanischen Parlament verabschiedet. Dieses Gesetz brachte die inzwischen berühmte Wahrheits- und Versöhnungskommission (TRC) hervor. Sie hatte zum einen die Aufgabe, so vollständig wie möglich Art, Ursache und Ausmaß schwerer Menschenrechtsverletzungen zu erforschen, die über einen begrenzten Zeitraum (März 1960 bis Dezember 1994) stattgefunden hatten. Zum anderen wurde die Kommission bevollmächtigt, im Falle von „lückenloser Aufdeckung der Fakten über politisch motivierte Straftaten" den entsprechenden Personen Amnestie zu gewähren. Weiterhin sollte sie das Schicksal der Opfer dokumentieren, ihnen selbst oder ihren Angehörigen die Möglichkeit geben, öffentlich ihre Geschichte zu erzählen, sowie geeignete Maßnahmen für Entschädigungen in die Wege leiten. Die Kommission bestand aus 17 Mitgliedern, die wiederum in drei Komitees aufgeteilt waren: das Komitee für Menschenrechtsverletzungen, das Amnestiekomitee und das Reparations- und Rehabilitationskomitee. Diese Komitees wurden unterstützt von einer Ermittlungsgruppe sowie einer Untersuchungsabteilung.

Das Hauptziel der Kommission bestand darin, die neugeborene Nation aus ihren Konflikten und Spaltungen herauszuführen und Einheit und Versöhnung zu fördern, um so „ihre Vergangenheit zu bewältigen". Nach zwei

Jahren durchgeführter Untersuchungen und Anhörungen (teils öffentlich, teils vor Kameras) hat die Kommission am 29. Oktober 1998 ihren Abschlussbericht dem damaligen Präsidenten, Nelson Mandela, vorgelegt.

1.2 Vergebung als komplexer Auftrag

Es ist bemerkenswert, dass Jesus am Kreuz seinen Peinigern nicht selbst vergibt. Stattdessen bittet er seinen Vater, jenen, „die nicht wissen, was sie tun", an seiner Stelle Vergebung zukommen zu lassen, während sie ihn verlachen und quälen. An anderen Stellen erklärt Jesus auf geradezu skandalöse Weise denen ihre Sünden als vergeben, die ebenso wenig wie jene unter dem Kreuz das Gewicht und die Konsequenzen ihrer Taten und ihrer Schuld auch nur annähernd ermessen können. Mehr als durch alles andere zieht er dadurch den Zorn der Pharisäer auf sich. Warum also bietet er denen, die ihn ans Kreuz nageln, nicht jenen berühmten messianischen Segen an: „Deine Schuld ist dir vergeben. Gehe hin in Frieden und sündige hinfort nicht mehr!"? Man könnte darüber endlos spekulieren. Was aber zumindest deutlich wird, ist die Schwierigkeit und Komplexität des Phänomens der Vergebung. Das mag für uns eine ernüchternde Erkenntnis sein in Zeiten, da die Rhetorik um nationale Versöhnung so sehr gegenwärtig ist, dass man nahezu automatisch ihre Erfüllung erwartet.

In seinem Buch zu Vergebung listet Shriver (1995) viele historische Beispiele dafür auf, wie unfähig, ja sogar unwillig Menschen waren, wenn es darum ging, Vergebung zwischen Individuen als wirklich möglich zu erachten, geschweige denn zwischen verschiedenen Gruppen. Das bekannte Sprichwort „Irren ist menschlich, Vergeben göttlich" ist eine implizite Anerkennung dieser Schwierigkeit. In der Tat wurde Vergebung lange Zeit als Metier von Gottheiten und nicht von normal Sterblichen angesehen, wie Shriver in seinem Buch weiter betont. Dies liegt der Logik der jüdischen Autoritäten zugrunde, die deshalb verärgert reagieren, als Jesus Sündern Vergebung zuspricht. Jesus mag vielleicht der „Urheber kollektiver Vergebung" (Shriver 1995, 4) sowie der „Entdecker der Möglichkeit von Vergebung als zwischenmenschlichem Auftrag" (Arendt 1959, 212) sein. Dennoch, wie auch immer sein Beispiel am Kreuz zu verstehen ist: Jesus erkennt damit letztendlich die Vielschichtigkeit, ja sogar die „Unmöglichkeit" von Vergebung an.

Um die Bedeutung von Vergebung zwischen Menschen zu betonen, gab Desmond Tutu seinen Memoiren über die Zeit als Vorsitzender der TRC

den Titel: „Keine Zukunft ohne Vergebung". In ähnlicher Weise beendet Krog (1998, 279) ihr Buch mit viel Optimismus bezüglich der Möglichkeit und Notwendigkeit von menschlicher Vergebung und Versöhnung, indem sie offen bittet: Vergebt mir, vergebt mir, vergebt mir, ihr, an denen ich schuldig geworden bin, bitte nehmt mich mit euch!"

2. Der schwindende Zauber des Neuanfangs

Man könnte den Eindruck gewinnen, als sei der südafrikanische Versöhnungsprozess, absichtlich oder unabsichtlich, als Beweis dafür dargestellt worden, wie innergesellschaftliche Vergebung nicht nur möglich, sondern sogar recht einfach sei. Dagegen hat sich nationale Versöhnung und Heilung bisher als schwieriger und komplexer als erwartet erwiesen. Das Verhältnis zwischen Schwarz und Weiß, Männern und Frauen, Arm und Reich ist noch immer stark belastet von Ungleichheit, Feindseligkeit, ja sogar von offener Gewalt geprägt. Die südafrikanische Gesellschaft ist nicht nur eine im weltweiten Vergleich nach wie vor von größtem wirtschaftlichen Ungleichgewicht geprägte Gesellschaft, sondern gilt auch als eine der gewalttätigsten. Wir haben mit die höchsten Zahlen in Statistiken, wenn es um Gewaltverbrechen, insbesondere Vergewaltigungen von Frauen und Kindern geht. Daran lässt sich letztlich ermessen, wie unversöhnt die südafrikanische Gesellschaft wirklich ist – trotz der weithin gesendeten und publizierten „Versöhnungsshow" unter der Führung von Desmond Tutu. Es zeigte sich jedoch bereits bei der Übergabe des Abschlussberichtes der TRC Ende 1998, dass sich die unter beschwörenden Worten und Taten entstandene Vernebelung der Tatsachen langsam lichtete. Ein Teil der Vernebelung war bestimmt durch die Aufbruchstimmung zu Beginn der Mandela-Ära und den Optimismus um die Vision einer „Regenbogennation" (Tutu 1994), die aus der „verhandelten" erstehen sollte. Sowohl die politische Euphorie als auch die Mandela-Ära verlieren jedoch momentan rapide an Bedeutung, vor allem unter den Armen und Machtlosen im Land. Hinter der Maske eines scheinbar zauberhaften Neuanfangs zeigt sich das wahre Gesicht der gesellschaftlichen Realität.

II. Die Thesen

These 1:
Die südafrikanische TRC ist das Ergebnis eines politischen Kompromisses

In ihrer Begeisterung über die Arbeit der TRC haben viele Kommentatoren vergessen, dass diese Teil eines ausgehandelten Abkommens zwischen der südafrikanischen Apartheidregierung und der politischen Partei, des African National Congress (ANC), war. Der Handel fand zu einer Zeit statt, als erstere noch sowohl die militärische als auch die ökonomische Macht hatte. Und das beste, was die Opposition anzubieten hatte, war ihr moralischer Anspruch. Obwohl die TRC erst von der Post-Apartheid-Regierung eingesetzt wurde, sind die zugrundeliegenden Ideen in einer politisch fragilen Phase zwischen zwei nervösen Parteien entwickelt worden. Sie ist darum nicht Ergebnis eines demokratischen Prozesses, sondern ein Handel zwischen zwei gegnerischen Parteien. Tatsächlich ging es zu Beginn um nichts anderes als um die Frage der Amnestie, und erst später wurden weitere Ziele wie nationale Versöhnung und Heilung hinzugefügt, nachdem bereits grundsätzliche Absprachen getroffen worden waren. Für sich genommen ist der später entwickelte Fokus und die spezifische Institutionalisierung des Versöhnungsprozesses nicht negativ zu sehen. Solange wir jedoch die in seiner Konzeption enthaltenen Schwächen nicht wahrnehmen, stehen wir in der Gefahr, die tatsächlich möglichen Ergebnisse zu überschätzen. Ich möchte sogar so weit gehen zu sagen, dass entgegen der Rhetorik und Ansicht verschiedener TRC-Kommentatoren, allen voran ihres Vorsitzenden, Desmond Tutu, die TRC in ihren Strukturen und ihrem Ethos täterfreundlich und das Schicksal der Opfer zweitrangig ist. Das mag beunruhigen, überrascht aber nicht, wenn man die Art der Machtverteilung im Blick hat, als die Idee einer TRC entstand.

These 2: Parteilichkeit auf Kosten der Opfer

Analysiert man die Strukturen, Funktionen und die Vollmachten der Kommission sorgfältig, dann wird offenbar, dass die TRC im Grunde genommen zwei Kommissionen in einer umfasst: das Amnestiekomitee und den Rest. Von allen Komitees der TRC ist das Amnestiekomitee (bezeichnenderweise v.a. von Richtern aus der Apartheid-Ära besetzt) das einzige, das wirklich die Macht hat, über „ja" oder „nein" zu entscheiden. Es ist das Komitee, das Amnestieanträge von Personen verhandelt, die für

Menschenrechtsverletzungen verantwortlich sind. Aufgrund der großen Anzahl von Anträgen ging die Arbeit des Komitees auch lange nach 1998 weiter. Im Gegensatz zur juristischen Vollmacht des Amnestiekomitees verfügen die beiden anderen, die sich vor allem mit dem Schicksal der Opfer beschäftigen, über keine solche Vollmacht. Sie können zuhören und trösten, aber sie haben keine rechtliche Handhabe, den Opfern etwas Konkretes anzubieten. Ich möchte damit nicht die Bedeutung des Raumes schmälern, den diese Komitees den Opfern gegeben haben, um öffentlich ihre Geschichte(n) zu erzählen und damit der Nation einen Spiegel vorzuhalten. Tatsache ist aber, dass entgegen der offiziellen Berichterstattung, viele Opfer mit größeren Erwartungen zur TRC gegangen sind, Erwartungen, die über das reine „Wissen, was passiert ist" hinausgehen. Viele der Opfer, die durch ihr Schicksal verarmt sind, hatten sich irgend eine Form von Kompensation erhofft und fühlen sich nun missbraucht und verraten. Andere, insbesondere Desmond Tutu, haben die Ansicht vertreten, dass der Nutzen und die Bedeutung der TRC im Hinblick auf die langfristige Zukunft der Gesellschaft gesehen werden sollte und weniger in der Aufrechnung kurzfristiger konkreter Hilfen. Ich empfinde dies als sehr schwaches Argument, insbesondere wenn man die großzügigen Entschädigungen betrachtet, mit denen die Mitglieder der Kommission für ihre Zeit und ihre Mühen bedacht worden sind.

These 3: Versöhnung geht über die TRC hinaus

Richtig ist, dass der südafrikanische Versöhnungsprozess von der TRC vorangetrieben und angeführt worden ist. Damit ist der Prozess jedoch noch lange nicht abgeschlossen und erschöpft. Es ist deshalb nicht hilfreich, die TRC zur einzigen Schöpferin von Versöhnung und Vergebung vorzustellen.

Sie ist vielmehr als einer von vielen Schritten auf dem Weg zu Gerechtigkeit und Versöhnung zu betrachten. Es ist darum um so bedauerlicher, dass im öffentlichen Diskurs teilweise jeder, der es wagte, die TRC zu kritisieren, automatisch zum Gegner des gesamten Versöhnungsprozesses gestempelt wurde. Sogar Tutu schlägt in seinen Memoiren einen unnötig scharfen und defensiven Ton gegen jene an, die er als „unsere Verleumder" bezeichnet. Problematisch ist hier der geradezu hegemoniale Anspruch der TRC, ihre Wahrheit als allein gültig zu bewerten. In dem Maß, in dem die TRC versucht war, zu defensiv zu reagieren und den Versöhnungsdiskurs

zu zensieren, könnte man sie tatsächlich sogar als Gegnerin genuiner Versöhnung sehen. Der grundsätzliche Fehler liegt darin, die TRC mit dem breiteren nationalen Versöhnungsprozess gleichzusetzen. In diesem umfangreichen Projekt gibt es sehr viel mehr Beteiligte als die TRC, und es steht weit mehr auf dem Spiel als die Integrität der Kommission und ihrer Mitglieder. Aus diesem Grund beschreibt der 3 000 Seiten starke Abschlussbericht der TRC nur einen Abschnitt in der Geschichte Südafrikas auf der Suche nach Versöhnung. Die Geschichte geht jedoch weiter – in den Dörfern und Städten des Landes und ist überschrieben mit Arbeitslosigkeit, Gewaltverbrechen, Armut, Rassismus und Sexismus. An diesen Orten spiegelt sich die „Wahrheit" über Südafrika wider.

Die TRC darf nicht zur hegemonialen Produzentin von „Wahrheit" werden, da eine solche Wahrheit nicht in der Lage ist, Versöhnung zu fördern. Man gewinnt den Eindruck, dass mit der Dauer der Arbeit der TRC ihr Wahrheitsanspruch und ihre Äußerungen immer mehr „offiziell-amtlichen" Charakter annahmen. Vielleicht ist das Klischee von „die Wahrheit den Mächtigen gegenüber zu sagen" falsch, weil letztendlich nur „Macht" zu „Macht" sprechen kann, und es scheint, dass die TRC schnell zu einer solchen „Macht" verkommen ist.

These 4: Die südafrikanische TRC ist nicht einzigartig

Oft ist das südafrikanische Versöhnungsexperiment als einzigartig bezeichnet worden. Es wurde insbesondere mit den Nürnberger Prozessen nach dem Zweiten Weltkrieg verglichen und einhellig als die bessere Option gepriesen. M.E. ist das jedoch so, als ob man Äpfel und Birnen miteinander vergleicht. Die Epochen sind extrem verschieden, ebenso wie ihr jeweiliger Kontext. Zum einen ist der südafrikanische Versöhnungsprozess kein Produkt von Siegerrecht. Auch wenn er im Radio gesendet und filmisch verarbeitet wurde, stehen die Nürnberger Prozesse in Bezug auf ihre gesellschaftliche Präsenz weit hinter der TRC zurück, die die modernen Medien wie Live-Übertragungen im Fernsehen und im Internet zur Verfügung hatte.

Über die Unterschiede hinaus gibt es keine Vergleichspunkte. Ich möchte damit herausstellen, dass der südafrikanische TRC-Prozess aus der Erfahrung der letzten 30 Jahre in anderen Ländern mit vergleichbaren Prozessen erwachsen ist. Das südafrikanische Modell lehnt sich dabei besonders an das chilenische an. Ironischerweise ist das erste Land auf dem afri-

kanischen Kontinent, das eine ähnliche Kommission zur Untersuchung von „Verschwundenen" einrichtete, Uganda gewesen – ein Gremium, das von niemand anderem als Idi Amin berufen wurde, kurz nachdem er an die Macht gekommen war. Eingedenk dessen wird das von Superlativen geprägte Urteil über die TRC wohl etwas bescheidener.

These 5: Der südafrikanische Versöhnungsdiskurs wird einseitig geführt

Versöhnung und Vergebung wird aus dem Diskurs und der Debatte heraus geboren und reflektiert. Die Rede von Versöhnung ist darum nicht von innergesellschaftlicher Vergebung zu trennen, sondern vielmehr Teil davon. Sowohl der Tenor als auch die Profile der Teilnehmenden an dem Diskurs sind von größter Bedeutung bei der Verwirklichung von innergesellschaftlicher Vergebung. Es ist darum bemerkenswert, dass in dem südafrikanischen Diskurs schwarze und weibliche Stimmen weitgehend fehlen, insbesondere die Stimmen von schwarzen Frauen. Die wachsende Buchindustrie zu den Themen Erinnerung, Versöhnung und „social forgiveness" schließt nach wie vor Schwarze und Frauen aus. Tatsächlich ist mit Ausnahme von Tutus Memoiren noch kein größeres Werk aus schwarzer Perspektive verfasst worden. Man könnte vielleicht Sindiwe Magonas Novelle *Mother to Mother* als einzigen Kommentar zum Thema Versöhnung von einer schwarzen Frau ansehen. In ihrem Buch schreibt Magona aus der Sicht der Mutter eines Jugendlichen, der eine weiße Austauschstudentin aus den USA ermordet hat. Diese verfasst einen Brief an die Mutter der Studentin, in dem sie das Verhalten ihres Kindes bedauert. Es ist ein sehr gut geschriebenes Werk, das auf einer wahren Begebenheit beruht: dem Mord an Amy Biehl, einer amerikanischen Fulbright-Studentin. Wenn wir Magona dazurechnen, dann könnte man J.M. Coetzees letztes, preisgekröntes Werk *Disgrace* ebenso als Auslegung des Themas bezeichnen. Der Höhepunkt der Post-Apartheid Geschichte ist die Vergewaltigung einer sanften und wohlgesinnten weißen Südafrikanerin durch einen schwarzen Jugendlichen. So viel zum angeblich versöhnten Südafrika! Dem entspricht die weitverbreitete Darstellung von Gewaltverbrechen und Vergewaltigung in den Medien als etwas, das Schwarze an Weißen verüben. Zudem werden Verbrechen an Weißen, insbesondere an weißen Frauen besonders hervorgehoben. Tatsache ist jedoch, dass die große Mehrheit der Opfer von Gewaltverbrechen Schwarze sind, von denen viele wiederum in

den Squatter camps und Townships leben. Aber Coetzee ist ein weißer Mann und seine Stimme ist wiederum eine weiße männliche.

Antjie Krogs *Country of my skull* ist eine ausgezeichnete Chronik der Arbeit der TRC. Ich wage es dennoch zu sagen, dass auch diese eher die Sicht eines (männlichen) Afrikaaners reflektiert als die einer Frau. Es ist die Klage eines Afrikaaners über die sich in den Anhörungen offenbarende Tragödie, ein Afrikaner zu sein. In jüngster Zeit hat Piet Meiring, TRC-Mitglied und anerkannte Größe in der weißen reformierten Kirche, Ähnliches wie Krog versucht, mit weniger Erfolg, wie ich hinzufügen möchte.

Ich will hiermit deutlich machen, dass der südafrikanische Versöhnungsdiskurs, ebenso wie der Apartheids- und Anti-Apartheidsdiskurs früher, nach wie vor größtenteils von weißen Männern dominiert wird. Es ist m.E. Zeugnis für die weiter fortbestehende Machtlosigkeit vieler Südafrikaner/innen, die nicht weiß und nicht männlich sind. Solange der Versöhnungsdiskurs so einseitig geführt wird, kann das Endprodukt nur künstlich und reaktionär ausfallen.

These 6:
Versöhnung wird getragen von Persönlichkeiten wie Tutu und Mandela

Politisch, strukturell und programmatisch war der südafrikanische Versöhnungsprozess von vielen Mängeln gezeichnet. Bis jetzt verzögert sich der Prozess der Entschädigungszahlungen. Das Gesetz selbst, auf das die TRC gegründet wurde, trägt viele Schwierigkeiten in sich. Trotzdem hat die TRC zweifellos auch Erfolge vorzuweisen, und sie ist Südafrika nicht schlecht bekommen. Die Erhebung von Versöhnungs- und Vergebungsrhetorik in die öffentliche Sphäre war nicht völlig umsonst. Es hätte in Wahrheit viel schlimmer kommen können. Wir haben Genozide in Ruanda, dann im Kosovo erlebt – Südafrika hätte leicht dasselbe Schicksal ereilen können. Wenn es nicht die Strukturen, die Gesetze, die Einzigartigkeit der Südafrikaner/innen war, welcher besondere Faktor spielte dann eine Rolle?

Es kann auch nicht die hochgepriesene afrikanische *ubuntu*-Ethik von gegenseitigem Respekt sein. Wenn diese so gut funktionieren würde, wäre Südafrika nicht die Vergewaltigungs- und Kriminalitätshochburg der Welt.

Ich glaube, dass es die persönliche Integrität von Menschen wie Tutu und Mandela war, die den besonderen Faktor in Südafrika ausmachte. Dies zeigt deutlich, wie wichtig die Rolle von Führung und Integrität in politischen Prozessen ist, selbst im Zeitalter von Technologie, Materialismus, Individualismus und Mechanisierung.

III. Schlussfolgerung

Der südafrikanische Prozess sozialer Vergebung ist auf dem Weg. Es ist kein perfekter Prozess, aber einer, von dem wir alle lernen können. Die Südafrikaner/innen selbst müssen daraus für sich selbst noch viele Lektionen ableiten. Wie unter These 6 angedeutet, ist der eine besondere Faktor in Südafrika vermutlich die Präsenz von Persönlichkeiten wie Mandela – zur Zeit gibt es auf der Welt wohl keinen größeren Heiligen als ihn. Er hat messianische Qualitäten, aber andere als andere weltliche Heilsbringer. Im Unterschied zu diesen hat er kein Programm, keine Ideologie und sehr wenig Blut an seinen Händen.

Ein südafrikanischer Journalist hat es einmal so formuliert: „Wenn der ernste und gemächliche Nelson Mandela unser verlässlicher Vater ist, dann ist die hyperaktive Gestalt im Priestergewand an seiner Seite [Desmond Tutu] unser ungezogener Onkel, der die ganze emotionale Last der Familie trägt, der mit uns trauert, wenn wir weinen, mit uns tanzt, wenn wir feiern." (Gevisser 1996,12) Diese beiden Männer sind darum bisher unsere Trumpfkarten gewesen. Leider waren nicht alle unsere „Helden" in der Lage, ihre Integrität zu wahren, aber die, die es vermochten, haben uns bis heute zusammengehalten.

Übersetzung aus dem Englischen: Ilona Klemens

Bibliographie

Hannah Arendt, The Human Condition. A Study of the Central Conditions Facing Modern Man. New York 1959.

Russel Botman / Robin Petersen (eds.), To Remember and to Heal. Cape Town 1996.

Jean M. Coetzee, Disgrace. London 1999; dt.: „Schande", Frankfurt/M. 2000.

Mark Gevisser, 1996. The Ultimate Test of Faith. Mail and Guardian. 18 April 1996, 12.

Antjie Krog, Country of My Skull. Johannesburg 1998.

Sindiwe Magona, Mother to Mother. Cape Town 1998.

Tinyiko Sam Maluleke, Truth, National Unity and Reconciliation in South Africa. Aspects of the Emerging Theological Agenda. *Missionalia.* 25:1 (April 1997), 59–86. Ders., Half a Century of Christian Theologies of Africa. Elements of the Emerging Agenda for the 21st Century. *Journal of Theology for Southern Africa.* No. 99 (November 1997), 4–23. Ders., Dealing Lightly With the Wound of my People? The TRC Process in Theological Perspective. *Missionalia.* 25:3 (November 1997), 324–343. Ders., The Truth and Reconciliation Discourse: A Black Theological Evaluation, in: J. Cochrane, J. de Chruchy and S. Martin (eds.), Facing the Truth: South African Faith Communities and the Truth Commission. Cape Town 1999, 101–113.

Piet Meiring, Kroniek van die Waarheidskomissie. Vanderbijlpark 1999.

Donald W. Shriver, Forgiveness in Politics. An Ethic for Enemies. Oxford 1995.

Desmond Mpilo Tutu, The Rainbow People of God. Toronto 1994. Ders., No Future Without Forgiveness. London 1999.

Dekade zur Überwindung von Gewalt

Kirchen auf der Suche nach Versöhnung und Frieden

Botschaft des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf 1999)

Suche Frieden und jage ihm nach!
(Psalm 34, 15)

Als Antwort auf den Aufruf der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen leiten wir eine Dekade zur Überwindung von Gewalt ein, die sich auf die Jahre 2001–2010 erstrecken wird, und laden Kirchen, ökumenische Gruppen, einzelne Christinnen und Christen sowie Menschen guten Willens dazu ein, sich an dieser Dekade zu beteiligen.

Am Ende des gewaltträchtigsten Jahrhunderts in der Geschichte der Menschheit sind wir zur ersten Tagung des Zentralausschusses nach der Vollversammlung in Harare zusammengekommen. Wir sind der festen Überzeugung, dass die Kirchen aufgerufen sind, vor der Welt ein klares Zeugnis abzulegen von Frieden, Versöhnung und Gewaltlosigkeit, die auf Gerechtigkeit gründen.

Wir erinnern an die Heiligen und Märtyrer, die bis an den heutigen Tag als Zeugen Gottes gegen die Mächte der Gewalt, der Zerstörung und des Krieges ihr Leben hingegeben haben. Wir erinnern an das Zeugnis all der Menschen, die in ihren Gemeinschaften und darüber hinaus zu Zeichen der Hoffnung wurden und die Wege aus der tödlichen Spirale der Gewalt eröffneten. Als Vertreter und Vertreterinnen der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen sind wir inspiriert von der Botschaft des Evangeliums vom Frieden Christi, von Liebe und Versöhnung und von der reichen biblischen Tradition des Friedens in Gerechtigkeit. Gottes Verheißung von Leben und Frieden für die ganze Menschheit und Schöpfung fordert von uns als Einzelnen und als Gemeinschaften des Glaubens, dass wir unser Leben in Übereinstimmung bringen mit unserem Glauben.

Wir sind uns aber auch bewusst, dass Christen und Kirchen durch Worte und Taten ihren Teil dazu beigetragen haben, dass Gewalt und Ungerechtigkeit in einer Welt der Unterdrückung und des gnadenlosen Wettbewerbs zugenommen haben. Wir sehnen uns nach einer Gemeinschaft für die Menschen, in der niemand ausgeschlossen wird und in der alle ein menschenwürdiges Leben in Frieden leben können. Wenn wir uns aktiv dafür einsetzen, eine Kultur des Friedens aufzubauen, wissen wir, dass wir uns auf einen tiefgreifenden Prozess des Wandels einlassen müs-

sen, an dessen Anfang Buße und eine erneuerte Verpflichtung auf die Quellen unseres Glaubens stehen.

Wir müssen aufhören, reine Zuschauer der Gewalt zu sein oder sie lediglich zu beklagen. Wir müssen uns aktiv um ihre Überwindung sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirchenmauern bemühen. Wir erinnern uns und unsere Kirchen an unsere gemeinsame Verantwortung, mutig unsere Stimme gegen jeden Versuch zu erheben, ungerechte und repressive Strukturen, Rassismus, Gewaltanwendung, insbesondere gegen Frauen und Kinder, und andere grobe Menschenrechtsverletzungen, die im Namen einer Nation oder einer ethnischen Gruppe begangen werden, zu verteidigen. Wenn die Kirchen ihr Zeugnis von Frieden und Versöhnung nicht mit dem Streben nach Einheit untereinander verbinden, dann versagen sie in ihrer Mission an der Welt. Indem wir hinter uns lassen, was uns voneinander trennt, indem wir ökumenisch auf die Herausforderungen antworten und beweisen, dass Gewaltlosigkeit ein aktiver Beitrag zur Konfliktlösung ist, und indem wir in aller Demut anbieten, was Jesus Christus seine Jünger gelehrt hat, können wir als Kirchen der von Gewalt erschütterten Welt eine einzigartige Botschaft bringen.

Es gibt bereits eine Reihe von positiven und ermutigenden Beispielen in Gemeinden und Kirchen auf der ganzen Welt. Wir erkennen an, dass die monastischen Traditionen und die „historischen Friedenskirchen" standhaft Zeugnis abgelegt haben, und wir zählen auch jetzt auf ihren Beitrag zur Dekade. Einige Gemeinden und Kirchen fördern bereits intensiv die Reflexion und das Einüben von Gewaltlosigkeit in ihrem jeweiligen Kontext. Sie beweisen genau den Mut, die Fähigkeiten und die Kreativität, die für aktive Gewaltlosigkeit und gewaltlosen Widerstand erforderlich sind. Sie sind sensibilisiert für die Zerstörung der Umwelt und konzentrieren sich auf die Lage der schwächsten Gruppen der Gesellschaft. Zum Aufbau einer Kultur des Friedens gehört auch, dass wir den Geschichten derer zuhören, die die Hauptopfer von Gewalt sind, wie Arme, Frauen, Jugendliche und Kinder, Behinderte und Urvölker.

Es gibt die Menschen, die uns durch ihr Beispiel zeigen, dass Präsenz in Situationen der Gewalt, auf den Straßen und in Kriegsgebieten, dass die aktive Auseinandersetzung mit den Opfern und Gewalttätern der eigentliche Schlüssel zu jedem Prozess der Verwandlung und Veränderung ist. Der ÖRK hat sich von allem Anfang an für den Frieden eingesetzt. Vor Harare haben das ÖRK-Programm zur Überwindung von Gewalt und die Kampagne „Friede für die Stadt" gezeigt: Frieden ist machbar, Frieden wächst von unten und gedeiht durch die Kreativität der Menschen. Sie arbeiten auf lokaler Ebene mit der Zivilgesellschaft zusammen und engagieren sich im Dialog und im gemeinsamen Handeln mit Menschen anderen Glaubens. Die Gruppen in den sieben Städten, die an der Kampagne beteiligt waren, haben sich gegenseitig gestützt und ermutigt, ihre Erfahrungen in unterschiedlichen Kontexten miteinander ausgetauscht und neue Erkenntnisse aus der Reflexion und dem Meinungsaustausch auf weltweiter Ebene gewonnen.

Die Dekade zur Überwindung von Gewalt wird ein Forum bieten, auf dem Geschichten und Erfahrungen ausgetauscht und Beziehungen hergestellt werden und auf dem wir voneinander lernen können. Die Dekade wird auf den Initiativen aufbauen, die bereits existieren. Wir sind uns bewusst, dass unsere Arbeit parallel

zur Arbeit der Vereinten Nationen im Rahmen der „Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt" verläuft. Wir hoffen, Verbindungen zu solchen Initiativen herzustellen und dazu beizutragen, dass sie sich gegenseitig motivieren und stärken. Die Dekade zur Überwindung von Gewalt wird es den Kirchen leichter machen, einander in ihrem Dienst zu helfen und beizustehen. Mit dieser Dekade bieten wir einen wahrhaft ökumenischen Raum an, einen sicheren Raum für Begegnung, gegenseitige Anerkennung und gemeinsames Handeln. Wir wollen gemeinsam danach streben, Geist, Logik und Praxis der Gewalt zu überwinden. Wir wollen zusammenarbeiten, um Versöhnung und Frieden in Gerechtigkeit in unsere Häuser, Kirchen und Gemeinschaften zu tragen wie auch in die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen auf nationaler und internationaler Ebene. Wir wollen zusammen eine Kultur des Friedens aufbauen, die sich auf gerechte und bestandfähige Gemeinschaften stützt.

Die Vision, die uns das Evangelium vom Frieden bringt, ist eine Quelle der Hoffnung auf Veränderung und Neuanfang. Lasst uns nicht verraten, was uns geschenkt worden ist. Menschen auf der ganzen Welt warten ungeduldig und sehnsüchtig darauf, dass Christen und Christinnen werden, was sie sind: Kinder Gottes, die die Botschaft von Liebe, Frieden in Gerechtigkeit und Versöhnung verkörpern.

Frieden ist möglich. Frieden ist machbar. Suche Frieden und jage ihm nach. Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen. (Mt 5,9)

Ein Rahmenkonzept für die Dekade zur Überwindung von Gewalt

Vom Zentralausschuss angenommenes Arbeitsdokument (Genf 1999)

Einleitung

Die Achte Vollversammlung des ÖRK fand unter einem afrikanischen Kreuz, in Harare, Simbabwe, statt, um Prioritäten und Programme für die nächsten sieben Jahre festzulegen. Die Delegierten riefen im Zusammenhang mit dem Thema der Vollversammlung „Kehrt um zu Gott – Seid fröhlich in Hoffnung" die Dekade zur Überwindung von Gewalt (DOV) ins Leben. Die Vollversammlung erklärte, der ÖRK solle in Fragen der Gewaltlosigkeit und Versöhnung „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 beabsichtigt daher, die Solidarität mit Afrika zu verstärken und mit der weltweiten Gemeinschaft von Menschen zusammenzuwachsen, die eine Kultur der Gewaltlosigkeit und des Friedens aufbauen.

Getreu dem Auftrag der Vollversammlung liegt der Schwerpunkt der Arbeit des ÖRK während der Dekade zur Überwindung von Gewalt eher auf dem Begriff der „Überwindung" als auf dem der „Gewalt". Beim methodischen Ansatz wird man daher die positiven Erfahrungen der Kirchen und Gruppen herausstellen, die an der Überwindung von Gewalt arbeiten. *Die Dekade zur Überwindung von Gewalt muss aus den Erfahrungen und der Arbeit von Gemeinden und Gemeinschaften erwachsen.* Der ÖRK kann den Austausch fördern, kann als Vermittler fungieren und Erfahrungen vor Ort zur Friedensschaffung und -konsolidierung und zur Gewaltverhütung hervorheben. Die Dekade zur Überwindung von Gewalt sollte dennoch über die Genfer Strukturen des ÖRK hinausgehen, um alle Mitgliedskirchen, Nichtmitgliedskirchen, NGOs und andere Organisationen, die sich für den Frieden einsetzen, mit einzubeziehen.

Deshalb wird die Dekade zur Überwindung von Gewalt Bemühungen um die Überwindung unterschiedlicher Formen der Gewalt von Seiten der Kirchen, ökumenischen Organisationen und zivilgesellschaftlichen Bewegungen hervorheben und miteinander verknüpfen. Der ÖRK sollte herausfinden, wo Berührungspunkte mit den Zielen, den Programmen und der Konzeption der UN-Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt (2001–2010) bestehen. Es ist wichtig, dass die Dekade zur Überwindung von Gewalt deutlich macht, welchen spezifischen und einzigartigen Beitrag die einzelnen Mitgliedskirchen und der ÖRK als Ganzes leisten können.

Die Organisatoren der Arbeit des ÖRK für die Dekade zur Überwindung von Gewalt können sich unter Berufung auf das reiche Erbe des ÖRK an Programmen für Frieden und Gerechtigkeit auf Modelle der Koordinierung von Dekaden, Kampagnen und Programmen stützen und diese fortführen. Die Organisatoren werden dabei insbesondere folgende methodische Ansätze in Betracht ziehen: Teambesuche und *Lebendige Briefe* (wie beispielsweise in der Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen"), um sich mit Anliegen und Perspektiven aus der ganzen Welt auseinander zu setzen; Internet, Video und Printmedien (Kampagne Frieden für die Stadt); Austausch und Besuche. Die Dekade zur Überwindung von Gewalt sollte diese methodischen Ansätze fördern. Sie sollte die Arbeit fortführen, die bereits im Programm zur Überwindung von Gewalt und im Rahmen der Kampagne Frieden für die Stadt geleistet wurde.

I. Ziele

Um die Friedensschaffung vom Rand in das Zentrum des Lebens und Zeugnisses der Kirche zu bringen und um festere Bündnisse und eine bessere Verständigung zwischen Kirchen, Netzwerken und Bewegungen zu erreichen, die auf eine Kultur des Friedens hinarbeiten, hat sich die Dekade zur Überwindung von Gewalt folgende Ziele gesetzt:

- Ganzheitliche Auseinandersetzung mit dem *breiten Spektrum* von direkter wie auch struktureller *Gewalt* zu Hause, in Gemeinschaften und auf internationaler Ebene, und Lernen von lokalen und regionalen Analysen der Gewalt und Wegen zu ihrer Überwindung;
- Aufforderung an die Kirchen, *Geist, Logik und Ausübung von Gewalt zu überwinden;* auf jede theologische Rechtfertigung von Gewalt zu verzichten und erneut die Spiritualität von Versöhnung und aktiver Gewaltlosigkeit zu bekräftigen;
- Gewinnung eines *neuen Verständnisses von Sicherheit* im Sinne von Zusammenarbeit und Gemeinschaft statt Herrschaft und Konkurrenz;
- Lernen von der *Spiritualität Andersgläubiger und ihren Möglichkeiten, Frieden zu schaffen*, Zusammenarbeit mit Gemeinschaften Andersgläubiger bei der Suche nach Frieden und Aufforderung an die Kirchen, sich mit dem Missbrauch religiöser und ethnischer Identität in pluralistischen Gesellschaften auseinander zu setzen;
- Protest gegen die *zunehmende Militarisierung* unserer Welt und insbesondere gegen die Verbreitung von Feuer- und Handfeuerwaffen.

II. Ein Rahmenkonzept für die Dekade zur Überwindung von Gewalt

1. Leitlinien für die Gestaltung und Durchführung der Dekade zur Überwindung von Gewalt

- Angebot verschiedenster Ansatzpunkte schaffen, die es Kirchen und Gruppen ermöglichen, zusammenzufinden, zu Wort zu kommen und ihre Anliegen einzubringen
- Gewährleistung und Unterstützung kreativer, wirksamer und professioneller Kommunikation als entscheidende Voraussetzung für den Ablauf und den Erfolg der Dekade zur Überwindung von Gewalt
- Aufrechterhaltung der Dynamik über die 10 Jahre hinweg
- Nutzung verschiedener methodischer Ansätze je nach Zielsetzung
- Definition klarer Ziele für die Halbzeit der Dekade zur Überwindung von Gewalt (Vollversammlung 2005) sowie für das Ende der Dekade im Jahr 2010
- Einbeziehung aller Arbeitsbereiche und Teams des ÖRK in die Dekade zur Überwindung von Gewalt

2. Zwei Abschnitte der Dekade zur Überwindung von Gewalt

2001–2005, Höhepunkt ist die Neunte Vollversammlung des ÖRK (2005)
2006–2010, Höhepunkt ist die Abschlussfeier der Dekade

3. Phasen der Dekade zur Überwindung von Gewalt

Phase I: 1999–2000: Vorbereitung der Dekade und ihrer Eröffnung

Der Zentralausschuss des ÖRK wird die Mitgliedskirchen und ökumenischen Partner einladen, sich der Dekade zur Überwindung von Gewalt anzuschließen. Er wird regionale ökumenische Versammlungen darum ersuchen, ihre spezifischen Prioritäten und Projekte zu benennen und sich so an der Ausarbeitung der Konzeption zu beteiligen. Weitere Aufgaben in dieser Phase sind die Formulierung der zentralen Botschaft, die Schaffung eines geeigneten organisatorischen Rahmens und Haushaltes für Koordinierung und Planung, die Entwicklung und Durchführung von Kommunikationsstrategien, die Vorbereitung der Eröffnung.

Phase II: 2001–2004: Eröffnung und Aktionen der Dekade zur Überwindung von Gewalt

Im Januar 2001 werden überall in der Welt gleichzeitig Eröffnungsveranstaltungen organisiert, die Gemeinden und Gruppen einbeziehen, sowie auch internationale öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen. Verschiedene Themenbereiche und entsprechende Vorgehensweisen werden in der Dekade zur Überwindung von Gewalt eingesetzt; Planung, Kommunikation, gemeinsame Veranstaltungen und gemeinsame Ziele werden koordiniert.

Phase III: 2004: Synthese durch kontextüberschreitende Analyse und Erfahrung

Während die Arbeit in einigen Problembereichen und Aktionen weitergeht, wird der ÖRK den Austausch zwischen kreativen Modellen der Friedensschaffung, die in den ersten drei Jahren erarbeitet wurden, ermöglichen, um Netzwerke und die Entstehung neuer Bündnisse zu fördern.

Phase IV: 2005: Aufarbeitung für die Vollversammlung und Vorbereitung der nächsten fünf Jahre

Bei der Analyse und Auswertung des ersten Abschnitts der Dekade zur Überwindung von Gewalt wird der bisherige Verlauf geprüft und über folgende Fragen nachgedacht: Welche Lehren wurden bislang gezogen? Welches sind die Herausforderungen für die Kirchen? Was tun die Kirchen? Was muss noch getan werden? Ein Austausch über die Methodik sowie gegenseitige Besuche werden den Teilnehmern der Dekade zur Überwindung von Gewalt dabei helfen, aufeinander zu hören und voneinander zu lernen. Auswertungen und Austausch werden bei der Vorbereitung der Vollversammlung hilfreich sein und dem zweiten Abschnitt der Dekade neue Impulse geben.

Phase V: 2005–2010: Die Neunte Vollversammlung des ÖRK

Erfahrungen und Herausforderungen des ersten Abschnitts der Dekade werden ausgetauscht. Schwerpunkt und Aktionsplan für die Jahre 2006–2010 werden festgelegt und verabschiedet.

4. Mögliche Ansätze und methodische Vorgehensweisen

a) Studien

Weiterführung und Ausweitung der theologischen Reflexion über Gewalt und Gewaltlosigkeit aus der Perspektive der Menschenwürde und der individuellen und kollektiven Menschenrechte; weiterführende und für ein breites Publikum bestimmte Bibelarbeiten (kontextuell, kontext- und kulturüberschreitend), Studium und Analyse der Arbeit von Wahrheits- und Versöhnungskommissionen. Einbeziehung der Kirchen und regionalen Netzwerke in das Nachdenken über Gewalt und Friedensschaffung inmitten struktureller Herausforderungen wie Rassismus, Globalisierung, Gewalt gegen Frauen, Gewalt gegen Jugendliche, Gewalt gegen Kinder usw.

b) Kampagnen

Praktische Unterstützung von Kirchen und Gruppen in ihren Bemühungen um die Durchführung von Kampagnen zu speziellen Themenbereichen mit dem erklärten Ziel, Gewalt im eigenen Kontext zu verhüten, umzuwandeln und zu überwinden.

c) Bildungsarbeit

Aufbauend auf vorhandenen – insbesondere christlichen – Modellen: Sammeln, Zusammenstellen und Verbreiten von Lehrplänen zur Friedenserziehung für Kinder, Jugendliche und Erwachsene; Vernetzung von in der Friedenserziehung Tätigen und Sachverständigen sowie theologischen Institutionen, die sich im Bereich von Konfliktlösung, Konfliktumwandlung und Vermittlung engagiert haben. Infragestellung von Bildungssystemen und Medien, die Konkurrenzdenken, aggressiven Individualismus und Gewalt vor allem unter Kindern verfestigen.

d) Gottesdienst und Spiritualität

Materialien und Erfahrungen im Bereich Gottesdienst und Gebet über Traditionen und Kulturen hinweg miteinander teilen, um den Blick auf die gemeinsamen Bemühungen um Friedensschaffung und Versöhnung zu lenken. Der Begriff der *metanoia* ist von besonderer Bedeutung, da die Kirchen selbst Verantwortung für ihren Anteil an der Ausübung von Gewalt in Vergangenheit und Gegenwart tragen. *Metanoia* umfasst Sündenbekenntnis, Buße, Erneuerung und Feiern des Glaubens und ist daher Grundlage für eine Kultur des Friedens.

e) Geschichten erzählen – Dekade als „offener Raum"

Mit ihren Geschichten von Gewalt, gemeinsamen Initiativen zur Überwindung von Gewalt und der Praktizierung einer Kultur des Friedens schaffen Kirchen, Gemeinschaften, Gruppen und Einzelne über Internet, Printmedien, Videos, Veranstaltungen und in persönlichen Gesprächen einen „offenen Raum". Durch diese Geschichten werden Menschen und Bemühungen zueinander finden, Unterstützung und Solidarität greifen, Ressourcen und Ideen ausgetauscht und ein kontinuierlicher Beitrag zum Ablauf und zum Schwerpunkt der Dekade geleistet, vor allem für den zweiten Abschnitt, die Jahre 2006–2010.

5. Problembereiche

Es gibt nicht nur körperliche, sondern auch emotionale, intellektuelle und strukturelle Gewalt. Während der Dekade zur Überwindung von Gewalt wird der Schwerpunkt auf der *Reaktion auf und der Verhütung von folgenden* Formen der Gewalt sein:

- Überwindung von Gewalt zwischen Staaten
- Überwindung von Gewalt innerhalb von Staaten
- Überwindung von Gewalt in örtlichen Gemeinschaften
- Überwindung von Gewalt zu Hause und in der Familie
- Überwindung von Gewalt in der Kirche
- Überwindung von sexueller Gewalt
- Überwindung von sozio-ökonomischer Gewalt
- Überwindung von Gewalt als Ergebnis wirtschaftlicher und politischer Zwangsmaßnahmen
- Überwindung von Gewalt unter Jugendlichen
- Überwindung von Gewalt in Verbindung mit religiösen und kulturellen Gebräuchen
- Überwindung von Gewalt innerhalb von Rechtssystemen
- Überwindung von Gewalt gegen die Schöpfung
- Überwindung von Gewalt als Ergebnis von Rassismus und ethnischem Hass.

III. Abschließende Bemerkungen

Die Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt verfolgt das Ziel, die Begeisterung und Erwartungen von Kirchen, ökumenischen Organisationen, Gruppen und Bewegungen weltweit zu bündeln, um einen positiven, praktischen und einzigartigen Beitrag der Kirchen zur Errichtung einer Friedenskultur zu leisten. Der Entwurf und der methodische Ansatz der Dekade zur Überwindung von Gewalt sollten zielgerichtet und zugleich offen für Kreativität sein und die Dynamik der Kirchen und verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen nutzen. Die Konzeption der Dekade zur Überwindung von Gewalt wird abhängig sein von den Vorschlägen, Initiativen und der Leitung der ÖRK-Mitgliedskirchen und der ökumenischen Partner, denn sie werden die Themenbereiche und den Ablauf der Dekade zur Überwindung von Gewalt bestimmen.

Das vorliegende Dokument dient als Rahmenkonzept für die Vorbereitung der Dekade zur Überwindung von Gewalt. Während der Dekade wird der Exekutiv- und der Programmausschuss den Prozess überwachen und die Ziele und methodischen Ansätze näher definieren.

Die deutschen Kirchen auf dem Weg zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt

Ein Zwischenstandsbericht

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat für die Jahre 2001 bis 2010 eine Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt ausgerufen. Diese Anregung geht zurück auf einen Beschluss der Vollversammlung in Harare, für den sich die Delegierten der deutschen Kirchen (EKD und Freikirchen) engagiert eingesetzt haben. Auf diesem Hintergrund ist zu fragen: In welcher Weise hat der Aufruf zur Beteiligung an der Dekade in der deutschen Kirchen- und Ökumenelandschaft zu Resonanzen geführt?

Vergleicht man die Rezeption anderer Anregungen aus Genf – etwa den Start der Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" (1989–1999) – so lässt sich schon jetzt festhalten: Diese Dekade ist vielerorts in den Startblöcken gut positioniert, z.T. schon aus ihnen heraus, noch bevor sie eigentlich begonnen hat: Einige Kirchen haben befürwortende Synodenbeschlüsse verabschiedet[1] bzw. bereiten sie vor, haben beauftragte Einzelpersonen oder Arbeitsstellen benannt, denken z.T. sogar über die Einrichtung von Sonderstellen für die Dekade nach, Ausschüsse und Arbeitsgruppen wurden etabliert, erste Strategiepapiere entworfen, Planungs-Werkstätten angeboten, z.T. sogar schon Auftaktveranstaltungen durchgeführt, sei es im Rahmen der landeskirchlichen Synode[2] oder für eine größere Öffentlichkeit[3]. In vielen Kirchen sind Eröffnungsveranstaltungen für den Jahresbeginn 2001 in Planung, die sich auf die internationale und zugleich deutsche Eröffnung der Dekade am 3./4. Februar 2001 in Berlin während der kommenden Zentralausschusssitzung des ÖRK beziehen werden.

Diese intensive Rezeption hängt – so lassen u.a. die Synodenbeschlüsse erkennen – mit drei Faktoren zusammen:

- Die deutschen Beteiligten an der Vollversammlung in Harare hatten sich im Vorbereitungsprozess und in Abstimmung mit ökumenischen Partner/innen mit der Idee einer Dekade zur Überwindung von Gewalt identifiziert und trugen sie nach der Beschlussfassung der Vollversammlung auch in ihre Mitgliedskirchen engagiert zurück. Die offiziellen Berichte von Harare im Kontext von Synoden, Kirchenleitungen und Ausschüssen wurden zumeist mit der Aufforderung verknüpft, diesen konkreten Beschluss der Vollversammlung auch in der eigenen Kirche aufzunehmen und damit zu arbeiten. Beteiligt in der Delegation aus den deutschen Kirchen, den Padare-Veranstaltungen und dem Besucher/innenprogramm in Harare waren Vertreter/innen unterschiedlicher Ebenen kirchlicher und ökumenischer Arbeit – Kirchenleitung, engagierte Laien, Jugenddelegierte, Vertreter/innen von Netzwerken. Damit setzte das der Vollversammlung folgende Engagement für die Dekade zur Überwindung von Gewalt zugleich auf unterschiedlichen Handlungsebenen an und hat sich so wechselseitig verstärkt.

- In vielen deutschen Kirchen liefen zum Zeitpunkt der Dekade-Entscheidung in Harare Diskussionsprozesse, die mit dem Thema Gewalt und Gewaltüberwindung unmittelbar verknüpft sind: Stellungnahmen zum Kosovokrieg, Auseinandersetzung mit ziviler Konfliktbearbeitung und der Begleitung von Friedensfachdiensten oder die Frage nach einer Weiterarbeit am Thema „Gewalt gegen Frauen" in Anknüpfung an die zum Abschluss gekommene Ökumenische Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen". Die in diesem Zusammenhang gefassten Synodenbeschlüsse nahmen den Dekadevorschlag auf und brachten ihn damit zeitlich unmittelbar auf die kirchenoffizielle Tagesordnung.
- Die Begrifflichkeit der Dekade „Gewalt überwinden" vermag eine Vielzahl vorhandenen sozialethischen und ökumenischen Engagements aufzunehmen und zu integrieren. Dieser Tatbestand in Kombination mit der schnellen kirchenoffiziellen Unterstützung dieses Vorhabens hat dazu geführt, dass eine große Zahl unterschiedlicher Gruppen und Arbeitsbereiche sich darum bemüht, ihr z. T. langjähriges Engagement in diesem Kontext zu positionieren, nicht zuletzt, um damit ihre Anliegen stärker im Raum der Kirche zu etablieren.[4]

Auch auf Kirchenkreis- und Gemeindeebene regen sich erste Aktivitäten, wobei sich dieses Feld natürlich sehr viel differenzierter darstellt und schwerer zu überblicken ist als die offiziellen landeskirchlichen Strukturen. Jedoch lassen Materialbestellungen und Referent/innenanfragen Interesse erkennen. Arbeitsgruppen werden auch auf dieser Ebene eingesetzt, Stiftungsgedanken werden gesponnen, vorhandene Aktivitäten evaluiert mit dem Ziel der Bündelung und Abstimmung, regional relevante Fragestellung und Themenzuspitzungen eruiert. Aber auch Anfragen begegnen hier – wie etwa die alte und immer wieder neue Frage: „Schon wieder ein Programm aus der Ökumene – und das noch neben den Strukturdebatten und Veränderungsprozessen in der Gemeindelandschaft – wer kann das denn noch rezipieren?"

Initiativen und Netzwerke sehen die Dekade als einen neuen Impuls und Handlungsrahmen für ihr Engagement. Die aufbrechenden Aktivitäten werden von Vielen als Hoffnungszeichen dafür gewertet, „dass die neue Dekade die alten konziliaren Netze wieder beleben und der Ökumene in Deutschland ein neues Profil für ihr gesellschaftliches Engagement geben wird"[5]. Fast ausnahmslos wird hier die Dekade als eine Anknüpfung an den konziliaren Prozess und seine Weiterführung in thematischer Zuspitzung und Konzentration verstanden.[6] Fast kein Netzwerktreffen, keine Veranstaltungsanbieter in diesem Bereich, bei denen die Dekade und Möglichkeiten der Beteiligung und Ausgestaltung keine Rolle spielt. Der Versöhnungsbund nimmt sie zum Anlass, sein Verhältnis zu und seine Zusammenarbeit mit den christlichen Kirchen zu überprüfen.[7] Das „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft" erkennt eine ökumenische Chance und will in Anknüpfung an die bisherigen Aktivitäten in besonderer Weise die Themen „Rassismus" und „Ökonomie und Gewalt" in den Mittelpunkt stellen. Auf die Notwendigkeit der Thematisierung von Globalisierung und wirtschaftlicher Gerechtigkeit verweist vehement auch „Kairos Europa", wobei hier kritische Anfragen an der positiven Aufnahme der Dekade zur Überwindung von Gewalt in Deutschland begegnen – bis hin zu dem

Verdacht, die Dekade bedeute letztlich ein Ausweichen der Kirchen vor der eigentlichen Herausforderung der Gegenwart.[8]

Auch Materialveröffentlichungen zum Thema und die Rezeption in (kirchlichen) Medien zeigen, dass die Dekade als ein Handlungsfeld gesehen wird, das Interesse in der Öffentlichkeit findet und damit Lesermärkte erschließt. So hat das Evangelische Missionswerk Arbeitsmaterial für Gemeinden herausgegeben[9], es plant außerdem, ein Arbeitsheft zum Umgang mit Konflikten und Gewalt bei Jugendlichen neu aufzulegen und auf die Dekade zu beziehen[10]. Margot Käßmanns schon auf Englisch vorliegendes Buch zum Programm zur Überwindung von Gewalt ist soeben unter Bezugnahme auf die Dekade und in erweiterter Fassung erschienen[11], der Erev-Rav-Verein plant ein Buch zum Thema, das sich auf biblische Auslegungen und Praxisprojekte vor Ort konzentriert[12], die Zeitschrift „Junge Kirche" hat neben kontinuierlichen Einzelartikeln der Dekade ein Themenheft gewidmet[13], und auch in der Ökumenischen Rundschau hat das Thema schon seinen Raum gefunden[14]. Interessant sind diese Veröffentlichungen in der Gesamtschau insofern, als sie einen Grundzug der Rezeption des Themas „Gewalt überwinden" erkennen lassen: Fast ausnahmslos machen sie den handlungsorientierten Ansatz dieser Dekade deutlich, das Ernstnehmen des verbalen Aspektes „Gewalt *überwinden*". Es wird angesetzt nicht bei einer erneuten Beschreibung, Analyse und Theorie von Gewalt, sondern bei den Möglichkeiten der verändernden Aktion. Notwendige Analyse wird dann der Aktion zu- und beigeordnet.

Auch neue Ansätze eines Brückenschlages zwischen kirchlichem und säkularem Engagement bezüglich des Themas „Gewalt überwinden" zeichnet sich ab – wie sie ja auch angelegt und erhofft sind durch die Parallelität zur Dekade der UN „für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt" – sei es in der Bereitschaft des Beauftragten im Auswärtigen Amt für das „Internationale Jahr der Kultur des Friedens", mit den kirchlich Engagierten zusammenzuarbeiten, sei es in Anfragen, die von Stadtverbänden der Parteien oder Medien an kirchliche Einrichtungen herangetragen werden.

Die ökumenische Dimension

Die ökumenische Dimension der Dekade hinkt den übrigen Entwicklungen hinterher. Sie ist von einer deutlichen Ungleichzeitigkeit geprägt. Das gilt einmal für die *deutsche* Ökumenelandschaft. Zwar hat sich die Konsultativgruppe der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland schon vor dem Dekade-Beschluss des ÖRK entschieden, das Thema Gewalt und Gewaltüberwindung in den Mittelpunkt ihrer Arbeit zu stellen und eine entsprechende Evaluation begonnen, zwar wird sich die anstehende Mitgliederversammlung der ACK mit der Dekade beschäftigen, auch ist regionales Engagement und Zusammenarbeit hier und dort vorhanden[15] – jedoch erzeugt das Tempo der EKD-Kirchen ökumenisch gesehen ein Problem. Will die Dekade der Einheit der Kirchen dienen[16], dann sollte ein gemeinsamer Ausgangspunkt in der ökumenischen Zusammenarbeit gefunden werden. Da anders als in anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften in vielen Gliedkirchen der EKD Arbeitsgruppen längst am Werk sind,

kann jedoch das Bild entstehen, dass ökumenische Partner/innen zu einem festgelegten Rahmen und Konzept lediglich dazugeladen werden. Hier gilt es, das Engagement zwar nicht zu bremsen, es jedoch deutlich als offenen Prozess anzulegen und zu kennzeichnen. Das könnte auch dazu führen, im Laufe einer wachsenden ökumenischen Zusammenarbeit noch einmal ein paar Schritte zurückzugehen und Diskussionsprozesse neu zu beginnen – was angesichts eines Zeitraumes von 10 Jahren jedoch ein kleinerer Verlust wäre als der Verlust der ökumenischen Dimension. Das gilt gerade auch für die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche, die bezüglich der Dekade noch ganz am Anfang steht. Hier gibt es positive Signale – etwa darin, dass der Vatikan zwecks kontinuierlicher Mitarbeit gleich zwei Vertreter zur ersten Sitzung der Reference Group – einem internationalen Beratungsgremium des ÖRK für die Dekade – entsandt hat. Die sich darin anzeigenden Chancen einer Zusammenarbeit sollten genutzt werden.

Ungleichzeitigkeit ist auch in Bezug auf die *internationale* ökumenische Zusammenarbeit zu konstatieren. Zwar ist das Engagement der Gliedkirchen der EKD über einzelne ökumenische Organisationen auch international eingebunden und hat etwa dazu geführt, dass in der Vereinten Evangelischen Mission erste Beschlüsse zu einem gemeinsamen Engagement in der Dekade gefasst wurden. Aber in vielen Mitgliedskirchen des ÖRK, nicht nur im Süden, auch in anderen europäischen Ländern, steht die Aufnahme der Dekade als eines Handlungsrahmens des natürlich auch dort existierenden Engagements gegen Gewalt erst am Anfang.

Dieses unterschiedliche Tempo der Dekaderezeption verbindet sich z.B. mit einer inhaltlichen Anfrage, die an alte Diskussionslinien anknüpft und im Zusammenhang der ökumenischen Netze schon einmal benannt wurde: Besonders Vertreter/innen von Kirchen in wirtschaftlich benachteiligten Regionen fragen sich, ob nicht die Idee der Dekade zunächst einmal eine neue Festlegung auf die für Europa und Nordamerika bewegende Friedensfrage bedeute und demgegenüber ihre zentrale Frage nach sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit in den Hintergrund trete. Hier geht es um zweierlei, vor dem die deutschen Kirchen stehen, wenn sie Teil einer *weltweiten* christlichen Bewegung zur Überwindung von Gewalt werden wollen: Erstens das Jahr 2001 dazu zu nutzen, auf allen Ebenen der ökumenischen Kontakte die Dekade auf die Tagesordnung zu setzen und mit den Partner/innen danach zu fragen, ob und wie die Thematik „Gewalt überwinden" zu einem Motor der ökumenischen Beziehungen der nächsten Jahre werden könnte. Und zweitens in diesen Gesprächen deutlich werden zu lassen, dass eine friedensethische Verengung der Dekadethematik in der deutschen Rezeption weder intendiert noch angelegt ist.[17]

Im EKD-weiten Prozess der Dekadevorbereitung beginnen sich erste Grundsätze einer Kommunikations- und Koordinierungsstruktur herauszubilden

Die Dekade zur Überwindung von Gewalt formuliert ein Querschnittsthema. Sie sollte eine Rolle spielen in möglichst allen Arbeitszusammenhängen der Kirchen und Netzwerke. Die Dekade sollte auf diesem Hintergrund zunächst möglichst wenig neue Strukturen erzeugen und wenig Vorgaben an die Hand geben, sondern

in breiter Weise den Versuch unternehmen, die bestehenden Strukturen mit dem Thema zu „infizieren". D.h.: Im Rahmen der allgemeinen Vorgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen[18] sollten in umfassender Weise Kirchen, kirchliche Ämter, Werke, Einrichtungen, Netzwerke, Kirchenkreise, Gemeinden, Initiativen und Einzelpersonen dazu gewonnen werden, je für sich zu bestimmen, welchen Beitrag sie in die Dekade einbringen können – anknüpfend an ihre vorhandenen Kompetenzen und Arbeitsschwerpunkte. Ein solches offenes Vorgehen bedarf arbeitsfähiger Kooperations- und Kommunikationsinstrumente und gemeinsamer Identifizierungspunkte, die Offenheit und Verbindlichkeit, Vielfalt und Gemeinschaft zusammenzuhalten. Dazu gehört u.a. ein gemeinsames Logo, der Einsatz von modernen, weil partizipativen Informationsmedien wie des Internets, Kontaktarbeit, regelmäßige Treffpunkte. Darüber hinaus bedarf es Strukturen, die nicht am Anfang stehen, sondern sich aus den Aufgaben und Erfordernissen der wachsenden und verändernden Aktivitäten entwickeln. Es braucht eine „atmende" Struktur, die sich je nach Anforderungen weitet und verengt.

Einiges davon scheint bislang zu gelingen. Trotz der vielfältigen Aktivitäten von Kirchen sind die Strukturen bislang noch sehr offen und klein. Arbeitstreffen finden aufgabenorientiert statt, für einzelne Anliegen wie den Aufbau einer Internetpräsenz bilden sich *Joint Ventures* zwischen unterschiedlichen Akteuren heraus. Die dafür notwendige Kommunikation wird im Rahmen des „Forums Ökumenische Dekade", einem lockeren und wachsenden Zusammenschluss von kirchlichen Einrichtungen, Netzwerken, Gruppen und engagierten Einzelpersonen, technisch über bestehende ökumenische Publikationen wie den Oekumenischen Informationsdienst und eine offene Email-Gruppe abgewickelt. Eine erste deutschlandweite Zusammenkunft des „Forums Ökumenische Dekade" hat stattgefunden. Erste dringende Aufgaben deuten sich an, wie die Einrichtung einer funktionstüchtigen Informations- und Kontaktstelle, deren Aufgaben bisher „nebenher" von der Westfälischen Arbeitsstelle für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung, vom Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg oder von Einzelpersonen wahrgenommen werden.

Bisher ist die Entwicklung daraufhin angelegt, dass sich – eine Lernerfahrung des konziliaren Prozesses aufnehmend – die verfassten Kirchen nicht als *die*, sondern als Teilakteurinnen eines größeren Prozesses verstehen. Sie stehen damit vor der Aufgabe, ebenfalls für sich und anknüpfend an vorhandene Kompetenzen und Arbeitsschwerpunkte mögliche Handlungsfelder zu eruieren, die sie als Institutionen wahrnehmen, ohne damit aber Engagement auf unter- oder nebengeordneten Ebenen abzuschneiden oder festzulegen. Ähnliches gilt auch für die Herausbildung von Strukturen: Natürlich sind die verfassten Kirchen und ihre Institutionen wie die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) sehr viel mehr als der darüber hinausreichende offene Dekadeprozess auf verbindliche Strukturen mit klaren Beauftragungen angewiesen. Zentral wird sein, dass in der wachsenden Herausbildung dieser Strukturen ein Grundsatz gewahrt bleibt: Keine von ihnen sollte den Eindruck erwecken oder sogar den Anspruch erheben, für die Dekade in Deutschland zu stehen oder sie gar zu koordinieren. Die Stärke der Dekade wird gerade darin liegen, dass sie mit einem Thema, das Engagement zu

erzeugen und Bündnisse anzuregen fähig ist, als Handlungsaufruf und -rahmen auftritt und eben kein „Dort" markiert, über das gesagt werden könnte: An diesem Ort findet der Einsatz zur Gewaltüberwindung statt. Der Erfolg der Dekade hängt ab von dem Beitrag, den jede und jeder im je eigenen Kontext zu leisten bereit ist – und kann genauso wenig abgeschoben werden wie der Glaube und das in ihm begründete Handeln. Denn Überwindung von Gewalt ist ein Teilaspekt dieses Glaubens selbst.

Jens Dechow

ANMERKUNGEN

1 Es liegen bislang Beschlüsse aus den Evang. Landeskirchen Baden, Hessen und Nassau, der Kirchenprovinz Sachsen, dem Rheinland und Westfalen vor. Mehrere Freikirchen haben den Vorschlag begrüßt.

2 So z.B. in Hessen und Nassau.

3 So hat die Evang.-Luth. Kirche in Bayern gemeinsam mit der ACK Bayern und dem Ökumenischen Netz Bayern am 8./9. April 2000 in Regensburg eine Auftaktveranstaltung mit ca. 150 Teilnehmenden durchgeführt.

4 Während einiger öffentlicher Veranstaltungen im Nachgang zu Harare war die Publikumszusammensetzung gegenüber sonstigen Veranstaltungsangeboten dieses Charakters verändert. Eine Vielzahl Friedensengagierter war vertreten, die in dem Dekadebeschluss eine Unterstützung ihrer Arbeit und Anliegen sahen und auf dieser Grundlage nun auch größeren Raum und verstärkte Unterstützung in den Kirchen einforderten. Auch treten Organisationen wie DÜ mit Erklärungen an die Öffentlichkeit, die das Dekadevorhaben begrüßen und ihr bestehendes Dienstleistungsangebot als Inhalt und Möglichkeit der Dekadebegleitung vermitteln.

5 So P. Löffler im Sommerrundbrief 2000 des Plädoyer für eine Ökumenische Zukunft.

6 Vgl. dazu auch J. Dechow, Konziliarer Prozess und Dekade zur Überwindung von Gewalt – eine Verhältnisbestimmung. Oekumenischer Informationsdienst Nr. 60, II/2000, 2ff.

7 Arbeitstagung des Versöhnungsbundes am 8.–10. September 2000 unter dem Titel „Versöhnungsbund und Kirche(n)".

8 Vgl. U. Duchrow, Zwischenruf. Junge Kirche 1/00, 9: „Die meisten Kirchen hierzulande haben sich aus den Empfehlungen von Harare die Dekade zur Überwindung von Gewalt herausgepickt und die Fragen der Globalisierung beiseite gelassen. Der Verdacht liegt nahe, dass sie dies getan haben, weil sie die Dekade für das ‚weichere' Thema halten, das weniger Konflikte mit den Machtzentren zu bringen verspricht als das Thema der Wirtschaft."

9 Gewalt überwinden. Ein Arbeitsheft in der Reihe Christsein weltweit: Material für Gemeinden und Gruppen. 2000.

10 Bisher erhältlich unter dem Titel: Schritte gegen Tritte. Vom Umgang mit Gewalt in Südafrika und bei uns. Hg. v. Evang. Missionswerk in Deutschland e.V., 1999.

11 Margot Käßmann, Gewalt überwinden. Lutherisches Verlagshaus. Hannover 2000. In der englischen Fassung unter dem Titel: Overcoming Violence. The Challenge to the Churches in All Places, Genf 1998.

12 Der Arbeitstitel lautet: Von Abraham zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt. Biblische Auslegungen und praktische Schritte.

13 Junge Kirche – Zeitschrift europäischer Christinnen und Christen, Mai 2000.

14 Fernando Enns, Impuls zur Gegenbewegung: eine Ökumenische Dekade. Das ÖRK-„Programm zur Überwindung von Gewalt" vor und nach Harare. ÖR 2/1999, 167–175.

[15] So z.B. das Engagement der ACK in Bayern für die bayrische Dekade-Auftaktveranstaltung im April 2000 in Regensburg und die Entscheidung der Freisinger Bischofskonferenz während ihrer Frühjahrssitzung 2000, sich das Anliegen der Dekade zu eigen zu machen.

[16] Diesbezüglich hat die *Reference Group* des Ökumenischen Rates der Kirchen in einer Grundsatzformulierung für die Dekade auf Vorschlag ihres orthodoxen Mitglieds noch einmal deutlich gemacht: „The Decade to Overcome Violence is an urgent call to churches and ecumenical organisations to work together for peace, justice and reconciliation *as a visible sign of the churches' unity in life and witness*."

[17] Dass dem so ist, lässt sich nicht nur an dem diesbezüglichen Engagement ökumenischer Netzwerke, sondern auch an ersten Arbeitsergebnissen landeskirchlicher Arbeitsgruppen und an Aktionsvorschlägen auf Kirchenkreisebene ablesen.

[18] Der Zentralausschuss 1999 hat eine Botschaft und ein Rahmenkonzept formuliert, veröffentlicht u.a. in: ÖR 4/2000 (dieser Ausgabe der ÖR. S. 471 ff).

Heiden und Zöllnern gleich?

Eine freikirchliche Stimme zum „besonderen Kirchgeld"

Johannes Rau gewidmet

Das Recht des einen hört da auf, wo das des anderen anfängt. Man sollte meinen, dies gelte auch zwischen Kirchen. Tatsächlich aber ist im Verhältnis zwischen Kirchen, deren Kirchensteuererhebung den staatlichen Finanzämtern übertragen ist (im Folgenden „steuereinziehende Kirchen"[1] genannt), und denen, die selbständig ihre Beiträge erheben (im Folgenden „Freikirchen" genannt) dieser Grundsatz bisher nicht beachtet worden.

Religionsgemeinschaften mit dem Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts (fortan „Kirchen") dürfen „nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Kirchensteuern erheben"[2]. Das Grundgesetz hat die Kirchenartikel aus der Weimarer Reichsverfassung übernommen. Sie bilden die unbestrittene Grundlage kirchlicher Besteuerung. In dem gleichen Artikel der Weimarer Reichsverfassung ist aber Kirchen auch das Recht zugebilligt, ihre Angelegenheiten eigenständig zu regeln, wozu auch die Festlegung von Beitragspflichten gehört.[3] Egal wie Kirchen sich finanzieren, alle haben gegen ihre Mitglieder einen verfassungsrechtlich gleichrangigen Anspruch auf Unterstützung. Was aber geschieht, wenn in einer Ehe verschiedene kirchliche Ansprüche zusammenkommen? Es sollte unstrittig sein, dass nicht eine Kirche ihre Ansprüche auf Kosten einer anderen durchsetzen kann. Genau das aber ist der Fall beim „besonderen Kirchgeld in glaubensverschiedener Ehe" (im Folgenden kurz „besonderes Kirchgeld" genannt).

Das besondere Kirchgeld ist eine zweite Steuer neben der bekannten Kirchensteuer. Anders als diese wird sie aber von dem *nichtverdienenden* Mitglied erhoben. In Ehen zwischen Mitgliedern steuereinziehender Kirchen und Freikirchen entsteht somit ein Ungleichgewicht.

Stellt in einer Ehe die steuereinziehende Kirche den Alleinverdiener (Fall Nr. 1), so erhebt sie einen vollen Kirchensteuersatz, da das Familieneinkommen allein ihrem Mitglied als individueller Verdienst zuzurechnen sei. Diese Person zahlt genauso viel Kirchensteuer, wie wenn der Ehepartner derselben Kirche angehören würde. Der Kirchensteuersatz wird nicht reduziert, um den Anspruch der Freikirche gegen den nichtverdienenden Ehepartner zu berücksichtigen.

Stellt dagegen die steuereinziehende Kirche im umgekehrten Fall (Fall Nr. 2) in der Ehe den Nichtverdiener, so bekommt sie keine Kirchensteuer. Die Fälle gleichen sich aus.

Übersicht 1: Zustand ohne besonderes Kirchgeld: ausgeglichene Gerechtigkeit

Fall Nr.	alleinverdienender Ehepartner	nichtverdienender Ehepartner	Kirchensteuer	freikirchlicher Gemeindebeitrag	Ausgleich durch Fall Nr.
1	steuereinz. Kirche	Freikirche	1 Kirchensteuer	0	2
2	Freikirche	steuereinz. Kirche	0	1 Gemeindebeitrag	1

Wird aber in diesen Fällen ein besonderes Kirchgeld erhoben (das ca. einem Drittel der Kirchensteuer entspricht), gerät die Gerechtigkeit aus der Balance. Dann bekommen steuereinziehende Kirchen aus den beiden genannten Fällen zusammen 1,33 Steuersätze. Für die Freikirche verbleiben rechnerisch nur 0,66 Beitragssätze, wenn ihre Mitglieder ihre Beiträge an sie in dem Maße reduzieren, wie die Familien zu Zahlungen an die steuereinziehende Kirche herangezogen werden. Es sei denn, diese Familien nähmen eine mehrfache Belastung durch zwei kirchliche Ansprüche in Kauf.

Übersicht 2: Ungerechtigkeit durch besonderes Kirchgeld

Fall Nr.	alleinverdienender Ehepartner	nichtverdienender Ehepartner	Kirchensteuer	freikirchlicher Gemeindebeitrag	Ausgleich durch Fall Nr.
1	steuereinz. Kirche	Freikirche	1 Kirchensteuer	0	kein Ausgleich
2	Freikirche	steuereinz. Kirche	1 besonderes Kirchgeld (= 0,33 Kirchensteuer)	1 Gemeindebeitrag	kein Ausgleich

Je nachdem, welchen Ehepartner die steuereinziehenden Kirchen stellen, wird anders argumentiert: Einmal wird das Familieneinkommen ganz dem verdienenden Ehepartner als individuell zurechenbarer Verdienst zugeschrieben (Kirchensteuer), das andere Mal wird das Einkommen des Nicht-Mitglieds namens des „Lebensführungsaufwandes" des nichtverdienenden Ehepartners besteuert (besonderes Kirchgeld). Im ersten Fall greift das Prinzip der Individualbesteuerung auch innerhalb der Ehe (Religion ist Sache des Einzelnen), im zweiten Fall wird dagegen vom

steuerrechtlichen Verständnis der Ehe als Leistungsfähigkeitsgemeinschaft ausgegangen.

Zum Vergleich: Wäre der freikirchliche Ehepartner Mitglied einer anderen steuereinziehenden Kirche (z. B. evangelisch/katholisch), dann würde jede der Kirchen in beiden Fällen zwei halbe Kirchensteuersätze bekommen, also zusammen nur einen. M. a. W.: Durch das besondere Kirchgeld erheben die steuereinziehenden Kirchen aus Ehen mit Konfessionslosen, Freikirchlern, Moslems etc. ein Drittel mehr an Kirchensteuer, als sie aus Ehen untereinander bekommen würden.

Diese Kirchensteuergesetze sind erdacht, als ob es Freikirchen nicht gäbe. Dass Freikirchen sich dagegen wehren müssen, liegt auf der Hand. Dieser Artikel nimmt aus freikirchlicher Sicht zum besonderen Kirchgeld Stellung. Er möchte für Vertreter steuereinziehender Kirchen nachvollziehbar machen, warum man es in Freikirchen sehr kritisch sieht, ja als verfassungswidrigen Einbruch in die eigenen Möglichkeiten der Finanzierung bewertet. Der Artikel möchte insofern zur Verständigung beitragen. Für die Freikirchen, die sich für gewöhnlich mit Fragen des Kirchensteuerrechts nicht befassen und sich darum oft gar nicht angemessen artikulieren können, kommt diesem Artikel die Bedeutung einer ersten Äußerung zu dem Thema zu.

Der Beitrag gliedert sich in drei Abschnitte: Zunächst ist die Vorgeschichte des besonderen Kirchgeldes zu skizzieren (I.). Es folgt die freikirchliche Kritik (II.) und der aktuelle Hintergrund dieses Artikels mit einem Lösungsvorschlag (III.).

I. Zur Vorgeschichte des „besonderen Kirchgeldes"

In den Anfangsjahren der Bundesrepublik wurde bei der Erhebung der Kirchensteuer weitgehend eine Halbteilung angewendet: Die Kirchensteuer wurde vom Finanzamt geteilt und den steuereinziehenden Kirchen zugeführt. Es ist ein staatliches Instrument zur Regelung verschiedener kirchlicher Ansprüche gegen eine Familie und hat die schützende Funktion, dabei eine Obergrenze zu ziehen: Die Summe kirchlicher Besteuerung darf den Satz einer vollen landesüblichen Kirchensteuer nicht überschreiten.

Bis 1965 wurde diese Halbteilung auch angewandt, wenn nur ein Ehepartner einer steuereinziehenden Kirche angehörte. Der alleinverdienende Angehörige einer steuereinziehenden Kirche zahlte nur die Hälfte der Kirchensteuer, wenn sein Ehepartner einer steuereinziehenden Kirche nicht angehörte. Umgekehrt zahlte ein Alleinverdiener auch dann den halben Kirchensteuersatz, wenn sein Ehepartner, aber nicht er selbst einer steuereinziehenden Kirche angehörte. Es herrschte ein Zustand der ausgeglichenen Gerechtigkeit, sowohl zwischen den Kirchen als auch mit Blick auf Konfessionslose. Die jeweils umgekehrten Fälle glichen sich aus.

Diese Anwendung der Halbteilung wurde im Dezember 1965 vom Bundesverfassungsgericht (BVerfG) für verfassungswidrig erklärt: Es dürfe nicht sein, dass eine einer Kirche nicht angehörende Person für den Ehepartner zur Kirchensteuer herangezogen werde. Der Anspruch der Kirche erstrecke sich nur auf das Kirchenmitglied selbst. Damit hat das BVerfG den Grundsatz einer strikten Individualbesteuerung auch innerhalb der Lebensgemeinschaft Ehe begründet.

Seither musste die Halbteilung auf Ehen beschränkt werden, in denen beide einer steuereinziehenden Kirche angehören. Das bedeutete z.B. für einen konfessionslosen (oder freikirchlichen) Alleinverdiener mit katholischer (oder evangelischer) Ehefrau, dass er mit einmal statt der halben Kirchensteuer – gar nichts mehr zu zahlen brauchte. Umgekehrt musste der evangelische (oder katholische) Alleinverdiener mit konfessionsloser (oder freikirchlicher) Ehefrau nun den vollen Kirchensteuersatz bezahlen statt wie bisher den halben. Natürlich wurde von beiden Seiten aus dagegen prozessiert, allerdings erfolglos.

Unabhängig davon, ob man die Karlsruher Entscheidung und ihre Folgen für die einzelnen ehelichen Konstellationen als gerecht oder ungerecht bewertet – aufs Ganze gesehen herrscht seither weiterhin eine *ausgeglichene Gerechtigkeit*. An dem Verhältnis der steuereinziehenden Kirchen zueinander hatte sich sowieso nichts geändert. Und was das Verhältnis der Gruppe der Mitglieder steuereinziehender Kirchen zu der der Konfessionslosen oder auch zu der der Freikirchler betrifft, so hat sich zwar etwas geändert, allerdings bleibt es bei einem ausgeglichenen Zustand. Nur dass sich dieser Zustand ausgeglichener Gerechtigkeit jetzt nicht mehr nach dem Prinzip „halbe-halbe in jedem einzelnen Fall", sondern nach dem Prinzip „in dem einen Fall alles – in dem anderen Fall nichts" herstellt.

Obwohl also den steuereinziehenden Kirchen letztlich nichts verloren ging, hegten die Verfassungsrichter 1965 die Sorge, die Kirchen könnten zu kurz kommen. So fügten sie ihrem Urteil mit Blick auf mögliche Kirchenaustritte ungefragt eine Bemerkung *(obiter dictum)*[4] hinzu: Es könne „unbillig erscheinen", wenn ein Mitglied einer steuereinziehenden Kirche, dessen „wirtschaftliche Leistungsfähigkeit" sich aufgrund des Einkommens seines der steuereinziehenden Kirche nicht angehörenden Ehegatten erhöht habe, nur deshalb nichts zur Unterstützung seiner Kirche beitrage, weil es kein eigenes Einkommen im Sinne des Einkommensteuergesetzes habe. Um von solch einem nichtverdienenden, aber wirtschaftlich leistungsfähigen Mitglied dennoch Geld zu bekommen, könne die steuereinziehende Kirche es aufgrund von in der Person selbst gegebenen Merkmalen zur Steuer heranziehen. Ein solches Merkmal sei z.B. der „Lebensführungsaufwand" bzw. der „tatsächliche Lebenszuschnitt".[5] Mit diesem Hinweis war der Weg zu einer neuen Kirchensteuer gewiesen, dem „besonderen Kirchgeld in glaubensverschiedener Ehe".

In dem Prozess, der zu dem Urteil geführt hatte, gehörte die Beschwerdeführerin der Evangelisch-Lutherischen Kirche an, ihr Ehemann keiner Kirche. Allein diese Konstellation hatte das BVerfG im Blick. Heiner Marré kommentiert die Intention des BVerfG: „Zu ungerechten Ergebnissen [sc. der Besteuerung] führt es z. B., wenn der höher verdienende Ehemann aus der Kirche ausgetreten ist und die gering oder gar nicht verdienende Ehefrau mit den Kindern in der Kirche bleibt und keine Kirchensteuer entrichtet. Um hier einen gewissen Ausgleich zu schaffen, hat das Bundesverfassungsgericht den Kirchen den Weg gewiesen, ein sog. besonderes Kirchgeld zu erheben, das nach einem typisierten Lebensführungsaufwand in der Höhe gestaffelt wird."[6] Auch von Campenhausen stellt die Intention der BVerfG so dar, dass dies vom BVerfG im Blick auf Konfessionslose bzw. Ausgetretene festgestellt wurde.[7] Es ist demnach unstrittig, dass das BVerfG die Existenz

von Freikirchen und ihre Art der Finanzierung bei seinem *„obiter dictum"* nicht im Blick hatte.

Es erwies sich in der Folge als unmöglich, eine Besteuerung direkt aufgrund des Merkmals „Lebensführungsaufwand" vorzunehmen, da der für sich genommen und allein aufgrund von in der Person gegebenen Merkmalen nicht zu bestimmen ist. Man kam darauf, ihn in Korrelation zum Familieneinkommen zu sehen. Darum wird das besondere Kirchgeld vom zu versteuernden Familieneinkommen erhoben, wobei es in groben Schritten gestaffelt wird. Über die Höhe des besonderen Kirchgeldes und die Art der Staffelung entscheiden die Kirchen selbst, die staatliche Genehmigung beschränkt sich auf die einmalige Zulassung der Erhebung durch entsprechende Gestaltung des Kirchensteuerrechts. Pauschal lässt sich sagen, dass das besondere Kirchgeld ein Drittel der Kirchensteuer ausmacht.[8]

Das besondere Kirchgeld ist also eine zweite Kirchensteuer, speziell zugeschnitten auf Nicht- oder Geringverdiener, deren allein- oder hauptverdienender Ehepartner keiner steuererhebenden Kirche angehört. Das klingt kompliziert, darum sei es an einem plakativen Beispiel verdeutlicht: Die Porsche fahrende, Tennis spielende Ehefrau (evangelisch, ohne Einkommen) eines Chefarztes (konfessionslos, Alleinverdiener) wird aufgrund des gemeinsam zu versteuernden Familieneinkommens[9] zum besonderen Kirchgeld herangezogen. Ist die Frau allerdings teilzeitig in der Modeboutique ihrer Freundin tätig, wird vom Finanzbeamten ausgerechnet, was höher ist: die aus ihrer individuellen Lohnleistung zu berechnende Kirchensteuer oder das aus dem gemeinsam zu versteuernden Einkommen zu berechnende besondere Kirchgeld. Bezahlt werden muss der höhere Betrag.

Aus Sicht der steuereinziehenden Kirchen geht es bei der Einführung des besonderen Kirchgeldes um Steuergerechtigkeit.[10] Die Lasten sollen gerechter verteilt und mehr Mitglieder zur Steuerzahlung herangezogen werden.

Da eine solche Steuer für Nichtverdiener wenig plausibel und schon gar nicht populär ist, kommt es bei der Einführung dieser Steuer regelmäßig zu zahlreichen Protesten und auch Klagen aus den Reihen der eigenen Mitglieder. Bei der Darstellung des besonderen Kirchgeldes wird deshalb mit Blick auf die innerkirchliche Öffentlichkeit oft der Eindruck erweckt, als werde gezielt eine Lücke im Gesetz geschlossen und als handele es sich bei dem besonderen Kirchgeld um eine Art „Strafsteuer für Ausgetretene".[11] Das aber kann es in einem Rechtsstaat natürlich nicht geben. Dass bei solcher Art vernebelnder Propaganda die Rechtsauffassung, es werde lediglich das eigene Mitglied besteuert, nicht aber dessen Ehepartner, aufgegeben wird, macht nur deutlich, wie schwer sich die steuereinziehenden Kirchen selbst mit dieser Steuerart und ihrer Darstellung in der Öffentlichkeit tun.

II. Einwände gegen das „besondere Kirchgeld" aus freikirchlicher Sicht

Aus freikirchlicher Sicht könnte diese Art öffentlicher Darstellung unkommentiert bleiben, wenn dabei nicht immer so getan würde, als handele es sich bei den betroffenen Ehepartnern ausschließlich um „Ausgetretene" und nicht auch z. B. um Mitglieder von Freikirchen.[12] Dass außerdem im Osten des Landes diese Rede von

den „Ausgetretenen" schon deshalb nicht stimmt, weil ein großer Teil der Bevölkerung niemals Mitglied einer Kirche war, sei nur am Rande vermerkt.

Wenn steuereinziehende Kirchen auf Austritte mit einer neuen Steuer reagieren, geht das an sich Freikirchen nichts an. Wenn allerdings dabei auch in die Rechte von Freikirchen eingegriffen wird, darf das nicht unwidersprochen bleiben. Die steuereinziehenden Kirchen müssen sich die Frage gefallen lassen, ob dieses wirklich ihre Absicht ist und ob Ehen mit freikirchlichen Mitgliedern tatsächlich zur Zielgruppe gehören. Außerdem müssen sie sagen, auf welche Rechtsgrundlage sie eine solche Besteuerung meinen gründen zu können. Das BVerfG-Urteil von 1965 jedenfalls kann es, wie oben dargelegt wurde, nicht sein.

Es ist festzuhalten, dass der Anspruch aller Kirchen gegen ihre Mitglieder grundrechtlich gleich zu bewerten ist. In einer Ehe zwischen Angehörigen verschiedener Kirchen treffen zwei gleichberechtigte Ansprüche aufeinander. Für diese Feststellung ist es unerheblich, ob eine Kirche sich der staatlichen Finanzorgane bedient oder die Beitragserhebung selbst vornimmt. Denn Kirchensteuergesetze verändern ausschließlich die Ansprüche steuereinziehender Kirchen gegen ihre Mitglieder, sie machen deren Zahlungsverpflichtung zum gesetzlichen Zwang. Die in Kirchensteuergesetzen enthaltenen Besteuerungsvorschriften dürfen aber nicht die grundrechtlich verbürgten Rechte anderer Kirchen gegen deren Mitglieder beeinträchtigen. Kirchensteuergesetze, die dieses tun, sind insoweit verfassungswidrig.

Steuerrechtlich gesehen ist der freikirchliche Gemeindebeitrag bei der Berechnung der staatlichen Steuerschuld der Kirchensteuer gleichgestellt (EStR 101). Dem Staat ist es gleich viel wert, ob ein Baptist seinen Gemeindebeitrag oder ein evangelischer Christ seine Kirchensteuer zahlt. Beides mindert in gleicher Weise als Sonderausgabe die staatliche Steuerschuld. Nicht der Weg der Zahlung ist ausschlaggebend, sondern die Tatsache der Zahlung. Paul Kirchhof und Hartmut Söhn stellen in ihrem Kommentar zur Einkommensteuer fest, dass sogar die Pflichtbeiträge an Religionsgemeinschaften, die nicht Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, für die Betroffenen „zwangsläufige Ausgaben" sind, „einerlei, in welcher Form sie erhoben werden und welche Rechtsform die Religionsgesellschaft hat"[13] – und somit bei der Festsetzung der staatlichen Steuerschuld zu berücksichtigen sind.

Es ist deshalb unverständlich und für Freikirchen inakzeptabel, wenn bei der Erhebung des besonderen Kirchgeldes ignoriert werden soll, dass der Ehegatte des zu besteuernden Kirchenmitglieds seinerseits einer Kirche angehört und dort seinen Beitrag gezahlt hat. Dieses ist ein ökumenisches Ärgernis, und die steuereinziehenden Kirchen müssen sich fragen lassen, wie ein solcher Besteuerungswunsch, der freikirchliche Mitglieder Konfessionslosen (biblisch gesprochen: Heiden und Zöllnern) gleichstellt, überhaupt entstehen konnte. Zwischen der Evangelisch-methodistischen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) besteht Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, das ist die denkbar höchste Form der Gemeinschaft zwischen Kirchen unterhalb eines Kirchenzusammenschlusses (Union). Zwischen der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) besteht „eucharistische Gastbereitschaft". Der Wunsch,

die Mitglieder dieser Gemeinden wie Konfessionslose zu behandeln, widerspricht dem ökumenischen Geist, in dem diese Vereinbarungen getroffen wurden.

Es ist aber mehr als nur ein ökumenischer Skandal. Juristisch gesehen ist der Tatbestand der Diskriminierung erfüllt, wenn offensichtlich Ungleiches gleich behandelt wird. Offensichtlich ungleich sind Ehen, gegen die zwei verschiedene kirchliche Ansprüche bestehen, von Ehen, gegen die nur ein kirchlicher Anspruch besteht. Sie müssen verschieden behandelt werden.

Gegenüber den Bundesländern als den für die Kirchensteuergesetzgebung Verantwortlichen ist darum zu sagen: Es ist offensichtlich nicht durchdacht worden, dass das besondere Kirchgeld mit dem bisherigen System der Besteuerung und mit den zugrundeliegenden Prinzipien nicht ohne weiteres vereinbar ist. Das Familieneinkommen eines konfessionsgleichen Ehepaares (beide z. B. evangelisch) wird ja auch nicht zweimal besteuert: einmal aufgrund des individuell zurechenbaren Einkommens des Alleinverdieners und dann noch einmal aufgrund des Lebensführungsaufwandes des nichtverdienenden Ehepartners. Das wäre absurd. Warum aber soll bei einer anderen Ehe rechtens sein, was bei der konfessionsgleichen Ehe nicht zulässig ist? Es kann nicht rechtens sein, wenn zwei verschiedene Kirchensteuerarten mit widersprechender Begründung nebeneinander zum einseitigen Vorteil einer Kirche erhoben werden. Weder in Karlsruhe (BVerfG) noch in Luxemburg (EuGH) kann das Bestand haben. Verletzt werden dabei die Neutralitätspflicht des Staates, das Gleichheitsgebot des Grundgesetzes und das Grundrecht der Religionsfreiheit.

Das bisherige System kirchlicher Besteuerung ist ersonnen und konstruiert, als ob es Freikirchen nicht gäbe. Solange ein Zustand ausgeglichener Gerechtigkeit herrschte, konnte das hingenommen werden. Durch das besondere Kirchgeld entsteht allerdings eine einseitige Ungerechtigkeit, das in Art 137 Absatz 3 Weimarer Reichsverfassung gewährte Grundrecht der Freikirchen auf eigenständige Finanzierung ist verletzt.

Falsch ist der gelegentlich vorgebrachte Hinweis, auch den Freikirchen biete sich ja die Möglichkeit der Steuererhebung durch die staatlichen Finanzorgane. Das ist zwar von Seiten der staatlichen Ordnung gesehen so,[14] für die Freikirchen indessen ist es eine unmögliche Möglichkeit. Das ist Teil ihrer Interpretation der neutestamentlichen Botschaft und ihres geschichtlich gewachsenen Selbstverständnisses als Freikirchen. Die Finanzierung durch eigenständige Beitragserhebung steht für Freikirchen sowenig zur Disposition wie die Bekenntnisschriften für evangelische Kirchen.

Darüber zu entscheiden, ob die freikirchliche oder die großkirchliche Interpretation der neutestamentlichen Botschaft die richtige ist, steht staatlichen Organen nicht zu. Sie sind zur Neutralität verpflichtet und zur Gleichbehandlung. Gerade das Gebot der Gleichbehandlung wird aber im deutschen Staatskirchenrecht dahingehend verstanden, angemessen und den Eigenarten der Kirchen entsprechend zu differenzieren.[15] Es wird geradezu als Differenzierungsgebot verstanden. Freikirchen müssen demnach vom Staat in ihrer Besonderheit wahrgenommen und beachtet werden. Auf keinen Fall dürfen sie durch schematische Behandlung ihrer Mitglieder wie Konfessionslose diskriminiert und benachteiligt werden.

Für den Staat entsteht in freikirchlich-großkirchlichen Ehen ein Dilemma, denn die Finanzverwaltung der Freikirche ist ihm nicht übertragen. Das bedeutet aber nicht, dass der Staat es ignorieren darf, wenn ein freikirchlicher Alleinverdiener an seine Gemeinde seiner Verpflichtung entsprechend einen Beitrag gezahlt hat. Mit dieser Beitragszahlung liegt vielmehr ein in diesem Zusammenhang relevantes Handeln zwischen einer Kirche (K.d.ö.R.) und ihrem Mitglied vor. Ein einfacher Ausweg aus diesem Dilemma eröffnet sich, wenn man von systematischen Überlegungen zu einer ausgeglichenen Gerechtigkeit ausgeht. Der Staat darf nicht einer Kirche einseitig einen Besteuerungswunsch gewähren, wenn dadurch die bestehende ausgeglichene Gerechtigkeit zwischen den Kirchen zerstört wird.

Freikirchen nehmen es aufgrund ihrer Überzeugung in Kauf, dass einzelne Mitglieder ihren Zahlungen nicht in dem Umfang nachkommen, wie sie verpflichtet sind. Dieses ist eine *selbstgewählte Benachteiligung*, über die Freikirchen sich nicht beschweren. Die unterschiedslos gleiche Besteuerung von freikirchlich-evangelischen Ehen und konfessionslos-evangelischen Ehen stellt dagegen eine *diskriminierende Benachteiligung* der Freikirchen durch staatliche Organe dar.[16]

III. Aktueller Hintergrund: ein Lösungsvorschlag

Dieser Artikel hat einen aktuellen Hintergrund. Im April 1999 hat die Mennonitengemeinde Krefeld beim zuständigen Ministerium Nordrhein-Westfalens Einspruch gegen die von den evangelischen Kirchen des Landes vorgesehene Kirchgelderhebung eingelegt, nachdem ein Gespräch mit Vertretern der evangelischen Kirchen unbefriedigend war. Die Mennonitengemeinde Krefeld hat der Landesregierung folgenden Vorschlag unterbreitet: Das besondere Kirchgeld wird dann nicht erhoben, wenn von dem Familieneinkommen bereits ein der Kirchensteuer vergleichbarer freikirchlicher Gemeindebeitrag gezahlt wurde, d.h. wenn der Ehepartner einer anderen Kirche (K.d.Ö.R.) beitragspflichtig ist und tatsächlich gezahlt hat. Ein entsprechender Satz wäre in die Kirchensteuergesetze problemlos einzufügen. Da die Betroffenen sowieso einen Zahlungsnachweis mit der Steuererklärung einreichen, entstände kein zusätzlicher Verwaltungsaufwand. Dieser Zusatz würde zur Folge haben, dass es bei der bestehenden ausgeglichenen Gerechtigkeit zwischen den Kirchen bleibt.

Die Landesregierung hat bisher (August 2000) nicht Stellung bezogen, die evangelischen Kirchen des Landes haben ablehnend reagiert.[17] Mit der Aussage, von der sonst in der EKD üblichen Form der Kirchgelderhebung nicht abweichen zu wollen, wurde es bisher abgelehnt, über den Vorschlag der Mennonitengemeinde Krefeld auch nur zu diskutieren. Statt dessen hat man ausdrücklich erklärt, man wolle auch dann ein besonderes Kirchgeld erheben, wenn der Ehepartner des evangelischen Kirchenmitglieds einer Freikirche angehört und dort seinen Beitrag entrichtet hat.[18] Diese Haltung ist aus Sicht der Mennonitengemeinde nicht nachvollziehbar.

Die Evangelische Kirche im Rheinland hat im Herbst 1999 angeboten, bilateral und unterhalb der gesetzlichen Ebene einen Ausgleich nach dem Modell der Halbteilung vorzunehmen. Die betroffenen Ehepaare müssten im Nachhinein entspre-

chende Anträge stellen. Das Große Konsistorium der Mennonitengemeinde Krefeld hat diesen Vorschlag abgelehnt. Die wichtigsten Gründe seien kurz angedeutet: (1) Es wäre mit großen praktischen Schwierigkeiten und unverhältnismäßigem Verwaltungsaufwand verbunden. (2) Es ist ungewiss, ob andere steuereinziehende Kirchen auch zu so einem Verfahren bereit wären, wenn sie das besondere Kirchgeld einführen. (3) Die Diskriminierung durch das Gesetz bliebe bestehen.

Da eine Lösung dieses Problems für Nordrhein-Westfalen im Moment evangelischerseits nicht annehmbar erscheint, müsste auf Bundesebene über den Vorschlag der Mennonitengemeinde Krefeld gesprochen werden. Dazu bedarf es auf Seiten der steuereinziehenden Kirchen der Einsicht, dass Gerechtigkeit zwischen den Kirchen sich auf verschiedene Weise herstellen kann, je nachdem, welcher Art die Ansprüche sind. Die Halbteilung ist das Mittel, zwischen steuereinziehenden Kirchen einen Ausgleich zu schaffen. Für Ehen zwischen Angehörigen von steuereinziehenden Kirchen und Freikirchen ist sie von Gesetz wegen nicht zulässig. Auch ohne die Erhebung des besonderen Kirchgelds ist hier aber schon eine ausgeglichene Gerechtigkeit gegeben.

Die steuereinziehenden Kirchen könnten damit einen wichtigen Beitrag zur Entspannung des ökumenischen Klimas leisten. Sie würden damit die Verpflichtung freikirchlicher Mitglieder zur Unterstützung ihrer Gemeinden anerkennen und dieses Binnenverhältnis zwischen freikirchlicher Gemeinde und deren Mitglied unangetastet lassen. So wie ja Freikirchen das Verhältnis steuererhebender Kirchen zu deren Mitgliedern auch unangetastet lassen.

Nicht zuletzt mit Blick auf die betroffenen Ehepaare und die eigenen Mitglieder in diesen Ehen könnte es für steuereinziehende Kirchen angebracht erscheinen, auf die Erhebung eines besonderen Kirchgeldes in diesen Fällen zu verzichten. Wenn der Ehepartner einer anderen Kirche angehört und dort seinen Beitrag zahlt, wird durch die Kirchgelderhebung in diese Ehe ein Konflikt hineingetragen. Wenn man das nicht will, muss man von einer Kirchgelderhebung in diesen Fällen absehen. Mit dem christlichen Verständnis der Ehe und den zahlreichen positiven Verlautbarungen zu konfessionsverbindenden Ehen ist es jedenfalls nicht zu vereinbaren, gerade solche Ehen einer besonderen Belastung auszusetzen.

Christoph Wiebe

ANMERKUNGEN

[1] Zur Terminologie: Ich verwende die Bezeichnung „steuereinziehend" anstelle von „steuererhebend", da diese nicht eindeutig ist. „Steuererhebend" können Kirchen auch sein, ohne dass sie die Einziehung der staatlichen Finanzverwaltung übertragen. Mit diesen „selbstständig steuererhebenden" Kirchen entsteht aber hinsichtlich des besonderen Kirchgeldes kein Konflikt. Zur genauen Erfassung des Problems ist ein Terminus nötig, der allein die Kirchen erfasst, deren Steuererhebung der staatlichen Finanzverwaltung übertragen ist.

[2] Art. 137 Absatz 6 Weimarer Reichsverfassung.

[3] Art. 137 Absatz 3, vgl. dazu Axel Frhr. von Campenhausen, Das Bonner Grundgesetz. Kommentar. Band 14: Artikel 136 bis 146, 3., vollständig neubearb. Aufl., München 1991 115 Randnr. 39 und 194 f Randnr. 189.

[4] obiter (lat., adv.): nebenbei, im Vorübergehen.

[5] Urteil vom 14. Dezember 1965 – 1 BvR 606/60 – (Bundessteuerblatt 1966, Teil I, 196–200, Zitat S. 200).

[6] Heiner Marré, Das kirchliche Besteuerungsrecht, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Erster Bd., hg. v. Joseph Listl u. Dietrich Pirson, 2., grundlegend neubearb. Aufl., Berlin 1994, 1101–1147, hier 1125.

[7] A. a. O., 206f, Randnr. 205.

[8] Es beginnt bei 54 001 DM zu versteuerndem Einkommen (Kirchgeld von 216 DM) und endet bei Einkommen von mehr als 400 000 DM (Kirchgeld von 4 500 DM, in Berlin und Brandenburg wird eine leicht abgewandelte Tabelle verwendet, die geringfügig niedriger ist und bei 3 996 DM endet). Die genaue Übersicht über alle steuererhebenden Kirchen und ihre Steuersätze bietet Christian Meyer, Kirchensteuersätze 1999, in: Neue Wirtschaftsbriefe, Fach 12, 1465–1470 (vom 8.3.1999).

[9] Das besondere Kirchgeld wird nur bei gemeinsamer Veranlagung erhoben.

[10] Vgl. beispielsweise die Begründung der Evangelischen Kirche im Rheinland auf ihren Internetseiten (www.ekir.de/pressemitteilung/lka01c-06-99.stm).

[11] Ein inakzeptables Beispiel hat Axel von Campenhausen in idea-Spektrum 33/1999, 20 geliefert. Der Artikel vermischt in irreführender Weise Aussagen über das allgemeine und das besondere Kirchgeld, er denunziert Kirchenaustritte pauschal als „unanständig", Ausgetretene werden als „Steuerflüchtlinge" bezeichnet und somit Straftätern gleichgestellt. Der Artikel spekuliert erkennbar auf Ressentiments gegen Kirchenaustritte bei idea-Lesern, woraus von Campenhausen Sympathie für das besondere Kirchgeld herzuleiten versucht. Das besondere Kirchgeld wird als Mittel vorgestellt, das „Steuerflüchtigen ... zu angemessener [sc. finanzieller] Beteiligung verhilft".

[12] Vgl. auch die Artikel in FINANZtest 8/1999, 62 ff. und in Wirtschaftswoche 50 vom 9.12.1999, 214. Auch der bereits zitierte Grundgesetzkommentar von Campenhausens (206f, Randnr. 205) ist an dieser Stelle ungenau und unbefriedigend: Es wird suggeriert, glaubensverschiedene Ehen seien in der Regel Paare, in denen einer aus der (steuereinziehenden) Kirche ausgetreten sei. Andere Konstellationen werden gar nicht erörtert.

[13] Paul Kirchhof, Hartmut Söhn, Einkommensteuergesetz. Kommentar, Band 7, §§ 10, 10b, Randnr. G 24.

[14] Ausnahmen bilden die Länder Nordrhein-Westfalen und Bayern, deren Kirchensteuergesetze Einschränkungen vornehmen: § 15 II Ziff 1 NW.KiStG nennt eine Mindestmitgliederzahl von 40 000, Art. 15 BayKiStG von 25 000 Mitgliedern.

[15] Vgl. die Darstellung von Martin Heckel, Das Gleichbehandlungsgebot im Hinblick auf die Religion, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Erster Bd., hg. v. Joseph Listl u. Dietrich Pirson, 2., grundlegend neubearb. Aufl., Berlin 1994, 623–650.

[16] Vgl. Heckel, a. a. O., 635.

[17] Brief des Beauftragten der Evangelischen Kirchen bei Landtag und Landesregierung von Nordrhein-Westfalen vom 1. Juni 1999 an das Ministerium für Arbeit, Soziales und Stadtentwicklung, Kultur und Sport.

[18] Brief von OKR Immel (EKiR) an Bischof Dr. Klaiber vom 7. Juni 1999.

Gestern – heute – morgen

Vom 14. bis 21. Juni tagte der *Rat des Lutherischen Weltbundes* (LWB) in Turku (Finnland) mit den Schwerpunktthemen „Bewaffnete Interventionen zur Verteidigung der Menschenrechte" und „Bedrohungen der Religionsfreiheit".

Der Rat des Lutherischen Weltbundes (LWB) führt seine nächste *Ratstagung vom 12. bis 19. Juni 2001 in Jerusalem* durch. Er folgt damit einer Einladung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien (ELKJ) und ihres Bischofs, Munib A. Younan. Die jordanische Kirche hat rund 3000 Mitglieder und gehört seit 1974 zum LWB. Sitz der ELKJ ist Jerusalem. Der jährlich tagende LWB-Rat ist das höchste Gremium zwischen den alle sechs oder sieben Jahre stattfindenden Vollversammlungen des LWB. Er besteht aus einem Präsidenten/einer Präsidentin und 48 Mitgliedern und wird von der Vollversammlung gewählt. Die *zehnte Vollversammlung des LWB findet im kanadischen Winnipeg* im Jahre 2003 statt auf Einladung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Kanada (ELKK).

Die *nächste Vollversammlung des Reformierten Weltbundes* soll im Jahr 2004 in *Ghana* stattfinden, beschloss das Exekutivkomitee des Bundes auf einer Tagung in Bangalore, Indien, Ende Juli. Das Thema „Damit alle Leben in Fülle haben" soll an die letzte Vollversammlung 1997 in Debrecen, Ungarn, anknüpfen, die sich mit Fragen der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und der Umweltzerstörung befasste.

Vom 9. Juli bis 15. Juli fand im Koptisch-Orthodoxen Kloster in Höxter-Brenkhausen eine *Internationale Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen* statt unter dem Thema *„Kirchenverständnis und Mission: Das Verhältnis zwischen unserem Kirchenverständnis und unseren Prioritäten in der Mission, in Theorie und Praxis"*. Es handelte sich um eine gemeinsame Konferenz der beiden Kommissionen des ÖRK „Glauben und Kirchenverfassung" und „Weltmission und Evangelisation".

Zum *50-jährigen Bestehen des Zentralrats der Juden in Deutschland,* hat dessen Präsident Paul Spiegel beklagt, dass es immer noch „bittere Niederlagen" im Kampf gegen den Antisemitismus gebe. Der Zentralrat der Juden wurde am 19. Juli 1950 in Frankfurt am Main gegründet und hat seinen Sitz in Berlin. Zu seinen Aufgaben gehört die Förderung der religiösen und kulturellen Belange der derzeit 83 jüdischen Gemeinden sowie die Vertretung gemeinsamer Interessen gegenüber Bund, Ländern, Parteien und anderen Institutionen. Er verleiht alljährlich den Leo-Baeck-Preis, die höchste Auszeichnung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland.

Am 28. Juli eröffneten Bundesbildungsministerin Edelgard Bulmahn und zahlreiche Frauen aus Politik und Wissenschaft die *erste Internationale Frauenuniversität in Hannover*. Bis zum 15. Oktober nehmen rund 900 Studentinnen aus 115 Ländern an einem Postgraduierten-Studium teil. Auch nach dem 15. Oktober soll die Internationale Frauenuniversität als „Virtuelle Universität" im Internet (www.vifu.de) weitergeführt werden.

Sechs Jahre nach den ersten Frauenordinationen in der Kirche von England beriet die anglikanische Generalsynode im nordenglischen York über Bischofsweihen für Frauen. Für die Einführung der *Bischofsweihe für Frauen* bedarf es der Zweidrittelmehrheit in der Generalsynode und einer Reihe vom britischen Parlament zu ratifizierenden Gesetzesänderungen. Allgemein wird erwartet, dass die „Scottish Episcopal Church" als erste der anglikanischen Kirchen in Großbritannien Frauen in den Bischofsstand erheben wird. In den anglikanischen Kirchen in den USA, Kanada und Neuseeland wurden bereits die ersten Bischöfinnen geweiht.

Der Nationale Rat der Kirchen (NCCC) in den USA hat eine neue Ökumene-Initiative gestartet. *Der NCC sei zur Selbstauflösung und zur Schaffung eines neuen Gremiums bereit, wenn darin auch die katholische Kirche mitarbeiten würde,* sagte NCCC-Generalsekretär Robert W. Edgar in einem Interview der US-amerikanischen katholischen Nachrichten-Agentur CNS. Neben der römisch-katholischen Kirche haben auch viele evangelikale und pentekostale Kirchen keine Mitgliedschaft im NCCC. Derzeit gehören dem NCCC 35 verschiedene Kirchen an, überwiegend protestantische und orthodoxe. Der geschäftsführende Ausschuss des NCCC hat den Vorschlag zur Selbstauflösung bereits angenommen. Bis zum Jahr 2003 solle das neue Gremium stehen, „so dass die NCC-Generalversammlung 2003 auch die letzte sein wird". Er äußerte sich überzeugt, dass es genügend Gemeinsamkeiten zwischen allen christlichen Kirchen gebe, um eine ökumenische Organisation für alle aufbauen zu können.

Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Diakonie werden sich *mit zehn Millionen Mark an der Entschädigung ehemaliger NS-Zwangsarbeiter beteiligen.* Der Vorsitzende des Rates der EKD, Präses Manfred Kock, und Diakonie-Präsident Jürgen Gohde, teilten in einer gemeinsamen Erklärung mit, diesen Betrag in die Stiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft" einzuzahlen. Auch in Einrichtungen der evangelischen Kirche und ihrer Diakonie seien Zwangsarbeiter beschäftigt gewesen.

Der *Interkulturelle Rat in Deutschland* hat vorgeschlagen, politischen Parteien die staatliche *finanzielle Unterstützung zu streichen*, wenn sie mit Angst vor Fremden Stimmen zu gewinnen suchen. Eine solche Regelung gebe es bereits in Belgien, erklärte der Vorsitzende des Rates, Jürgen Micksch. Als Ablenkungsmanöver bezeichnete er die Diskussion um ein Verbot rechtsextremer und fremdenfeindlicher Parteien, weil fremdenfeindliche Vorurteile aus der Mitte der Gesellschaft kämen: Auch Politiker der großen demokratischen Parteien nutzten die Angst vor Fremden für Wahlkampagnen.

Das *katholische Hilfswerk Misereor* hat Außenminister Joschka Fischer aufgefordert, sich für die *Abschaffung des nach Religionen getrennten Wahlrechts in Pakistan* einzusetzen. Die 1985 vom damaligen Militärdiktator Zia ul-Haq eingeführte Unterscheidung zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Wählern habe die Islamisierung des Landes verschärft, erklärte der Geschäftsführer von Misereor, Josef Sayer, in einem Brief an Fischer. Die Abschaffung des getrennten Wahlrechts wäre nach Sayer ein entscheidender Schritt

zur Bekämpfung der religiösen Diskriminierung in Pakistan.

Zur *Förderung einer umweltschonenden Entwicklung in Afrika, Asien und Lateinamerika* ist im Bayerischen Ev. Missionswerk (Neuendettelsau) eine „NordSüdInitiative" gegründet worden. Der gemeinnützige Verein wolle die Nutzung erneuerbarer Energien voranbringen, Kleinkredite vermitteln und Bildungsprogramme entwickeln, teilte das Missionswerk mit. Im Herbst soll in Tansania eine ähnliche Organisation als afrikanisches Pendant ins Leben gerufen werden. Ihr sollen neben der Ev.-Luth. Kirche in Tansania (Partnerkirche des Bayerischen Missionswerks) auch andere einheimische Kirchen und der Muslimische Rat Tansanias angehören.

Caritas international hat vor einer *humanitären Katastrophe in Angola* gewarnt. Rund eine Million Menschen seien auf Grund des Bürgerkriegs auf internationale Lebensmittelhilfe angewiesen.

Die *Dekade zur Überwindung von Gewalt* soll am 3./4. Februar 2001 während der *Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Potsdam und Berlin international eröffnet werden.* Am Samstag Nachmittag soll eine Plenumsitzung des Zentralausschusses in Potsdam stattfinden. Dort werden die inhaltlichen Grundzüge und die Herausforderungen an die Kirchen benannt, die in der Dekade liegen. Es wird ein „Padare" eingerichtet werden, ein Ort der Begegnung und des Austausches. In Berlin wird am Sonntag Vormittag ein zentraler Gottesdienst in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche die Dekade feierlich eröffnen.

Seit Anfang 1999 führt die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) in Zusammenarbeit mit dem Zentralrat der Juden und dem Zentralrat der Muslime in Deutschland die Aktion *Lade Deine Nachbarn ein* durch. Mit der Einführung des neuen Staatsbürgerschaftsrechts am 1. Januar 2000 müssen Maßnahmen einhergehen, die die Verständigung unter den verschiedenen Bevölkerungsgruppen fördern und verbessern. Die Aktion *Lade Deine Nachbarn ein* will zu Begegnungen, Festen, persönlichen Einladungen und Dialog ermutigen und damit einen Beitrag zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt in unserem Land leisten. Das Anfang 1999 zur Aktion veröffentlichte Impulsheft ist mittlerweile vergriffen. Im neuen *Arbeitsheft II,* das im Oktober erscheint, finden sich didaktische Erwägungen und Modelle, die auf verschiedene Situationen übertragbar sind und zur Umsetzung von Ideen beitragen sollen. Aus dem Inhalt: „Lernen in Begegnungen; Es geht nicht ohne Vorbereitung!; Begegnungsbarrieren"; „Kopftücher – Ein Begegnungsabend nicht nur für Frauen"; „Erkundung im Stadtteil"; „Sport verbindet"; „Menschenrechte" u.a. Das Arbeitsheft kostet für die neuen Bundesländer DM 3,–, für die alten Bundesländer DM 5,– und kann ab Oktober 2000 bei der Ökumenischen Centrale (Tel. 069-247027-0) bestellt werden. Ergänzend dazu gibt es kostenlos das *Einladungsfaltblatt* zu dieser Aktion, das in den Sprachen Deutsch, Englisch, Französisch, Türkisch, Griechisch, Italienisch, Polnisch, Kroatisch, Russisch und Serbisch vorliegt, und *Plakate* im DIN A-2 und DIN-A 3-Format. Außerdem können für die Durchführung der Aktion immer noch begrenzte finanzielle Hilfen im Rahmen des *Fonds „Fremde werden Freunde"* beantragt werden.

Von Personen

Inger Johanne Wremer (Norwegen) ist als Nachfolgerin von Sigrun Modegal, die in Regierungsdienste getreten ist, zur Schatzmeisterin des Lutherischen Weltbundes auf dessen Jahrestagung im finnischen Turku im Juni gewählt worden.

Bekure Daba ist die erste Frau in der Geschichte der Äthiopischen Evangelischen Kirche Mekane Yesus, die zur Pfarrerin ordiniert worden ist. Sie ist mit einem feierlichen Gottesdienst in der Gemeinde Bodji Birmaji Mekane Yesus in ihr Amt eingeführt worden.

Ghubrial el-Anba Bishoy wurde von Papst Schenuda III. zum Bischof Gabriel der Koptisch-Orthodoxen Kirche für die Deutschschweiz und Österreich geweiht.

Ulrich Frey, langjähriger Geschäftsführer der Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden, ist am 27. Juni in Bonn mit einem Festgottesdienst in den Ruhestand verabschiedet worden. Sein Nachfolger wurde ab 1. Juli *Jan Gildemeister*. Die 1968 gegründete Einrichtung ist der Zusammenschluss von 34 Organisationen, die sich im evangelischen Bereich für Friedensarbeit engagieren.

Ulfried Kleinert, Rektor der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit Dresden, ist am 4. Juli aus seinem Amt verabschiedet worden. Der Theologieprofessor hatte die Fachhochschule 1991 gegründet. Seine Nachfolgerin ist die Theologieprofessorin *Angelika Engelmann*, die ihr Amt am 1. September antritt.

Ruth Leuze, frühere baden-württembergische Landesbeauftragte für den Datenschutz, ist vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für weitere fünf Jahre in den Fernsehrat des ZDF entsandt worden. Sie ist außerdem erneut zur Vorsitzenden des Ausschusses für Partnerprogramme gewählt worden.

Hermann Josef Pottmeyer, Fundamentaltheologe an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum ist zum Ende des Semesters emeritiert worden. Seine Abschiedsvorlesung hielt er über „Die katholische Theologie und das II. Vatikanische Konzil".

Ulrich Frikart ist von den Delegierten der 57. Generalkonferenz-Vollversammlung (Weltsynode) der Siebenten-Tags-Adventisten für weitere fünf Jahre als Präsident der Euro-Afrika-Abteilung der Freikirche bestätigt worden.

Die 2000 Delegierten der adventistischen Weltsynode im kanadischen Toronto wählten Pastor Dr. *Jan Paulsen* für weitere fünf Jahre zum Präsidenten der Generalkonferenz wieder.

Helmut Edelmann, langjähriger Referent für Ökumenische Grundsatzfragen bei der VELKD, übernahm ab 1. August das Amt des Propstes für den Kirchenkreis Husum in der Nordelbischen Evang.-Luth. Kirche.

Angela Standhartinger wird im kommenden Wintersemester die erste evangelische Theologieprofessorin an der Philipps-Universität Marburg. Zu den Schwerpunkten ihrer Arbeit gehörten bisher die Paulusforschung, das hellenistische Judentum und feministisch-theologische Bibelauslegung.

Bärbel Wartenberg-Potter, Pfarrerin und Geschäftsführerin der ACK, ist am

24. September von der Synode der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche zur künftigen Bischöfin des Sprengels Holstein-Lübeck gewählt worden.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Hans Jörg Urban, Direktor und Professor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, erster römisch-katholischer Referent in der Ökumenischen Centrale von 1972–1975, am 18. September;

das 65. Lebensjahr:

Dalai Lama, das Oberhaupt der Tibeter, am 6. Juli;

Gerhard Linn, früherer Mitarbeiter im Stab des ÖRK und langjähriger Ökumenereferent der Evangelischen Kirche der Union (EKU), am 12. August;

das 70. Lebensjahr:

Prälat *Anton Schütz*, früherer Leiter der Zentralstelle Pastoral im Bonner Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, am 28. Juni;

Jörg Baur, emeritierter Theologieprofessor, lehrte an der Theologischen Fakultät Göttingen Systematische Theologie, am 17. Juli;

Gottfried Buttler, von 1976 bis 1981 Rektor der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt, am 29. Juli;

Dieter Knall, Bischof der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Österreich, am 24. August;

das 75. Lebensjahr:

Georg Kretschmar, Prof. em. der Kirchen- und Dogmengeschichte in München und amtierender Bischof der Evang.-Luth. Kirche in Russland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien mit Sitz in St. Petersburg, am 31. August;

das 85. Lebensjahr:

Eberhard Stammler, württembergischer Pfarrer und einer der profiliertesten Publizisten des deutschen Protestantismus, am 14. August;

das 95. Lebensjahr:

Alterzbischof *Franz* Kardinal *König*, Wien, ein bedeutender Ökumeniker, am 3. August.

Verstorben sind:

Claus Westermann, Professor em. für Altes Testament, gehörte unter der NS-Diktatur zur Bekennenden Kirche, lehrte an der Universität Heidelberg von 1958 bis 1978, im Alter von 90 Jahren, am 11. Juni in Heidelberg;

Friedrich Wilhelm Bäumer, früherer Magdeburger Propst, im Alter von 82 Jahren, am 6. Juli;

Lord Robert Runcie, als Erzbischof von Canterbury von 1980 bis 1991 Oberhaupt der Kirche von England, ein Wegbereiter der Kirchengemeinschaft zwischen der EKD und der Church of England, im Alter von 78 Jahren, am 12. Juli;

Walter Michler, Afrika-Experte und Journalist, veröffentlichte 1988 zusammen mit der Deutschen Welthungerhilfe das „Weißbuch Afrika", im Alter von 51 Jahren, am 14. Juli;

Johannes Dyba, Erzbischof von Fulda, im Alter von 70 Jahren, am 23. Juli.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 31. August 2000)

I. Ökumenische Bewegung

Hans-Georg Link, Unterwegs zur Gemeinschaft der Verschiedenen. Versuch einer ökumenischen Orientierung am Beginn des neuen Jahrhunderts, KNA-ÖKI 20/00, 10–15;

Helmut Geller, Ökumene in Gemeinden. Zusammenarbeit über Konfessionsgrenzen hinweg ist heute eine Selbstverständlichkeit, ebd. 24/00, 1–7;

Hans Jörg Urban, „Alles was möglich ist, gemeinsam tun". Überlegungen und Hinweise zur Zukunft der Ökumene, ebd. 27/00, 1–4;

Elisabeth Parmentier, Chancen der Ökumene in Europa. Inspiration auf dem schwierigen Weg der Versöhnung zwischen den Völkern, ebd. 31/00, 1–7;

Christoph Böttigheimer, Sakramentalität der Kirche im ökumenischen Kontext. Das Wesen der Kirche als ein ökumenisches Grundproblem. Anzeiger für die Seelsorge 8/00, 344–348;

Fernando Enns, Auf dem Weg zu einer Kultur des Friedens. Die ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt, UnSa 2/00, 131–143.

II. Aus der römisch-katholischen Kirche

Anselm Verbeek, Motor der Einheit. Vor 40 Jahren errichtete Papst Johannes XXIII. das Sekretariat für die Einheit der Christen, ebd. 24/00, 6–8;

„Die Eucharistie ist Zeichen der Einheit" – Kardinal Cassidy sieht Zeitpunkt für gemeinsames Abendmahl noch nicht gekommen (Interview), ebd. 30/00, 3–5;

Peter Hünermann, Die Herausbildung der Lehre von den definitiv zu haltenden Wahrheiten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein historischer Bericht und eine systematische Reflexion. christianesimo nella storia, 1/00, 71–101;

J.M.R. Tillard, In Search of Vatican II: Archbishop Quinn's „The Reform of the Papacy", One in Christ 2/00, 176–184.

III. Anglikanisch / römisch-katholischer Dialog

Mary Tanner, Anglican-Roman Catholic Relations from Malta to Toronto, One in Christ 2/00, 114–125;

Stephen Platten, ARCIC-II's The Gift of Authority, ebd., 127-132;

Jon Nilson, The Gift of Authority: An American, Roman Catholic Appreciation, ebd., 133–144.

IV. Frauen und Kirche

Dorothea Sattler, Rechtfertigung – noch zeitgemäß? Thesen aus römisch-katholischer Frauen-Sicht, KNA-ÖKI 30/00, 1–6;

Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, Orthodoxe Frauen und pastorale Praxis. Beobachtungen und Überlegungen. Der christliche Osten 3–4/00, 189–196;

Christine Globig, Die Frau im Talar. Das amtstheologische Proprium des Protestantismus, EvKom 7/00, 40–41;

Peter Amiet, Vergessene Fragen zur Frauenordination, IKZ 2/00,107–122.

V. Weitere interessante Beiträge

Ursula Rudnick, Bereicherung für das Christentum. Die 70 Gesichter der Bibel – jüdische Bibelauslegung, KNA-ÖKI 27/00, 11–15;

Rita Haub, Gott finden in allen Dingen. Die Gesellschaft Jesu und die naturwissenschaftlichen Leistungen im 16. und 17. Jahrhundert. Christoph Clavius SJ – Johann Baptist Cysat SJ – Athanasius Kircher SJ, ebd. 29/00, 1–8;

Christoph Schaefgen, Bewährungsprobe für die Rechtsordnung. Die strafrechtliche Aufarbeitung von Regierungskriminalität in der ehemaligen DDR, HerKorr 8/00, 390–394;

Thomas Sternberg, Eine Frage der Identität. Wie soll man heute liturgische Räume gestalten?, HerKorr 8/00, 412–417;

Ernst-Christoph Suttner, Es braucht ein differenziertes Urteil. „Unierte Kirchen" im Spannungsfeld von Katholizismus und Orthodoxie, HerKorr 8/00, 422–428.

VI. Dokumentationen

Evangelisch im 21. Jahrhundert. Eine gemeinsame Tagung von Ev. Bund und Gustav-Adolf-Werk in der Lutherstadt Wittenberg, epd-Dok 25/00;

Anti-Schnädelbach. Wolf Krötke, Richard Schröder, Reinhard Flogaus, Reinhard Hempelmann und Gerhard Isermann antworten auf Schnädelbachs „Der Fluch des Christentums", ebd. 32/00;

Themenheft: Das Porvoo-Dokument als Anregung zu altkatholischer Selbstreflektion, IKZ 1/2000, darin u.a.: *Angela Berlis*, 35. Internationale altkatholische Theologenkonferenz, *Ola Tjörhom*, The Porvoo Common Statement – An Introduction and Evaluation auf die Gemeinschaft mit den altkatholischen Kirchen, *Martien Parmentier*, Die altkatholische Ekklesiologie und das Porvoodokument, *Christian Oeyen*, Über die Aufgabe eines altkatholischen Theologen am Beispiel von F.H. Reusch (1825–1900).

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) hat die 4. überarbeitete Auflage der lutherischen Bekenntnisschriften herausgegeben. Die 928 Seiten umfassende Ausgabe unter dem Titel *„Unser Glaube – Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche"* ist im Gütersloher Verlagshaus erschienen und kostet 49,80 DM.

Die *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* hat ein Jahrbuch mit Adressenverzeichnis herausgegeben. Das 182 Seiten umfassende *„Freikirchenhandbuch"* (Brockhaus Verlag, Wuppertal) enthält u.a. kurze Selbstdarstellungen der elf Mitglieds- und Gastkirchen der Vereinigung.

KIRCHENVERSTÄNDNIS

Peter Miščik, Trinität und Kirche. Die Entwicklung trinitarischer Kirchenbegründung in den Dokumenten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1999. 253 Seiten. Kt. DM 48,–.

Wie sieht eigentlich die Einheit aus, die die Christen in ihren ökumenischen Bemühungen suchen? Die Antwort auf diese Frage fällt unterschiedlich aus, – je nachdem, wie das Wesen der Kirche verstanden wird. Innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen ist der theologische Diskurs über diese Fragen in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung lokalisiert.

Der katholische Theologe Peter Miščik hat es sich in seiner hier vorliegenden Dissertation (angenommen von der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main) zur Aufgabe gemacht, den Verlauf dieser Diskussion und die dabei entstehenden Verschiebungen und Fortentwicklungen in der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von 1927 bis 1993 zu untersuchen. Er geht dabei von Konrad Raisers Hypothese aus, dass in einem neuen zukünftigen Paradigma der ökumenischen Bewegung das zentralste Element das trinitarische Kirchenverständnis sei (in: *Ökumene im Übergang,* München 1989). Miščik versucht, dieser Hypothese nachzugehen und sie zu bestätigen. Dabei gelingt es ihm aufzuzeigen, dass in den Texten von Glauben und Kirchenverfassung das Kirchenverständnis sich immer stärker hin zu einer trinitarischen Auffassung entwickelt hat, eine Entwicklung, die in drei Phasen aufgeteilt werden kann:

Die *erste Phase* ist festzustellen von der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 bis zur vierten Weltkonferenz in Montreal 1963. Das Kirchenverständnis in den Texten aus dieser Zeit ist ein inkarnatorisch-christologisch geprägtes, bei dem die Einheit in Christus betont wurde. Dabei war dieses Verständnis zunächst von einer Christologie geprägt, die die göttliche Natur und Würde Christi betonte, während sich in Lund 1952 eine Wende abzeichnete, die 1963 vollzogen wurde, die eine Betonung des Kreuzes und der Auferstehung mit sich brachte. Damit kommt auch die trinitarische Bedeutung des Christusgeschehens näher in den Blick, aber die trinitätstheologische Beschreibung bleibt eher formal und von einer Christologie „von oben" geprägt. Miščik geht von zwei großen ekklesiologischen Typen aus, der „katholischen" (anglikanisch, orthodox, römisch-katholisch) und der reformatorischen Tradition. In dieser ersten Phase sieht er ein Vorherrschen der katholischen Tradition anglikanischer Prägung.

Die *zweite Phase* erstreckt sich von 1963 bis zur Kommissionssitzung 1978 in Bangalore. Hier hat ein grundlegender Paradigmenwechsel stattgefunden, in dem der umfassende Horizont der Einheitssuche nicht mehr die Einheit der Kirchen ist, sondern die Einheit der Welt, in deren Dienst die Kirche steht.

Diese Phase wird als „kreuzestheologisch-christologisch" gekennzeichnet, in der eine Christologie „von unten" vorherrscht. Die trinitätstheologische Begrifflichkeit bleibt implizit und kreist um das Kreuz, die Verborgenheit Gottes und die eschatologische Enthüllung im Heiligen Geist. Die tragende Tradition ist hier die reformatorisch-lutherische Position.

Eine pneumatologische Wende sieht Miščik bereits 1978 im Auftauchen eines epikletischen Kirchenkonzepts, das sich aber endgültig erst im Lima-Dokument von 1982 durchsetzt. Diese *dritte, pneumatologische Phase* wird von der katholischen Tradition orthodoxer Prägung getragen und dominiert bis 1993.

Für Miščik „könnte das Koinonia-Dokument von Santiago ... darauf hindeuten, dass die theologische Einheitssuche auf eine trinitarische Wende zugeht" (234). Damit wird der ganze Prozess der ökumenischen Einheitssuche in den Dokumenten von Glauben und Kirchenverfassung, im weitesten Sinne als eine trinitarische Vertiefung der Ekklesiologie verstanden, die auf dem Weg zu einem trinitarischen Konzept der Kirche fortschreitet. Was bisher allerdings unbefriedigend ist, ist die Tatsache, dass in den trinitarischen Begründungen der Kirche bisher konfessionelle Eigenarten vorherrschend waren. Daher stellt sich die Frage, in welche Richtung die trinitarische Vertiefung weiterentwickelt werden soll, um zu einem kohärenten und komplementären Konzept der Kirche zu führen. Für Miščik geht es bei der Weiterarbeit darum, ein Konzept zu finden, das offen und weit genug ist, alle konfessionellen Kirchenverständnisse aufzunehmen und zu integrieren, ohne sich mit einer einzigen Tradition zu identifizieren. Ziel ist, dass alle Kirchen in den anderen Kirchengemeinschaften ebenfalls die eine Kirche Christi verwirklicht sehen. Weiterführend stellt der Autor die Überlegung an: „Wenn bei der Untersuchung des trinitarischen Gottes- und Kirchenverständnisses in den Dokumenten der Kommission Phasen einer christologischen und pneumatologischen Akzentsetzung herausgestellt werden konnten, stellt sich die Frage nach der theologischen Bedeutung des Vaters in diesem Prozess" (241). Er sieht in der Theozentrik, die auf einem kreuzestheologischen Ansatz basiert, die verheißungsvollste Perspektive für die Zukunft nicht nur der Ökumene, sondern der Menschheit überhaupt.

Das Buch ist in einer verständlichen Sprache geschrieben und klar gegliedert. Die chronologische Darstellung hilft dem Aufzeigen der Akzentverschiebungen und gibt gleichzeitig eine übersichtliche und klare Einführung in die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung. Die Einteilung dieser Arbeit in verschiedene Phasen ist sicher hilfreich, um gewisse Einseitigkeiten bewusst zu machen, wenn allerdings gleichzeitig im Auge behalten wird, dass dies eine Vereinfachung darstellt. Gleichzeitig regt aber gerade diese scharf gezeichnete Entwicklung dazu an, nach neuen hermeneutischen Schlüsseln für eine kohärente Ekklesiologie zu suchen, die nicht von einer einzigen Tradition einseitig dominiert wird, sondern komplementär die verschiedenen Aspekte mit einbezieht. Die Frage von Peter Miščik sei damit weitergeleitet: Kann eine theozentrische Ekklesiologie weiterführen?

Das Buch ist all denen zu empfehlen, die sich in die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung einarbeiten wollen, wie auch denen, die sich schon länger mit dieser Arbeit auseinandersetzen oder gar direkt an ihr beteiligt sind. Die aufgezeigten Entwicklungslinien und die Einordnung des bisher Erreichten sind für die weitere Arbeit hilfreich.

Dagmar Heller

Peter Lüning, Offenbarung und Rechtfertigung. Eine Studie zu ihrer Verhältnisbestimmung anhand des anglikanisch/römisch-katholischen Dialogs. Bonifatius-Verlag, Paderborn 1999. 464 Seiten. Gb. DM 148,–.

Die beiden aufeinander folgenden Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommissionen (Anglican-Roman Catholic International Commission, ARCIC I, 1970–1981 und ARCIC II, 1983 his heute), deren Arbeit von einer Vorbereitungskommission (1967–1968) geplant wurde, haben seit 1970 einen bedeutsamen Beitrag zum Bemühen um engere Gemeinschaft mit dem Ziel voller sichtbarer Einheit zwischen diesen beiden weltweiten Gemeinschaften geleistet. Die ARCIC-Spur in der ökumenischen Geschichte des 20. Jahrhunderts ist gekennzeichnet durch eine Reihe von bislang neun gemeinsamen Berichten: *„Malta-Bericht"* (Bericht der Vorbereitungskommission, 1968), *Eucharistie* (1971), *Amt und Ordination* (1973), *Autorität in der Kirche I* (1976), *Autorität in der Kirche II* (1981), *Das Heil und die Kirche* (1987), *Kirche als Gemeinschaft* (1991), *Leben in Christus, Ethik, Gemeinschaft und die Kirche* (1994) und schließlich *Die Gabe der Autorität* (1999). Neben ihren wichtigen inhaltlichen Übereinstimmungen und Konvergenzen sind besondere Kennzeichen dieser Berichte ihre knappe, auf wesentliche Aspekte konzentrierte Form, ihre Methode, mit „Erläuterungen" und „Klärungen" auf Kritik and Anfragen zu den einzelnen Berichten zu antworten, weiterhin die Einbeziehung ethischer und geistlicher Fragen, und schließlich der sich durch alle Berichte hindurchziehende und sie verbindende *cantus firmus* eines ekklesiologischen Bezugsrahmens: Kirche als Koinonia/Gemeinschaft.

Die ARCIC-Berichte sind somit weit über den anglikanisch-katholischen Bereich hinaus ökumenisch bedeutsam. Darum kann nur nachdrücklich begrüßt werden, dass Peter Lüning mit seiner Dissertation (Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster) eine kritische Analyse der Ergebnisse der Arbeit von ARCIC vorlegt und damit einen wesentlichen Abschnitt ökumenischer theologischer Reflexion im 20. Jahrhundert vor interessierten deutschsprachigen Lesern ausbreitet (und evtl. bei ihnen die Lust weckt, die bemerkenswerten ARCIC-Berichte selbst zu lesen). Der Verfasser geht an diese Texte mit einer umfassenden und komplexen Fragestellung heran und gelangt so zu weit über die Texte hinausgehenden ökumenischen, kontroverstheologischen, methodologischen und vor allem systematisch-theologischen Überlegungen.

Die hermeneutischen und systematischen Fragestellungen und teilweise auch Vorgaben, mit denen der Verf. an die Texte herangeht, sind mehrere miteinander verwobene Themenbereiche.

Da ist zuerst die im Titel der Arbeit angezeigte Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Rechtfertigung. Beide werden inhaltlich recht weit gefasst: Offenbarung im Sinne des trinitarisch verankerten Christuszeugnisses (oder Heilsgeschehens) in seiner Ausrichtung auf Mensch und Welt, und Rechtfertigung als Hinweis auf das soteriologische Verhältnis von Gott und Mensch. Diese soteriologische Fassung beider Begriffe ermöglicht eine erste Verhältnisbestimmung mit der These, dass die Offenbarung und Wahrheit Gottes erst in der Form der Rechtfertigung für den Menschen als Heilswahrheit bedeutsam wird.

Ein zweiter Fragenbereich wird durch die Stichworte Einheit und Differenz bezeichnet, die beide auf die christlichen Kirchen (also ökumenisch) wie auch auf das Verständnis der Wahrheit des Glaubens (also hermeneutisch) bezogen werden. So wird die zunächst genannte Aufgabenstellung erweitert im Sinne einer begrifflichen Bestimmung des Verhältnisses zwischen göttlicher Heilsoffenbarung und Rechtfertigungswahrheit vor dem Hintergrund der ökumenischen Einheits- und Differenzproblematik. Wiederum damit verbunden soll es um die Beschreibung möglicher Differenzen oder Grunddifferenzen in ökumenischen Konsensen und Konvergenzen (hier natürlich in den ARCIC-Berichten) gehen, was schließlich zu der Folgerung führt, dass „der Differenzgedanke im Mittelpunkt der Arbeit" stehen wird (16).

Diese verschiedenen Fragestellungen werden schließlich subsumiert unter zwei leitenden Interessen der Arbeit: 1. einem systematischen Interesse mit grundsätzlichen Überlegungen zum Verhältnis von Gott und Mensch bzw. Transzendenz und Immanenz, zusammen mit Implikationen des Verständnisses von Koinonia für die Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Rechtfertigung, und 2. einem kontroverstheologischen Interesse mit der Frage nach dem Stellenwert und der Bedeutung theologischer Differenzen. Von diesem recht komplexen Netz an Fragestellungen ausgehend untersucht der Verf. wesentliche Aussagen der oben genannten neun ARCIC-Berichte. Zu deren Klärung, Interpretation, ökumenischer und theologiegeschichtlicher Einordnung und zur Identifizierung und Beurteilung von Differenzen zieht er eine beeindruckende Fülle an Material heran, z.B. in der Form von Vergleichen mit anderen (bes. lutherisch/römisch-katholischen) bilateralen Dialogen oder von theologiegeschichtlichen Exkursen.

Da das zentrale Anliegen der ARCIC-Berichte, mit Ausnahme des Berichts „Das Heil und die Kirche", nicht primär den Themen Offenbarung und Rechtfertigung gilt, sondern der Überwindung von trennenden Differenzen im Bereich der Ekklesiologie, müssen die kritischen Analysen des Verfassers diese ekklesiologische Grundorientierung eingestehen und sich darauf beschränken, allgemeinere Befunde zum Offenbarungsverständnis und zur durchgängigen „rechtfertigungstheologischen Vorgabe der Gratuität des Heilshandelns Gottes" herauszustellen. Um so stärker konzentriert sich Peter Lüning auf die Herausarbeitung von Differenzen, d.h. von unterschiedlichen theologischen Positionen und Perspektiven, die er in den Texten enthalten sieht oder die er mit Hilfe der kritischen Reaktionen auf die Texte ans Licht bringt oder die er aus offenen Formulierungen herleitet. Lüning führt diese

Differenzen in den verschiedenen Themenbereichen durchgängig auf die Grunddifferenz unterschiedlicher Bewertungen und Gewichtungen von göttlichem und menschlichem/kirchlichem Handeln in der Heilsordnung zurück (z.B. aktive Beteiligung der Kirche am Vermittlungsprozess des Heils oder passiver Heilsempfang durch die Kirche bei besonderer Betonung der Souveränität Gottes), ohne aber diese Grunddifferenz als trennend zu qualifizieren. Den Abschluss des Buches bilden eine prägnante Zusammenfassung zum Thema der Arbeit, Offenbarung und Rechtfertigung (das im Verlaufe der Arbeit notwendigerweise zu Offenbarung, Rechtfertigung und Kirche wurde) und eine Reihe von Konsequenzen für das ökumenische Gespräch.

Ein an Gedanken, theologischen und ökumenischen Anregungen und an Material (mit 1261 Fußnoten geradezu rekordverdächtig) reiches Buch, in dem ein ungeheueres Maß an Arbeit und gedanklicher Kraft steckt, dem man aber dennoch eine kurze historische Einführung in Ursprung, Zielsetzung und Geschichte der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission gewünscht hätte.

Günther Gaßmann

ZUR SOZIALETHIK

Albrecht Langner, Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998. 778 Seiten. Gb. DM 128,–.

Der Titel könnte unangebrachte Erwartungen wecken. Im Buch wird der Zeitraum 1800–2000 nicht flächendeckend behandelt. Der Autor Albrecht Langner, Jahrgang 1928, Jurist des kanonischen und des römischen Rechts, der ab 1962 als Wissenschaftlicher Referent an der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach arbeitete (ab 1973 Professor für Politikwissenschaft an der Fachhochschule Niederrhein), will offensichtlich nicht für alles zuständig sein. Speziell scheint ihn die Frage zu interessieren, und entsprechend sollte man den Buchtitel wohl lesen: Können katholische und evangelische Sozialethik in Deutschland zueinander finden?

Das Buch versammelt 22 Einzelbeiträge. Zwanzig davon waren bereits gedruckt, der früheste 1964. Zwei Texte wurden 1997 fertiggestellt; in diesen ist auch neuere Literatur zitiert. Gegliedert ist das Buch nach der behandelten Zeit in drei Teile: seit 1800, seit 1871, seit 1945; ein vierter Teil gilt der ökumenischen Bewegung. Die Rezensentin, etwa gleichaltrig mit Langner, folgte bei ihrer Lektüre der Abfassungszeit, die sie als Ehefrau eines evangelischen Ethikers (Heinz Eduard Tödt, 1918–1991) miterlebt hat. Im folgenden stehen die Ziffern I bis XXII für die Nummerierung der Texte im Buch.

Nach einer juristischen Arbeit 1959 („Der Gedanke des Naturrechts seit Weimar und in der Rechtsprechung der Bundesrepublik") publizierte Langner zuerst zu *Demokratie*, einem den Deutschen nach 1945 besonders naheliegenden Thema. Er behandelte es in drei kürzeren Aufsätzen (1964 IX, 1966 XI, 1967 X) und einer längeren Arbeit (1967 VI) im katholisch-protestantischen Vergleich und schloss daraus: Die katholische Kirche, schon im frühen

19. Jahrhundert abgenabelt vom Staat und im Kulturkampf gegen die Politik Bismarcks siegreich, hatte einen Vorsprung an Beweglichkeit gegenüber dem Luthertum, das sich erst nach 1918 hinkend von der Thron-und-Altar-Bindung löste. Langner zeigte sich protestantischen Ethikern gegenüber – Friedrich Karrenberg, Heinz-Dietrich Wendland – deutlich aufgeschlossen.

Sein zweites Thema war das *Zweite Vatikanische Konzil* 1962–1964, insbesondere die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute". Langner erläuterte sie in einer Zeitschrift „Die Mitarbeit" (1967 XIV) und in einer Kommentarreihe der Mönchengladbacher Zentralstelle (1968 XIII). Die Menschenrechte werden gewürdigt; der Religionsfreiheit der Bürger verdankt sich im pluralistischen Staat die Freiheit der Kirche. Über die Befreiungstheologie, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils aufkam und weltweit im Katholizismus und auch im Protestantismus Resonanz fand, fällt hier kein Wort; im gesamten Buch wird sie nur zweimal erwähnt (671, 680). Kaum glaublich erscheint am Ende des Jahrhunderts eine Zahlenangabe von 1965 (584): „Die evangelischen Landeskirchen und die römisch-katholische Kirche umfassen rund 95 % der Bevölkerung des Bundesgebietes".

Thema Nummer drei war der *Ökumenische Rat der Kirchen* und seine Weltkonferenzen, besonders Amsterdam 1948, wo „verantwortliche Gesellschaft" als ein „mittleres Axiom" eingeführt wurde, Genf 1966, die Expertenkonferenz „Kirche und Gesellschaft" mit dem neuen Phänomen „Theologie der Revolution" (714), und Uppsala 1968. Langner stellt die vier einschlägigen Aufsätze (1968 XIX, XX, XXI, 1971 XXII) an den Schluss seines Buches, das auf diese Weise mit der damaligen Vorschau ausklingt: Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Eintritt in die ökumenische Bewegung vorbereitet, so dass sich „auf längere Sicht die Vollmitgliedschaft im Ökumenischen Rat erwarten lässt" (733).

In dieser Aufbruchszeit zur Superökumene – sie verlor bald an Schwung – entstand für einen Sammelband des Sozialwissenschaftlichen Instituts der evangelischen Kirchen in Deutschland der Aufsatz „Katholizismus und nationaler Gedanke in Deutschland" (1970 V). Langner begann mit dem 19. Jahrhundert; hier (269) erscheinen unter den „im damaligen Katholizismus führenden Konservativen" erstmals die Namen Adam Müller (1779–1829) und Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811–1877). Beim Entlanggehen an den verschiedenen Zeitabschnitten thematisierte er auch den Nationalsozialismus (292–298), der sonst im Buch eher nur nebenbei vorkommt. Am Ende des Aufsatzes (300) erwähnte er das traditionelle interkonfessionelle Streben des deutschen Katholizismus, das er 1967 (VI) herausgearbeitet hatte, wies auf den Versöhnungs-Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen katholischen Bischöfen im November 1965 hin, ließ sich aber den evangelischen Anknüpfungspunkt entgehen: die Denkschrift über „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn" Oktober 1965.

In der Folgezeit spezialisierte sich Langner auf das *19. Jahrhundert*. In einer Reihe „Beiträge zur Katholizismusforschung" von Anton Rauscher, der die Mönchengladbacher Zentralstelle geleitet hat, gab Langner „Unter-

suchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert" heraus. In diesem Band wollte er mit seinem eigenen Beitrag (1974 III) „Aspekte der Abhängigkeit Kettelers von zeitgenössischen Strömungen" erläutern, obwohl das Einflussfeld, in dem Ketteler, Bischof von Mainz ab 1850, stand – in der Epoche zwischen Restauration und Reichsgründung 1871 – laut Langner „im Grunde recht unübersichtlich" ist (155). Langner konstatierte denn auch das „Gleitende seiner Positionen" und deutete es „als Kettelers zunehmend „demokratische" Tendenz" (187).

Ein weiterer von Langner herausgegebener Band in der Reihe Rauschers, der Zeit bis 1850 gewidmet, enthielt den Beitrag, mit dem Langners eingehende Beschäftigung mit der Adam-Müller-Forschung einsetzte (1975 I). Karl Mannheims Buch „Das konservative Denken" (1927) charakterisierte Müller als „exemplarischen Fall" (21). In der Restaurationsepoche herrschte das organisch-ständische Konzept des „christlichen Staates", zu dessen Schöpfern der 1805 zum Katholizismus konvertierte Adam Müller und der Protestant Friedrich Julius Stahl (1802–1861) gehörten. Nur Adam Müller ergänzte das konservative Denken mit einer Adam Smiths Lehre, Eigennutz nütze dem Gesamtnutzen, bekämpfenden „solidaristischen Ökonomik" (48). – 1988 gab Langner eine Auswahl aus den Schriften Adam Müllers heraus. Seine Kommentare bündelte und erweiterte er zu einer 1995 abgeschlossenen Fassung (11) unter der Überschrift: „Die organische Gesellschaftslehre Adam Müllers – Grundlegung einer ersten in das Moderne gewendeten christlichen Sozialethik in Deutschland" (80). Eine Entdeckung Langners ist, dass Müller auf die „gemeinchristlich-organologische Tradition" der „Hausväterliteratur" zurückgreift; auch hierdurch wecke Müller Hoffnung auf eine interkonfessionelle sozialethische Basis der Zukunft (97–99).

Sodann behandelte Langner das Thema *Marxismus-Kommunismus*. In einem Heft der Mönchengladbacher Zentralstelle (1977 XVI) stellte er die Abwehrhaltung der katholischen Kirche klar. Bei der Auseinandersetzung mit neomarxistischen und reformkommunistischen Strömungen (1978 XVII) zitierte er unter anderem aus einem Sammelband von 1976 mit dem Titel „Marxisten und die Sache Jesu" (herausgegeben von Iring Fetscher und Milan Machovec) und konstatierte – „übrigens keineswegs mit Überraschung" – dass gerade Atheisten intensiv um eine neomarxistische ‚Sozialtheologie' des ‚wahren' Evangeliums bemüht sind" (660). Angesichts von Eurokommunismus, Theologie der Befreiung in Südamerika und protestantischer Theologie der Revolution darf Sozialtheologie kein „Stiefkind der wissenschaftlichen Sozialethik" bleiben (671–672).

Langners anscheinend für katholische Erwachsenenbildung bestimmter Text über päpstliche Verlautbarungen, besonders die damals aktuellen (1979 XVIII), bewegte sich in einem ähnlichen Themenkreis. Der Papst spreche in der Enzyklika *Redemptor hominis* 1979 sozialtheologisch, wie schon die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils 1965 es getan habe (676). Die Ansprache des Papstes vor lateinamerikanischen Bischöfen in Puebla 1979 enthalte scharfe Kritik an

gewissen „Neuinterpretationen" des Evangeliums, etwa neomarxismusnahen Positionen einer Theologie der Befreiung; als „Expertin in der Menschlichkeit" (Paul VI. vor der UNO 1965) verteidige die Kirche die Menschenrechte (680).

Wiederum ein in der Reihe von Rauscher durch Langner herausgegebener Band, diesmal über den Zeitraum 1945–1963, machte *Wirtschaftsordnung im Nachkriegsdeutschland* für ihn zum Thema (1980 XII). Oswald von Nell-Breuning (1890–1991) und Gustav Gundlach (1892–1963) hatten bereits 1931 die päpstliche Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius XI. mitgeschaffen. Sie trugen auch nach 1945 entscheidend zum hohen Niveau katholischen Sozialdenkens bei, das sich selbst mit dem Begriff „christlicher Sozialismus" keineswegs von Quadragesimo anno entfernte; Konrad Adenauer hat diesen Begriff aus der Programmatik der CDU der britischen Besatzungszone getilgt (486). Aber die wirtschaftspolitische Ideenwelt Ludwig Erhards, die Adenauer 1948 kennen lernte, griff er sofort auf: die Düsseldorfer Leitsätze von 1949, interkonfessionell redigiert, enthielten das neue Prinzip der Sozialen Marktwirtschaft (500–501). Erhard wie auch Arbeitgeberverbände befürworteten ausdrücklich das Subsidiaritätsprinzip (525–526).

Auf die Trias der Sozialprinzipien – Personprinzip, Solidaritätsprinzip, Subsidiaritätsprinzip – laufen die beiden 1997 abgeschlossenen Arbeiten zu (IV, VIII). Langner erhebt aus einschlägigen Werken seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in Deutschland, wie sich diese Prinzipien in der neuscholastischen Sozialethik herausbilden. Leo XIII., Papst ab 1878, förderte die Neuscholastik durch Verlautbarungen, die den Beginn der „katholischen Soziallehre" markieren (276). Die evangelische Sozialethik, die erst nach 1945 aufkam, erweist sich für Langner als überaus uneinheitlich; er zitiert (389) aus einer Arbeit, die Trutz Rendtorff 1989 für einen von Anton Rauscher und Günter Baadte herausgegebenen Band geschrieben hat, der Plural „Begründungsmodelle evangelischer Sozialethik" sei „durchaus angemessen, zumal sich nach allgemein verbreitetem, wohl gerade auch katholischem Verständnis ‚Protestantismus' auf ‚Pluralismus' reimt". Doch in Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland zusammen mit der katholischen Deutschen Bischofskonferenz ist, wie Langner beobachtet (394), gemeinsames Reden von Solidarität und Subsidiarität durchaus möglich.

Zeitgleich mit der Neuscholastik formierte sich laut Langner der „Kulturprotestantismus" (202). Nach einer Übersichtsdarstellung neuerer katholischer Soziallehre in einem Heft der Mönchengladbacher Zentralstelle (1982 XV) – darin wird zum Beispiel referiert: „hinkende Trennung" von Kirche und Staat erschien 1969 den deutschen katholischen Bischöfen als das für beide Seiten förderlichste System (617) – wandte Langner sich (in einem von Rauscher selbst herausgegebenen Band der Rauscher-Reihe) dem Weimarer „Kulturkatholizismus" zu (1984 VII). Es ist schon bekümmerlich, aus den Zitaten zu entnehmen, wie Erich Przywara vom „Sieg-Katholizismus" tönt, nachdem Wilhelm Herrmann gegen die neuscholastische Sozialethik gewettert hat (257–261). Können denn die beiden Seiten partout zueinander nicht kommen? Doch, doch,

scheint das Buch, wenn auch etwas zaghaft, zu versichern – sei es im Sprechen gemeinsamer sozialethischer Worte 1997 (394), sei es in der 1968 erwarteten gemeinsamen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat (733).

Langners Schreibtechnik in diesem Buch lässt auf einen gut bestückten Zettelkasten schließen, aus dem er teilweise recht zügige Formulierungen anderer Autoren auch mehrfach hervorholt. Das Buch ist insofern eine Zitaten-Fundgrube. Eine Äußerung, die sich auf Adam Müllers Vorläuferschaft hinsichtlich des Solidaritätsprinzips bezieht – bei Müller gebe es noch keine „repetitorische Eindringlichkeit" im Sinne stehender Begriffsverwendung (112) – erschien der Rezensentin wie ein Schlüssel zur Intention Langners beim Verfassen von Texten. Für ihn ist „repetitorische Eindringlichkeit" offenbar ein Vorzug, dem er nacheifert, für die Rezensentin, die alle siebenhundertundsoundsoviel Seiten gelesen hat, eine Strapaze.

Ilse Tödt

BOTSCHAFT VOM KREUZ

Die Provokation des Kreuzes. Entdeckungen in der Theologie Hans Joachim Iwands. Hg. v. Martin Hoffmann. Spener Verlag, Waltrop 1999. 327 Seiten. DM 32,–.

Anlässlich des 100. Geburtstages dieses profilierten Theologen am 11. Juli 1999 nehmen die Autoren dieses Sammelbandes – alle seit vielen Jahren in der Iwand-Forschung tätig – dieses runde Datum zum Anlass, Iwands theologisches Werk zu erinnern und zu bedenken. Der biographische Hintergrund, Iwands spezielle Lutherdarstellung, seine Wertschätzung des Alten Testaments, seine Beiträge zur Anthropologie und zum Verständnis von Kirche und Ökumene werden beleuchtet. Als roter Faden erweist sich dabei das Verständnis der Kreuzes, das Iwand stets auch als gesellschaftliche und politische Herausforderung begreift.

H.J. Iwand ist engagierter Vertreter einer Gruppe deutscher Nachkriegstheologen, die um eine reformatorische Erneuerung kämpften. In der deutschen Niederlage erkannten sie (Barth, Gollwitzer, Niemöller u.a.) Gottes Gericht, das Buße, Umkehr und einen radikalen Neuanfang von Kirche und Volk einforderte: „Ein Weg ist zu Ende gegangen und ein neuer muss begonnen werden." Obwohl selbst deutsch-nationalen Prägungen entstammend – oder gerade deswegen – durchschaute Iwand bereits zu Beginn der dreißiger Jahre das Wesen des Nationalsozialismus und der diesem verfallenden Theologie der Deutschen Christen. Mit Julius Schniewind zusammen gründete er 1933 die „Kirchliche Arbeitsgemeinschaft", die Vorläuferin der Bekennenden Kirche in Bloestau/Ostpreußen. Seine praktische und theologische Zustimmung zur Barmer Theologischen Erklärung gipfelte 1936 in einem Gutachten zu den ersten beiden Thesen, in welchem Iwand die Übereinstimmung mit der lutherischen Theologie und den Bekenntnissen der Evangelisch-Lutherischen Kirche nachwies.

Nach Kriegsende war Iwand derjenige, der die Alternative Reformation oder Restauration am schroffsten stellt: „Gott restauriert nicht ... Er tötet und macht lebendig", so lautete sein Argument gegenüber den Wiederherstellern

in den Jahren des gesellschaftlichen und kirchlichen Wiederaufbaus. Zur Restauration gehörte für ihn auch die Wiederbelebung des Konfessionalismus wie etwa durch die Konstituierung der VELKD, die er mit Schärfe bekämpfte – wohl mit ein Grund für das Schattendasein, das Iwand im deutschen Luthertum beschieden war und ist ... Restauration ist für Iwand „Ausdruck eines Erschöpfungszustandes. Der Tanz ums goldene Kalb ist typisch für den Kult der Restauration. Dahinter steht nicht Moses, der Prophet, sondern Aaron, sein priesterlicher Bruder (Ex 32). Restaurationen irren darin, dass sie meinen, den notwendig gewordenen Umbau mit den alten Bausteinen vornehmen zu können. Sie können nichts Neues setzen. Sie können nur das Überkommene neu zusammensetzen. Sie restaurieren die Ordnungen, aber sie vermögen die Menschen nicht zu erneuern. Sie sind ihrer Natur nach legitimistisch, aber sie sind nicht reformatorisch". Von der Kirche eine klare Distanzposition fordernd wirkte Iwand maßgeblich mit an Entwurf und Endredaktion des „Darmstädter Wortes" von 1947 „zum politischen Weg unseres Volkes" – ihm ging es erklärtermaßen um die „Aufkündigung des Bündnisses zwischen christlich und konservativ" (vgl. dazu J. Seim a.a.O., 19ff sowie E. Börsch, 106 ff).

Heinz Kloppenburg nannte in seinem Nachruf seinerzeit H.J. Iwand „einen der größten Schüler Martin Luthers, die wir je hatten". Unter Anleitung seines Lehrers Rudolf Herrmann begann er bereits als Student in Breslau mit seinen systematischen Lutherstudien, die er bis an sein Lebensende fortsetzte. In immer neuen Anläufen hat er sich mit dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium befasst, ehe er sich schließlich in seinem wohl schwersten theologischen Konflikt auf eine Zwischenposition zwischen Luther und Karl Barth festlegte, indem er Barths Umkehrung Evangelium und Gesetz als „dialektisch mit Luther vereinbar" bezeichnete. Ihm geht es um „die Entgrenzung des Evangeliums zur Gestaltung der Welt". Das Evangelium als die eigentliche Wirklichkeit der Welt ist der tatsächlichen Welt zu verkündigen, damit diese aus eben ihrer eigentlichen Perspektive umgeformt werde – das ist das letzte Ziel aller Iwandschen Theologie.

Als einer der ersten entdeckte H.J. Iwand wieder die Gesellschaft als eigene, ja als eigentliche theologische Bezugsgröße für die Kirche neben dem Staat. Kirche und Gesellschaft müssen füreinander offen sein „bis Gottes Reich kommt, weil weder die Kirche noch die Gesellschaft sich mit dem Reich Gottes identifizieren können" (E. Börsch a.a.O., 134); vielmehr sei die Gerechtigkeit Jesu Christi wie ein Ferment in der Gesellschaft wirksam. Neben Karl Barth war Iwand wohl der einzige Theologe in Deutschland, der in dieser Zeit eine ausdrückliche Versöhnungsethik entwickelte. Mit seinen Besuchen in der Sowjetunion und der ČSSR ab 1955 und der Mitbegründung der christlichen Friedenskonferenz in Prag 1958 wurde er zum Brückenbauer über den Eisernen Vorhang hinweg. Die späten Früchte seines Engagements in einer neuen Ostpolitik der SPD-FDP-Regierung in den sechziger Jahren – vermittelt u.a. über Gustav Heinemann und die Ostdenkschrift der EKD und umgesetzt von Willy Brandt – erlebt er nicht mehr, denn bereits am 2. Mai 1960 ist sein Leben zu Ende, aufgezehrt

von seiner eigenen unermüdlichen Schaffenskraft.

Zu einer Zeit als Theologen wie W. Elert, H. Thielicke oder W. Künneth versuchten, mit ihren ordnungsethischen Entwürfen in den Wirren der Nachkriegszeit Orientierung zu vermitteln, nahm H. J. Iwand entschlossen Abschied von jeder Prinzipienethik und nimmt seinen Ansatz – vergleichbar mit den Ermahnungen, Warnungen und Lehrbeispielen eines Apostels Paulus in den Korintherbriefen – ganz konkret her von der Versöhnung Gottes mit seiner Welt in Christus. Martin Hoffmann macht mit Recht darauf aufmerksam, dass bei Iwand „statt von einem ethischen System ... besser von einer systematisch durchdachten ethischen Hermeneutik zu sprechen" ist (293). Nicht in irgendwelchen Materialprinzipien, sondern gerade in dieser ethischen Hermeneutik liegen „seine entscheidenden Impulse für eine politische Ethik heute" (305). Insbesondere die Verhältnisbestimmung von Kirche, Staat und Gesellschaft, wie Iwand sie vornimmt, lässt sich für heutige Fragestellungen fruchtbar machen.

Nicht mehr der Staat, sondern die Gesellschaft ist das eigentliche Gegenüber zur Kirche; als das „Produkt geistiger Kräfte bestimmt primär sie die Wirklichkeit der Menschen in der modernen Welt ..., ihre Dynamik bringt die Geschichte in ihren Antagonismen neu hervor" (314). Will der Protestantismus eine „gestaltende und produktive Erscheinung" bleiben, so muss er sich auf die Gesellschaft einlassen und in die „Diskussion geistiger Entscheidungen" eintreten.

Eine dreifache Offenheit der Kirche auf die Gesellschaft hin wird von Iwand formuliert. Der Primat des Heiligen Geistes vor der Kirche befreit und bewegt diese zum öffentlichen Zeugnis; dadurch wird die Gemeinde als Gemeinschaft der Versöhnten selbst zum Ort der vorweggenommenen Einheit der Menschheit und des Friedens. Aus dieser Begründung erwächst notwendig ökumenische Arbeit als Friedensarbeit. Christologisch gesehen korrespondiert der offenen Herrschaft Christi in der Kirche als deren Haupt seine verborgene Herrschaft in der Welt. Dies verbietet jede Propagierung einer christlichen Weltanschauung oder eine Verchristlichung von Institutionen; glaubwürdig kann nur das von sich selbst absehende Zeugnis der Kirche sein, das sie zur „Kirche für andere" qualifiziert. Und schließlich erfordert das christologische Dogma als Bekenntnis zum Gekreuzigten und Auferstandenen ethisch gesehen die Absage an jeden moralischen Pharisäismus. Es bewahrt davor, einen historisch gefassten Jesus zum Vorbild einer bestimmten gesellschaftlichen Moral zu machen und befreit vom Anspruch, absolute Gerechtigkeit zu verwirklichen, indem es ermächtigt zu vorletzten und annähernden Bemühungen um Gerechtigkeit. Iwands Anprangerung des Freund-Feind-Denkens im West-Ost-Konflikt der fünfziger Jahre hat in diesem Verständnis des christologischen Dogmas ihren theologischen Grund.

Wo der Geist Gottes die Kirche in den Diskurs mit den geistigen Triebkräften der Gesellschaft führt, da bleibt diese offen auf das verheißene Reich Gottes hin. Als „Kraft des Widerspruchs und der Versöhnung" steht die Botschaft vom Kreuz immer quer zu einer sich eigengesetzlich gebenden neuzeitlichen Rationalität und zu neuen, den Menschen in Beschlag neh-

men wollenden Mythen. An den Brennpunkten der Gesellschaft, bei ihren „geistigen Entscheidungen" muss die Kirche die „Sprache eines neuen Geistes" laut werden lassen: als Ruf zu „Umkehr und Wiedergeburt". – Iwands Vermächtnis, so will mir scheinen, ist längst noch nicht eingelöst …

Wieland Zademach

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Wolfgang Schürger, Theologie auf dem Wege der Befreiung. Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien in Brasilien. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1995. 280 Seiten. Kt. DM 45,–.

Um die Befreiungstheologie ist es fast still geworden. Das mag mit der Unmöglichkeit ihrer direkten Übertragbarkeit in unseren Kontext und mit dem raschen Wechsel der Aufmerksamkeiten in der Diskussion ökumenischer Themen zusammenhängen. Doch war man hier auch viel zu sehr an ihren inhaltlichen Aussagen, an ihrem dogmatischen Entwurf sozusagen, interessiert, der im Lichte unserer theologischen Denktradition als unzulänglich befunden wurde, ja schnell dem Verdikt als einer politisierenden Theologie verfiel. Dass die Theologie der Befreiung kein geschlossenes System ist, nicht sein will, sondern eine kontextbezogene, handlungsorientierte, ja geradezu evangelistische und seelsorgerliche Weise, die Heilige Schrift zu lesen und ihre Relevanz für die Gemeinden an der Basis in ihrem Lebenskampf – in Lateinamerika – zu erschließen, blieb in der Regel außer Betracht. Es ging ihr gerade nicht um eine politische Instrumentalisierung biblischer Texte, sondern um ihre glaubenweckende Wiedergewinnung für das christliche Leben und Denken von Menschen in einer Situation verzweifelter materieller Armut und politischer Entmündigung, die ihrerseits durch die herkömmliche Predigt ihrer Kirche allenfalls vertröstet, nicht aber zu einer lebendigen Hoffnung geführt wurden, gleichsam unfähig gehalten zu einem verantwortlichen zivilgesellschaftlichen Handeln.

Das vorliegende Buch bietet einen detaillierten Einblick in die Entstehung und konkrete Arbeit des Zentrums für Bibelarbeit in Brasilien, das sich die Ausbildung von Gruppenleitern zur biblischen Alphabetisierung der einfachen Leute in den Ortsgemeinden und die Erarbeitung der dazu geeigneten Texte zum Ziel gesetzt hat. Damit wurde eine regelrechte Bibellese-Bewegung ausgelöst, die dezentral organisiert, zielstrebig durchgeführt und wachsam geleitet wurde. Wolfgang Schürger, heute evangelischer Pfarrer in Bayern, hat Ende der achtziger Jahre in Brasilien studiert und für seine Dissertation die hierzulande meist unzugänglichen Primärquellen, die nur in portugiesisch geschriebenen Zeitschriften und Kursusberichten vorliegen, eingehend ausgewertet und vielfach wörtlich wiedergegeben. Auf diese Weise ist „die erste umfassende und systematische Untersuchung zweier Jahrzehnte basisbezogener Bibelarbeit (Leitura Popular) in Brasilien" überhaupt entstanden (246), mit dreißig Seiten an Verweisen auf die entsprechende Literatur und Kleinliteratur. Diese Bewegung ist nicht nur dadurch ökumenisch, dass katholische Bibeltheologen wie

Carlos Meesters und evangelische wie Milton Schwantes in ihr führend sind, um nur die bekanntesten zu nennen, sondern vor allem weil die Bibel und „das Leben und Leiden des Volkes" ökumenisch sind (27).

Es geht um eine höchst seriöse Bibelauslegung, bei der die Erkenntnisse der historisch-kritischen Forschung in vollem Umfang berücksichtigt werden. Freilich ist die möglichst genaue sozialgeschichtliche Analyse der biblischen Texte und der heutigen Lebenswirklichkeit ebenso wesentlich. Denn das Ziel ist nicht in erster Linie zu erheben, was damals war, sondern in einem kritischen Dialog zwischen der eigenen Armutserfahrung in Brasilien, dem Glaubensbekenntnis der Kirche und dem Bibeltext als einem „hermeneutischen Dreieck" zu entdecken, was als Gottes Ruf an uns heute gilt. Die Bibel und das eigene Leben werden unter dem biblischen „Verstehensschlüssel" von „Gottes Weg mit den Menschen", von seiner unverbrüchlichen Option für die Armen, in einer durchaus kritischen, doch schöpferischen Weise konfrontiert, so dass das Wort Gottes in der gegenwärtigen Situation durch die freimütige Aussprache in der Gruppe Gestalt gewinnen kann. Dadurch werden die einfachen Menschen aus dem Volk aus Objekten zu Subjekten der Bibellauslegung und erfahren ihre Befreiung zu einem hoffnungsstarken Glauben an Gott und zu einem verantwortlichen Handeln im Kampf für ihre gottgegebenen Lebensrechte. Der Herausforderung dieser „befreienden Bibellektüre" für das, was eigentlich Bibelauslegung heißt, hat sich unsere akademische Theologie noch kaum gestellt.

Heinz Joachim Held

ERINNERN

Katharina Staritz 1903–1953. Dokumentation Band 1: 1903–1942. Hg. v. Hannelore Erhart, Ilse Meseberg-Haubold / Dietgard Meyer, mit einem Exkurs Elisabeth Schmitz. Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. DM 58,–.

„Ich bin im Besitz des amtlichen Sonderausweises für politisch, rassisch und religiös Verfolgte des Naziregimes." (Lebenslauf von Katharina Staritz, 55)

Von einer geplanten zweibändigen Dokumentation über das Leben von Katharina Staritz liegt nun der erste Band vor.

Das Buch ist eine Veröffentlichung von Quellen zur Biographie von Katharina Staritz, denen in größeren Abschnitten jeweils ein Einleitungsteil, von den Herausgeberinnen verfasst, vorangestellt ist. Die fünf ähnlich großen Abschnitte behandeln:

1. Katharina Staritz: Die Breslauer und Marburger Jahre
2. Katharina Staritz: Briefe 1924–1942
3. Elisabeth Schmitz: Die Denkschrift „Zur Lage der deutschen Nichtarier"
4. Das Büro Pfarrer Grüber und seine schlesische Vertrauensstelle und
5. Der Konflikt um das Rundschreiben von Katharina Staritz.

Katharina Staritz wurde am 25. Juli 1903 in Breslau geboren. Sie studierte in Breslau und Marburg Evangelische Theologie und schloss ihre Promotion am 22. Dezember 1928 in Marburg ab. In dieser Zeit wurde die Einsatzmöglichkeit von Frauen in der Kirche von ihnen selbst sowie von Theologen und kirchlichen Amtsträgern diskutiert (sog.

Theologinnenfrage). Ihr Wunsch, sich zu habilitieren, blieb ihr als Frau zu dem Zeitpunkt noch verwehrt; stattdessen ging sie in das Lehrvikariat nach Breslau. Frauen wurden noch nicht ordiniert, nur eingesegnet. Katharina Staritz erhielt ihre erste feste Anstellung durch den Kreissynodalverband Breslau-Stadt; sie war zuständig für die Seelsorge in den Kinderstationen der Krankenhäuser, für den Übertrittsunterricht für Jugendliche und für Frauen, für die Vertretung im Konfirmandenunterricht u.a. Das Buch gibt ab 1934 Quellen wieder, die belegen, dass Katharina Staritz mit der Bekennenden Kirche sympathisierte.

Im zweiten Abschnitt wird auf die Beziehung von Katharina Staritz zu für sie wichtigen theologischen Lehrern wie z.B. Hans von Soden, Ernst Lohmeyer, Rudolf Bultmann und dem Hochschullehrer am orientalistischen Seminar, Theo Bauer, eingegangen sowie auf ihre vielfältigen Begegnungen mit Menschen jüdischer Abstammung; unter diesen waren z.B. die Familie des Breslauer Kinderarztes Dr. Walter Freund und die Familie Jochen Kleppers.

Einen Exkurs bildet der dritte Abschnitt. Die Denkschrift „Zur Lage der deutschen Nichtarier" von 1935/36 wird in dem vorliegenden Band erstmalig der damaligen Studienrätin Frau Dr. Elisabeth Schmitz zugeordnet und nicht mehr Frau Marga Meusel, Wohlfahrtspflegerin und damalige Leiterin des evangelischen Bezirkswohlfahrtsamtes Berlin-Zehlendorf, welcher die Denkschrift in der bisherigen Kirchengeschichtsforschung zugeschrieben worden war. In ihrer Denkschrift mahnte Elisabeth Schmitz an das den Juden bevorstehende Schicksal. Vergeblich hat sie versucht, mit ihrer Denkschrift die Bekennende Kirche zu einer öffentlichen Stellungnahme zu bewegen. Sie selbst war bereit, persönliche Opfer zu bringen, um auf die schrecklichen Vorgänge in Deutschland hinzuweisen: Sie schied freiwillig als Beamtin aus dem Schuldienst aus, sie ließ eine jüdische Ärztin bei sich wohnen und nahm bewusst die damit verbundenen Schwierigkeiten auf sich.

Im vierten Kapitel wird das „Büro Pfarrer Grüber" beschrieben, das Menschen, die unter die Nürnberger Gesetze fielen, beriet. Vorrangig ging es dabei um evangelische Christen jüdischer Herkunft. Hier wurde versucht, diesen Menschen Hilfe zu geben, damit sie aus Deutschland auswandern könnten. Angeboten wurde darüber hinaus eine Hilfestellung für die in Deutschland Zurückbleibenden. Katharina Staritz wurde im November 1938 die Leiterin der schlesischen Vertrauensstelle.

Ein Rundschreiben vom 12. September 1941 von Katharina Staritz bildet den Inhalt des fünften Abschnitts. In diesem Rundschreiben setzte sie sich für die unter der „Stern-Verordnung" (wer als Jude oder jüdischer Mischling gemäß der Nürnberger Gesetze galt, musste seit dem 19. September 1941 einen Gelben Stern mit dem Schriftzug „Jude" tragen) leidenden Christen ein. Die obersten Kirchenbehörden setzten sich nicht für sie ein, Katharina Staritz wurde im Oktober 1941 vom Dienst suspendiert. Nur Mitglieder der Naumburger Synode waren für sie eingetreten. Am 4. März 1942 wurde Katharina Staritz in Marburg verhaftet. Sie wurde zwischen August 1942 und Mai 1943 im KZ Ravensbrück gefangen gehalten.

Es ist das große Verdienst der Herausgeberinnen, die Quellen sehr sorg-

fältig erschlossen zu haben; durch die Einleitungsteile werden die Quellen in einen Kontext gesetzt, durch den sie leichter zugänglich sind. Die Quellen stehen in der Dokumentation im Vordergrund, auch dies ist ein Verdienst der Herausgeberinnen, da dadurch die Eindringlichkeit der Quellen bewahrt wird. Diese Quellen sprechen für sich, d.h. sie erinnern an eine Zeit, in der Menschen jüdischer Abstammung und anderen Gruppierungen unsagbares und undenkbares Leid angetan wurde. Gleichzeitig sprechen diese Quellen auch von Menschen, die der nationalsozialistischen Herrschaft Widerstand leisteten und damit Vorbildcharakter besitzen. Diese Quellen mahnten in ihrer Entstehungszeit an das bevorstehende Unheil, mahnen heute daran, sich offensichtlich rassistischen Vorgängen sowie einem latenten Rassismus zu widersetzen.

Darüber hinaus bietet der Band Einsichten einer evangelischen Theologin, die fast zur ersten Generation gehörte, über das Christentum, ihren Versuch, interdisziplinär, interreligiös und ökumenisch zu arbeiten. Man spürt anhand der Quellen, dass Katharina Staritz und auch Elisabeth Schmitz Menschen waren, die um Wahrhaftigkeit bemüht waren, die der Oberflächlichkeit trotzen wollten, die nicht zuletzt durch ihren christlichen Glauben für eine Gerechtigkeit kämpften, die sie existentiell bedroht sahen.

Diese Dokumentation eignet sich nicht nur für die weiterführende Forschung, für die sie u.a. gedacht ist, sondern auch für die Lehre an Universitäten, für Mitglieder kirchlicher Gremien und didaktisch aufgearbeitet für die Arbeit in Schulen, um junge Menschen an die Vergangenheit zu erinnern.

Vera Mielke

KINDERNOTHILFE

Kai Funkschmidt, Rolf-Robert Heringer, 40 Jahre Kindernothilfe. Eine Fallstudie der Entwicklungszusammenarbeit. 80 Seiten. Br. Kostenlos.

Entgegengesetzte Arbeitsansätze erzeugten über Jahrzehnte Spannungen zwischen der Kindernothilfe und Brot für die Welt. In den letzten Jahren scheinen sie überwunden zu sein, so legt es die Fallstudie zur Entwicklungszusammenarbeit nahe. K. Funkschmidt zeichnet darin den 40jährigen Weg der Kindernothilfe nach, von einer kleinen Initiative (1959) hin zum millionenschweren, weltweit agierenden Unternehmen (1999). Über 1300 Einrichtungen der Kindernothilfe (KNH) unterstützen mehr als 108000 Kinder und Jugendliche. Schon ein erstes Zeichen für die Entwicklung in der Arbeit und im Selbstverständnis der KNH ist, dass die KNH ihre Geschichte, anders als in den Anfangsjahrzehnten, kritisch durchleuchten lässt. Die Fallstudie wird ergänzt durch Hinweise zur Struktur der KNH und ihren Finanzen von R.-R. Heringer.

Funkschmidt gliedert die Arbeit der KNH in drei Phasen: „die Gründerzeit" (1959–1978), „Krisen und Wachstum" (1978–1986) und „Vereinigung der Kräfte – heilsame Ernüchterung" (1986–1999). Von Beginn an wird deutlich, wie untrennbar die KNH vor allem mit Brot für die Welt (BfW) verbunden ist, obwohl und gerade weil Spannungen und Wettbewerb seit 1959 bestehen. Die Analyse des Zusammenhangs dieser zwei Stränge unterschiedlicher Entwicklungsarbeit macht die Fallstudie äußerst lesenswert. Der Konflikt zwischen KNH und BfW, der schon

deren erste Jahre prägte, war, so Funkschmidt, in der Anfangszeit „zum Teil eine Variante des uralten christlichen Konflikts von Charisma und Amt. Hier die kleine, von engagierten Christen getragene Bürgerbewegung, dort das große amtskirchliche Hilfswerk, das auf klare Strukturen und Institutionalisierung setzen muss" (12f).

Kritisch merkt Funkschmidt besonders an, dass in der ersten Phase das langfristige Planen zu kurz kam. Des Weiteren stellt sich die Studie der Kritik an der KNH aus den siebziger und achtziger Jahren. Sie kommt vor allem zu Wort in Bezug auf die Einzelfallhilfe in Form von Patenschaften, die lange Zeit fehlenden bildungs- und entwicklungspolitischen Ansätze sowie die zeitweise zu wenig überlegte und kontrollierte Expansion der Arbeit der KNH bis hin zur Katastrophenhilfe. Nach Funkschmidt hat die Kritik und die mit ihr verbundene Krise zu weitgehenden Veränderungen der Arbeit der KNH im Rahmen der unveränderten Grundidee geführt. „Die Krise, die bis Mitte der achtziger Jahre dauerte, zeigte, so schmerzhaft sie war, langfristig positive Wirkungen für die KNH" (44).

Allerdings lässt ein Resümee von Funkschmidt aufhorchen: „Unverkennbar ist darum, dass der Konflikt wesentlich ideologisch begründet war" (35). Ist das tatsächlich so? Weist der von Funkschmidt für die achtziger und neunziger Jahre herausgearbeitete Pragmatismus in der Partnerschaftsarbeit und der Zusammenarbeit mit anderen Initiativen und Werken wirklich einen fundierten neuen Weg? Bestehen trotz vergleichbarer Ziele nicht doch auch weiterhin theologische Differenzen, die zu unterschiedlichen Arbeitsansätzen der Einrichtungen führen? Funkschmidt merkt selbst an, dass der nunmehr bei der KNH gefundene Standpunkt einer missionarischen Diakonie in ökumenischer Perspektive hinkt. Zudem bleiben die Leitbilder Partnerschaft, Gegenseitigkeit und Autonomie in der Entwicklungszusammenarbeit undeutlich. „Der missionstheologische Standort der KNH ist nicht völlig klar, kann es auch strukturell bedingt nicht sein" (51). Damit weist die Fallstudie über ihren Anlass der kritischen Würdigung von 40 Jahren KNH hinaus. Ohne dass es das ausdrückliche Ziel ist, regt die Fallstudie zu weiteren erforderlichen Klärungen und Präzisierungen in der Entwicklungszusammenarbeit an, nicht nur bei der KNH.

Christoph Dahling-Sander

SÜDAFRIKA

Wahrheits- und Versöhnungskommission Südafrika, Das Schweigen gebrochen. Geschichte – Anhörungen – Perspektiven. Brandes & Apsel/ Südwind, Frankfurt am Main 2000. 400 Seiten. Br. DM 36,–.

Als die Wahrheits- und Versöhnungskommission im Oktober 1998 ihren Bericht (fünf dicke Bände!) fertigstellte, gab sie zugleich für die südafrikanische Öffentlichkeit eine Kurzfassung heraus mit dem Titel *„Out of the Shadow"*. Die Missions- und Hilfswerke der EKD, der Schweiz und Österreichs haben zusammen mit dem katholischen Hilfswerk Misereor die Veröffentlichung dieses Buches in deutscher Sprache ermöglicht.

Ursprünglich entstand diese Kommission als Kompromiss zwischen dem ANC, der Gerichtsverfahren nach Art der Nürnberger Prozesse forderte, und der früheren Regierung, die eine Generalamnestie für die Verbrechen der Apartheidära verlangte.

Der erste Teil des Buches beschreibt diesen Konflikt und seine Lösung, die Debatte um Amnestie, gerechten Krieg bzw. Gerechtigkeit *im* Krieg, sowie die Wurzeln der Gewalt seit der Kolonialisierung bis zu den planmäßigen Morden der neunziger Jahre. Beklemmend ist eine Statistik von 1960–94, die zeigt, dass 64% aller der Kommission bekannten Morde in den Jahren 1990–94 begangen wurden, also *nach* dem Beginn der Verhandlungen, als schon die ersten demokratischen Wahlen vorbereitet wurden.

Die Wahrheits- und Versöhnungskommission hatte mehr Kompetenzen als andere vergleichbare Gremien: Sie stellte selbst Nachforschungen an, konnte Zeugen vorladen und Verhaftungen vornehmen. Im Mittelpunkt standen jedoch die Aussagen der Opfer von Gewalt, die von der Kommission angehört wurden und dadurch vor der Öffentlichkeit ihre Menschenwürde zugesprochen bekamen. Diese Berichte über bestialische Brutalitäten, kaltblütig geplant und durchgeführt, von Massakern, Folter und heimtückischen Giftanschlägen machen den größten Teil des Berichts aus und sind fast unerträglich zu lesen. Ein großes Kapitel berichtet über die Destabilisierung der Frontstaaten durch Südafrika. „... die meisten Opfer des Apartheidsystems waren Menschen außerhalb Südafrikas". Nach afrikanischem – und doch auch nach allgemeinem – Verständnis ist das Erzählen eines furchtbaren Erlebens ein wichtiger Teil des Heilungsvorgangs; insofern leisteten diese Anhörungen einen „Beitrag zur Genesung unseres Landes" (D. Tutu).

Es waren aber nicht nur die Regierung, Militär und Polizei, die diese Kultur der Gewalt heraufbeschworen. Die Kommission untersuchte auch andere gesellschaftliche Kräfte, also die Industrie, die Landwirtschaft, die Justiz, das Gesundheitswesen, die Medien und die Glaubensgemeinschaften. Geradezu stereotyp war das Ergebnis: Einzelpersonen oder kleine Gruppen taten ihr Äußerstes, um Menschen zu ihrem Recht zu verhelfen. Aber die Organisation als Ganze schwieg zu dem Unrechtssystem, ja, sie stützte es sogar. Ausländische, auch deutsche, Firmen machten keine Ausnahme.

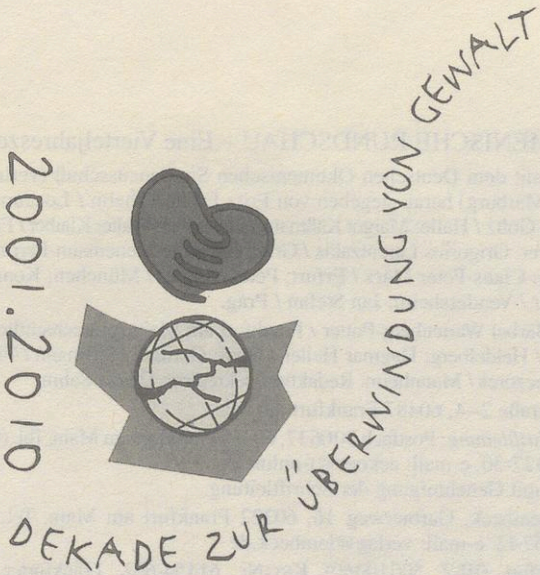
Ernüchtert stellt die Kommission fest, dass Führungspersönlichkeiten, etwa de Klerk für die alte Regierung, Buthelezi für Inkatha oder auch Winnie Mandela ihre Täterschaft leugneten oder als „Abweichungen" und „Übereifer" verkleinerten, wogegen die Führung des ANC vor der Kommission die Verantwortung für Menschenrechtsverletzungen ihrer Mitglieder übernahm. Freilich gab es auch ANC-Leute, die jede Auskunft verweigerten. Immerhin gingen durch die in Aussicht gestellte Amnestie etwa 7 000 Anträge ein, durch die sehr viele Verbrechen aufgeklärt werden konnten. Amnestie wurde nur gewährt, wenn die Täter die volle Wahrheit sagten und ein politisches Motiv nachweisen konnten, und wenn die Aktionen nicht „unverhältnismäßig grausam" waren. Hier sah sich die Kommission oft überhöhten, idealisierenden Ansprüchen an eine umfassende Aufklärung ausgesetzt, die sie nicht erfüllen konnte.

Die materielle Wiedergutmachung kann bei Millionen von Opfern fast nur symbolisch sein. Hier könnten, ja müssten deutsche Apartheidprofiteure tätig werden, wie Theo Kneife am Ende seines aufschlussreichen Nachworts ausführt.

Das Buch ist nicht nur ein Kommissionsbericht, sondern die fesselnde Dokumentation vom Leiden eines ganzen Volkes. Es stammt von mehreren Verfassern und enthält deshalb an manchen Stellen Wiederholungen. Aber zugleich ist es ein Lehrbuch über die jüngste Geschichte Südafrikas. Und es ist eine Fundgrube von Einsichten über Gewalt und die vielfältigen, faszinierend opferbereiten Ansätze, die Auswirkungen dieser Gewalt aufzuarbeiten.

Die Fotos von typischen Situationen und Einzelschicksalen machen den Text noch lebendiger. Die Übersetzung ist so gut, dass man sie gar nicht merkt.

Marie Dilger



Christoph Dahling-Sander, Voigtstraße 3, 30826 Garbsen / Dr. Jens Dechow, Arbeitsstelle MÖWE, Olpe 35, 44135 Dortmund / Marie Dilger, Waldhäuserstraße 25, 72649 Wolfschlugen / Dr. Günther Gaßmann, 33 avenue Adrien-Lachenal, CH-1290 Versoix / Bischof i.R. Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, ÖRK, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Robert Herr und Judy Zimmerman Herr, Box 5000, Akron, PA 1750, USA / Prof. Dr. Helga Kuhlmann, Elbchaussee 580, 22587 Hamburg / Dr. Tinyiko Sam Maluleke, P.O.Box 4846, Halfway House 1685, South Africa / Vera Mielke, Südgeorgsfehner Straße 98, 26670 Uplengen / PD Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg / Generalsekretär Dr. Konrad Raiser, ÖRK, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Dr. Wolfram Stierle, Leverkusener Straße 22, 45772 Marl / Dr. Ilse Tödt, FEST, Schmeilweg 5, 69118 Heidelberg / Pfarrer Christoph Wiebe, Königstraße 132, 47798 Krefeld / Pfarrer Dr. Wieland Zademach, Lerchenweg 5, 90571 Schwaig.

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 / Hannover; 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 am Main (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns / Heidelberg; Dagmar Heller / Genf; Gerhard Hoffmann / Frankfurt am Main; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahm.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 900617, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027-12, 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 50010060) 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: 1.1.2000)

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