N12<516829852 021

ubTÜBINGEN

D 21 47

Ökumenische Rundschau

Januar 2001 · 50. Jahrgang · Heft 1

GOTTESBILDER

Mit Beiträgen von Emmanuel Clapsis, Erich Geldbach, Anton Houtepen, Ulrike Link-Wieczorek, Hanna Strack u.a.

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

INHALT Seite

Zu diesem Heft 1

Hanna Strack, Der Aufbruch der Frauen und der Wandel der Gottesbilder .. 3

Emmanuel Clapsis, Gott beim Namen nennen. Eine orthodoxe Sicht 18

Anton Houtepen, Ökumene und Gottesfrage. Die Bedeutung des Monotheismus in einer multikulturellen Gesellschaft 39

Ulrike Link-Wieczorek, Trinität als Prozess? Anregungen aus der jüngeren römisch-katholischen Theologie zur Reflexion über die Funktion der Trinitätslehre 55

Erich Geldbach, Die Mutter der Heilsarmee Catherine Booth und das Recht der Frau zu predigen 74

DOKUMENTE UND BERICHTE

Colloquium 2000. „Kirchen und Soziale Bewegungen im Streit mit der Globalisierung" **(Paul Löffler)** 86

Die Pfingstkirchen und die Ökumenische Bewegung. Die 12. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung **(Kai M. Funkschmidt)** 92

Ein deutsches Weltgericht in Sachen Ökumene. Kommentar zu Gerhard Besiers Publikation „Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung im Kalten Krieg (1945–1990)" **(Martin Stöhr)** .. 96

Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher 118

Dieser Ausgabe liegen das Jahres-Inhaltsverzeichnis 2000 und ein Prospekt des Verlags Otto Lembeck bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

theol

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 2001 50. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Clapsis, Emmanuel	Gott beim Namen nennen. Eine orthodoxe Sicht	18
Gazer, Hacik Rafi	Was der Armenischen Kirche Not tut – Nachdenken im Jahr des Jubiläums	191
Geldbach, Erich	Die Mutter der Heilsarmee Catherine Booth und das Recht der Frau zu predigen	74
Gouldbourne, Ruth/*Blyth,* Myra/ *Bottoms,* Ruth	Die Freikirchen in England und ihre ökumenischen Beziehungen	456
Historische Friedenskirchen	Frieden schaffen in Gerechtigkeit. Ein ökumenisch ethischer Ansatz	490
Houtepen, Anton	Ökumene und Gottesfrage. Die Bedeutung des Monotheismus in einer multikulturellen Gesellschaft	39
Kasselouri-Hatzivassiliadi, Eleni	Der Begriff der Tradition und die Frauenordination. Ein orthodoxer Ansatz	167
Klaiber, Walter	Freikirche – Kirche der Zukunft?	442
Koslowski, Jutta	Glaubenswahrheit und Kircheneinheit. Eine historische Betrachtung zur Frage nach der Bedeutung eines Elementarkonsenses im ökumenischen Dialog	344
Link-Wieczorek, Ulrike	Trinität als Prozess? Anregungen aus der jüngeren römisch-katholischen Theologie zur Reflexion über die Funktion der Trinitätslehre	55
Oeldemann, Johannes	An der Schwelle zu einem vertieften Dialog. Eine Stellungnahme zur „Ökumene-Erklärung" der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche vom August 2000	178
Raiser, Konrad	Ökumene: Weg und Verheißung. Philip Potter zum 80. Geburtstag	427
Rasmussen, Larry	Luther und ein Evangelium der Erde	312
Reuter, Hans-Richard	„Schritte auf dem Weg des Friedens" und „Gerechter Friede". Kirchliche Friedensethik im Vergleich	291
Saarinen, Risto	Adventisten und Lutheraner im Gespräch. Ein Erfahrungsbericht	475

ZA 4521

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Scouteris, Konstantin — Hat der Ökumenische Rat der Kirchen eine Zukunft? Der Ursprung des ÖRK und die „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK". (Bemerkungen aus orthodoxer Sicht) 147

Strack, Hanna — Der Aufbruch der Frauen und der Wandel der Gottesbilder 3

Tanner, Mary — Die Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen. Rückblick auf die Halbzeit aus nicht-orthodoxer Sicht 155

Vischer, Lukas — Muss die Praxis des Ablasses wirklich auch im dritten Millennium aufrechterhalten werden? Anfrage an eine römische, aber nicht unbedingt katholische Sonderlehre 354

Dokumente und Berichte

Colloquium 2000. „Kirchen und Soziale Bewegungen im Streit mit der Globalisierung" *(Paul Löffler)* 86

Die Pfingstkirchen und die Ökumenische Bewegung. Die 12. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung *(Kai M. Funkschmidt)* 92

Ein deutsches Weltgericht in Sachen Ökumene. Kommentar zu Gerhard Besiers Publikation „Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung im Kalten Krieg (1945–1990)" *(Martin Stöhr)* 96

Zwischenbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen *(Kairo, 25. Oktober 2000)* 201

„Grundlegende Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen". *Beschlüsse der Moskauer Bischofssynode im August 2000* 210

Kirchen – nicht auf gleicher Augenhöhe? Zu den Beschlüssen der Moskauer Bischofssynode über die ökumenischen Beziehungen *(Christof Gestrich)* 216

St. Petersburg, Russlands Fenster zur Ökumene, der Zukunft der Christen *(Marina Schischowa)* 222

Die vergessenen Kirchen im Tur Abdin und Nordirak. Das bayerische und württembergische Engagement für die syrischen Christen *(Thomas Prieto Peral)* 229

„Zeugnis für die Zukunft – Herausforderung der Moderne". Weltkonferenz Armenien 2000 in Halle und Lutherstadt Wittenberg *(Hermann Goltz)* 232

Berliner Mauer bald an der Ostgrenze Polens oder Visionen von einem geeinten Europa? *(Britta Schmitt)* 236

Bericht über das europäische ökumenische Jugendaustauschprojekt „Bridge" *(Gerhard Linn)* 242

Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vom 28. Januar bis 6. Februar 2001 in Potsdam *(Dagmar Heller)* 247

Botschaft anlässlich der Eröffnung der *Dekade zur Überwindung von Gewalt:* Kirchen für Frieden und Versöhnung 255

„Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft". Ökumenischer Rückblick auf die Braunschweiger EKD-Synode *(Karl Heinz Voigt)* 376

Aufgaben der evangelischen Theologie in Italien *(Paolo Ricca)* 380

Wie ein „Gang im Labyrinth". Neuorientierung im Bildungsbereich des ÖRK *(Peter Schreiner)* 384

Konfessionsverschiedene Familien. Ein Forschungsbericht *(Niels Logemann)* 387

ÖRK-Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010: Botschaft der Historischen Friedenskirchen 502

Charta Oecumenica: *Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa* 506

Abschlussbericht der 5. Vollversammlung der *Leuenberger Kirchengemeinschaft* (19.–25. Juni 2001 in Belfast) 515

Schuldbekenntnis des *alt-katholischen Bistums* 522

Zur Diskussion

Martin Bucers Theologie – eine Wegweisung im ökumenischen Gespräch *(Sigisbert Kraft)* 524

Ökumenische Bildung

Perspektiven ökumenischer Bildung. Analyse – Orientierung – Votum *(Deutscher Ökumenischer Studienausschuss)* 536

Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft *(Heike Walz)* 544

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Anselm, Reiner/*Schleissing,* Stephan/*Tanner,* Klaus (Hg.)	Die Kunst des Auslegens. Zur Hermeneutik des Christentums in der Kultur der Gegenwart	566
Basdekis, Athanasios	Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen	271
Bauke-Ruegg, Jan	Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie	126
Baumann, Gerlinde	Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern	136
Biebinger, Frank	Auf der Suche nach Gottes Angesicht. Candomblé und Katholizismus im Dialog. Eine Fallstudie	564
Blendinger, Hermann	Aufbruch der Kirche in die Moderne. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945–1990	418
Bontz, Herbert	Unzeitgemäße Gottsuche	283
Chaillot, Christine/ *Belopopsky,* Alexander (Hg.)	Towards Unity. The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches	275
Daecke, Sigurd M./ *Sahm,* Peter R.	Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?	281
–	Evangelisches Tagzeitenbuch. Hg. von der Evangelischen Michaelsbruderschaft	419
Franz, Ansgar (Hg.)	Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie	279
Gebara, Ivone	Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren	139
Goltz, Hermann/*Göltz,* Klaus E.	Der gerettete Schatz der Armenier aus Kilikien	277
Groupe des Dombes	Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen	132
Heidtmann, Dieter	Die Engel: Grenzgestalten Gottes. Über Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln	141
Heuberger, Valerie (Hg.)	Der Islam in Europa	413

Hiller, Helga	Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland	137
Hoff, Johannes	Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida	421
Jung, August	Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung im Bergischen Land	553
Kallis, Anastasios	Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie	266
Kress, Christine	Gottes Allmacht angesichts von Leiden	126
Kretschmar, Georg	Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes	411
Kühl-Martini, Dorothea	Beffchen, Weihrauch und Visionen. Was Katholiken und Protestanten voneinander lernen können	423
Larentzakis, Grigorios	Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube	269
Lemmen, Thomas	Islam	564
Lienemann, Wolfgang	Frieden. Vom „gerechten" Krieg zum „gerechten" Frieden	410
Magonet, Jonathan	Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive	414
Miggelbrink, Ralf	Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition	126
Moeller, Volker	Die Wasser des Lebens. Die Heiligen Schriften der Menschheit. Was uns verbindet – Was uns trennt	563
Müller, W.E./ *Heumann,* J. (Hg.)	Kunst-Positionen. Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie	286
Oesselmann, Dirk	Spiritualität und soziale Veränderung. Die Bedeutung einer Liturgie des Lebens in der Arbeit mit Randgruppen	559
Papandreou, Damaskinos	Dialog als Leitmotiv. Die Orthodoxie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend	272
–	Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus. Band. 3. Hg. von Ulrich Gäbler	556
Prinzing, Günter/ *Schmidt,* Andrea (Hg.)	Das Lemberger Evangeliar. Eine wiederentdeckte armenische Bilderhandschrift des 12. Jahrhunderts	278

Reinhuber, Thomas — Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von *De servo arbitrio* 416

Seifert, Katharina — Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89 284

Stierle, Wolfram — Chancen einer ökumenischen Wirtschaftsethik. Kirche und Ökonomie vor den Herausforderungen der Globalisierung 408

Sundermeier, Theo — Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext 561

Tamaro, Susanna — Anima mundi. Roman 126

Thiesbonenkamp, J. — Der Tod ist wie der Mond – niemand hat seinen Rücken gesehen. Bestattung und Totengedenken in Kamerun und Deutschland 558

Tworuschka, Udo — Lexikon. Die Religionen der Welt 415

– — Unterwegs zu den Menschen. Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Steglitz. Hg. von Volker Waffenschmidt 554

Weber, Burkhard — Ijob in Lateinamerika. Deutung und Bewältigung von Leid in der Theologie der Befreiung 138

Wollrad, Eske — Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive 134

Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

in der Diskussion über das Thema Gottesbilder verständigen sich alle, die das Thema aufgreifen, schnell darüber, dass es sich bei der Gottesanrede der Bibel und den im liturgischen Gebrauch befindlichen Gottesbildern um Metaphern handelt. Niemand hat Gott je gesehen, alles menschliche Wissen und Sprechen ist eine Annäherung, sind Bilder und Vorstellungen, die von menschlichen Erfahrungen gespeist werden. Grundsätzlich gilt: Du sollst dir kein Bild machen.

In dem vorliegenden Heft nehmen Menschen aus verschiedensten theologischen Traditionen Stellung zu einer Frage, die gerade im ökumenischen Diskurs viele Kontroversen ausgelöst hat: die Frage nach dem Gebrauch anderer, auch weiblicher Metaphern und inklusiver Sprache in Theologie und liturgischem Vollzug.

Hanna Strack berichtet über den Weg, den die Feministische Theologie gegangen ist, indem sie die Frage nach dem Gebrauch von Gottesnamen gestellt hat und in der Theo-Poesie Vorschläge zur Wiedergewinnung einer ganzheitlichen Sprache macht.

Emmanuel Clapsis nähert sich als orthodoxer Theologe der Frage in einem Rückgriff auf die altkirchliche Vätertradition und kommt zu dem Ergebnis, dass auch hier das Bewusstsein, nur in Bildern von Gott zu sprechen und deshalb offen zu sein für Gottes vielfältige Nähe und Namen, grundsätzlich vorhanden ist.

Anton Houtepen geht von der These aus, dass es in der heutigen Gesellschaft eine „Gotteslücke" gibt, die darauf zurückzuführen ist, dass es der christlichen Theologie nicht gelungen ist, die Kultur der Moderne aufzu-

nehmen. „Religionen wachsen durch gelungene Inkulturation, sie sterben aus durch verpasste Inkulturation". Auf diesem Hintergrund fragt er, welche „Fenster zu Gott hin" für heutige Menschen geöffnet werden können.

Den Einblick in die Diskussion um eine Neuinterpretation der Trinitätslehre aus der römisch-katholischen Theologie gibt *Ulrike Link-Wieczorek.* Kann aus der Trinitätslehre mehr Nutzen gezogen werden für die Gottessprache, die Gottesnamen und Gottesbilder?

Auch diese Reflexionen sollen dazu beitragen, ein neues nicht-hierarchisches Gottesbild- und Gottesverständnis zu gewinnen.

Erich Geldbach schließlich informiert über Catherine Booth, die Mutter der Heilsarmee, mit der ein wichtiges Recht der Frauen in der Kirche, nämlich das Recht zu predigen, Einzug in die kirchliche Wirklichkeit fand.

Das wichtige Treffen von Theologen/innen und Angehörigen verschiedener Religionen, das in Hofgeismar im Juni 2000 stattfand und die Globalisierung zum Thema hatte, wird von *Paul Löffler* resümiert. Welche Weiterarbeit an diesen Themen lassen sich im deutschen Kontext vorstellen?

Die 12. Jahrestagung der *Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung* hat sich mit den Pfingstkirchen und der ökumenischen Bewegung beschäftigt und die Ergebnisse könnten dazu beitragen, diese wichtige Diskussion auch in den deutschen Kirchen und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen anzuregen.

Schließlich legt *Martin Stöhr* mit seinem rezensierenden Beitrag „Ein deutsches Weltgericht in Sachen Ökumene" eine engagierte Bewertung der umfangreichen Veröffentlichung von Gerhard Besier u. a. zur Frage „Ökumenische Bewegung im Kalten Krieg" vor.

Mit diesem Heft verabschiede ich mich als Leiterin des Schriftleitungsteams der Ökumenischen Rundschau. Die Zusammenarbeit hat mir viel Freude gemacht, und ich möchte mich bei allen Mitgliedern des Schriftleitungsteams für den Einsatz, Arbeitsbereitschaft und die klugen Planungsrunden bedanken, besonders aber Herrn Dr. Gerhard Hoffmann und Frau Gisela Sahm für die wunderbare Zuarbeit und Unterstützung, die sie mir gewährt haben, und ohne die die Ökumenische Rundschau nicht wäre, was sie ist.

Auch bei den Mitgliedern des Herausgeber/innengremiums möchte ich mich bedanken für die Ideen, Beiträge und Eigenbeiträge. Der ökumenischen Sache werde ich auch an anderer Stelle und mit neuen Aufgaben treu bleiben.

Mit freundlichen Grüßen, auch im Namen des Schriftleitungsteams

Bärbel Wartenberg-Potter

Der Aufbruch der Frauen und der Wandel der Gottesbilder

VON HANNA STRACK

Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen
Du hast mich gelegt an meiner Mutter Brust
Gott als Hebamme (Psalm 22, 10+11)

Es ist atemberaubend, wie umfassend und schnell Frauen in den letzten 25 Jahren – seit Mitte der siebziger Jahre, teilweise erst seit Mitte der achtziger Jahre – die von Männern geprägte Theologie und Kirche kritisiert, verändert, verworfen, gefunden, neu gestaltet haben. Sie haben in das theologische Denken Fragen eingeführt wie: „Was bedeutet das für Frauen, und was bedeutet es für Männer? Aus welcher Erfahrung von Frauen und aus welcher Erfahrung von Männern kommt diese Erkenntnis?"

Sie haben mit diesem *gender*-Blick die Bibel neu gelesen, Frauen in der Kirchengeschichte sichtbar gemacht, theologische Systeme hinterfragt, das liturgische Geschehen neu definiert und gestaltet und mit all dem neu Entdeckten auch – wie sollte es anders sein – eine neue Sprache schaffen müssen.

Diese neue Sprache, neue Worte und neue Bilder, fesseln uns am stärksten, wenn wir unser Augenmerk insbesondere auf die Gottesbilder richten.

Der Aufbruch der Frauen ist zu beschreiben als die Befreiung aus den drei Gefangenschaften: der sexuellen, wirtschaftlichen und der religiösen Kontrolle durch den Mann. Im religiösen Bereich haben Männer seit etwa 4000 Jahren die Definitionsmacht. Frauen sind jetzt aufgebrochen, um die religiöse Entfremdung abzuschütteln und die eigenen religiösen Bedürfnisse und Erfahrungen wahrzunehmen.

Andrea Schulenburg und andere haben mit verschiedenen Methoden Interviews geführt oder mit kollektiver Erinnerungsarbeit diesen Aufbruch beschrieben. Eine Frau sagt: „Meine Ohren dröhnten vom Lobpreis deiner göttlichen Männlichkeit. Meine Augen wurden blind vom Glanz deiner göttlichen Männlichkeit. Da habe ich deine Götzenbilder hinausbefördert aus meinem Inneren, allen voran den ‚Herrn der Herren' (Lumen gentium). Ich habe mich entrümpelt und bin jetzt leer und erschöpft. Lass mich schweigen, lass uns miteinander schweigen. Und du, Frau, die du den verlorenen Groschen suchst, bitte höre nicht auf zu suchen – ich werde mich finden lassen" (Andrea Schulenburg, Feministische Spiritualität. Exodus in eine befreiende Kirche? Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 96).

Wie in einer Explosion schreit die aus der Kontrolle ausgebrochene Leidenschaft für Gott hinaus: Gott, Du Freundin, Du Weberin, Du Göttin, Hüterin des Lebens, Quelle der Kraft …

Und ein Ende der Entdeckung neuer frauengerechter Gottesbilder ist noch lange nicht in Sicht, denn diese Befreiung schlägt sich nieder in neuen Gebeten, Glaubensbekenntnissen, Liedern, Bildern.

Hier soll nun die gewonnene Kreativität in Bezug auf die Gottesbilder gewürdigt werden. Dabei gehen wir folgende Schritte:

- Wir verpflichten uns zur Unterscheidung zwischen der Gottheit selbst und den Bildern, die wir uns von ihr machen.
- Wir fordern den Reichtum der Gottesbilder.
- Wir fragen allgemein, welche Lebenserfahrungen denn symbolwürdig seien.
- Wir gehen durch den Feuer-Bach der Religionskritik.
- Wir benennen Lebenserfahrungen von Frauen als symbolwürdig.
- Wir prüfen die neuen Gottesbilder anhand der gewonnenen Kriterien.
- Wir verifizieren das Gesagte an Beispielen von Gottespoesie heute.

Die Unterscheidung von Gott und Gottesbild hat Paul Tillich so beschrieben: Gott ist das Sein-Selbst, der letzte Seinsgrund. Um mit ihm in Beziehung zu treten, bedürfen wir der Symbole. Nur diese eröffnen die Wirklichkeitsschicht des Religiösen.

Aber das Symbol repräsentiert lediglich das, wofür es steht, es ist es nicht selbst. Die Symbole können geboren werden, wenn eine Gruppe von Menschen sie akzeptieren, und sie sterben in dem Augenblick, in dem die innere Beziehung zu dem Symbol aufhört. Das, was sie repräsentieren, aber bleibt.

Symbole haben die Aufgabe, „auf die Frage zu antworten, die in der Existenz des Menschen beschlossen liegt." (Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit. 1962, 19) Trotz dieser systematischen Kritik an der Vergötzung von Symbolen, gab es für Tillich noch keine Zweifel an der androzentrischen Einseitigkeit der Gottesbilder. Ungeachtet dessen übernehme ich hier seine Kriterien auch für die weiblichen Gottesbilder.

Ein Blick auf die Gottesnamen in der Hebräischen Bibel führt uns ebenfalls zu der Erkenntnis, dass wir unterscheiden müssen zwischen Gott selbst und den Bildern von Gott. So fordert das zweite Gebot: „Du sollst dir kein Bildnis machen noch irgend ein Gleichnis!" und wir ergänzen: um es anzubeten statt Gott selbst. Es ist erstaunlich, dass dieses Gebot von männlichen Theologen nie auf ihr einseitig männliches Gottesbild angewendet wurde.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Gottesname, den Hagar, die erste Theologin der jüdisch-christlich-islamischen Tradition, auf Grund einer Gottesbegegnung an einer Oase der Gottheit gibt: Du bist EL ROI – Gott, der/die mich sieht" (1 Mose 16,13–14). Diese Epiphanie geschah am „Brunnen der lebendigen Gottheit" BEER LAHAI ROI. Hier wird die Gottheit beschrieben mit dem, was sie ist und tut: lebendig, sehend. Hagar entwirft kein männlich fixiertes Gottesbild.

Das gleiche trifft auf die bekannte Selbstvorstellung Gottes zu: JHWH – der Gottesname, den Moses aus dem brennenden Dornbusch erfährt, ist ebenso bildlos, mit Tillich zu sprechen: der Seinsgrund, nicht ein Symbol.

Helen Schüngel-Straumann hat in ihrem Buch mit dem programmatischen Titel „Gott bin ich, und nicht Mann" (Mainz 1996) dies so beschrieben:

„Gott gibt eine recht geheimnisvolle Antwort: „Ich bin da, so wie ich da sein werde!" (Ex 3,14). Damit liegt ein Wortspiel mit den vier Konsonanten (JHWH) vor, aus denen der Gottesname besteht, und zwar mit dem Verb *hjh* (sein, werden, wirksam sein) in der ersten Person. Es handelt sich um ein Verb der Bewegung, und es wird hier verwendet, um das Dynamische an diesem Gott auszudrücken. Die Übersetzung des Satzes *ähjäh ascher ähjäh* mit „Ich bin, der ich bin", wie er sich in vielen Bibeln findet, ist viel zu statisch gedacht und entstammt der griechischen Übersetzung des Ersten Testaments, die Ex 3,14 mit *ego eimi ho oon* (Ich bin der Seiende) übersetzt hat (95).

Der Gottesname sagt das aus, was eine Mutter einem Kind sagt, wenn es Angst hat: „Ich bin doch da!".

Die spätere Übersetzung des Namens JHWH mit dem griechischen *kyrios* und dem deutschen HERR hat einem einseitig männlichen Gottesbild und die Identifizierung von Gottheit und Gottesbild etabliert. Dies ist heute nicht mehr hinnehmbar.

Wenn wir es vermeiden wollen, ein Gottesbild – sei es ein männliches oder weibliches – absolut zu nehmen, um es statt der Gottheit zu verehren, dann *müssen wir einen großen Reichtum von vielen untereinander austauschbaren Gottesbildern fordern.*

Monika Jakobs fasst dies in ihrem Buch „Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Die Gottesfrage in der feministischen Theologie" (Münster 1993) so zusammen: „Es muss immer wieder klar werden, dass Gottesbilder keine Abbilder sind, sondern metaphorisches Sprechen. Sie sind, ausgehend von einer Hermeneutik des Verdachts, immer einem Ideologieverdacht zu unterstellen. Deshalb muss ein Reichtum von Gottesbildern entwickelt werden. Diese sollen erfahrungsbezogen sein und auf die religiöse Utopie, das Reich Gottes ausgerichtet sein. Gottesbilder sind keine dogmatischen Wahrheiten, sondern ergeben sich aus den praktischen Lebensvollzügen und ihrer Deutung und aus der Antwort, die Menschen auf die Sinnfrage geben können. Deshalb können unterdrückende, in die Enge führende Gottesbilder verworfen und durch neue ersetzt werden" (182).

Gisela Matthiae ist in ihrem Buch „Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen" (Stuttgart – Berlin – Köln 1999) einen anderen Weg gegangen, um Raum zu schaffen für das Experimentieren mit neuen Gottesbildern. Sie schreibt: „Der Gottesbegriff ist aus der Geschlechtsspezifik zu lösen, ohne dass er erneut zu bestimmten Zwecken vereinnahmt werden darf" (20). In dem Bild der Clownin findet Matthiae ein Modell, das „die Durchbrechung herrschender Diskurse auf allen Ebenen darstellt." Die Clownin relativiert alle Gottesbilder und befreit Menschen aus Rollenzwängen: „Du bist ungeschickt, aber siehe, ich bin noch viel ungeschickter!" Die Clownin verkörpert den Möglichkeitsraum Gottes, weil sie „eine andere als die jeweils erfahrene Wirklichkeit ahnt und erhofft" (304).

Die amerikanische Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza verwendet in ihrem Buch „Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie" (Gütersloh 1997) den Ausdruck Gott. Sie will damit ebenfalls im Sprachraum des Nichtsymbolischen bleiben, um nicht der Verwechslung Gottes mit hierarchischen Gottesbildern Vorschub zu leisten.

Wir gehen zurück zu unserer Fragestellung: Welchen Wandel der Gottesbilder hat der Aufbruch der Frauen mit sich gebracht? Wir wenden uns nun der folgenden Frage zu:

Welche Lebenserfahrungen sind symbolwürdig für das Göttliche?

In der bisher ausschließlich von Männern definierten Theologie finden wir Bilder aus der Berufs- und Lebenswelt des Mannes: Herr der Heerscharen, Hirte, Richter, Schöpfer, Vater, Weinbergbesitzer, Bauer …

Die großen theologischen Entwürfe des Abendlandes von Thomas von Aquin über die altprotestantische Dogmatik und Schleiermacher bis hin zu Tillich beschreiben Gott als allwissend, allmächtig, allgegenwärtig, ewig. Er regiert als Schöpfer und Erhalter, er sendet seinen geliebten Sohn. Als Richter straft er oder rechtfertigt, er sitzt auf seinem Thron im Himmel …

Ludwig Feuerbach hatte diese christlichen Grunddogmen als Projektionen der Menschen an den Himmel erkannt, Menschen – und hier ist vom heutigen Standpunkt aus zu ergänzen: Männer – erfüllen sich ihre Herzenswünsche, nämlich ewig, selig, glücklich, unsterblich zu sein, indem sie sie zu kirchlichen Dogmen erheben, an den Himmel projizieren und sie anbeten. Mit dieser Abspaltung eines Teiles ihrer selbst entfremden sie sich nun aber auch von sich selbst.

Entsprechend seiner Zeit hatte Feuerbach die *gender*-spezifische Fragestellung natürlich nicht im Blick. Wir fragen deshalb: Wären diese genannten Herzenswünsche auch die Herzenswünsche von Frauen gewesen, wenn sie denn sich am Diskurs hätten beteiligen dürfen? Wären Herzenswünsche von Frauen nicht ganz andere gewesen: gute Ausbildung, gesunde Kinder, trockene Wohnungen, gewaltfreie Ehemänner…? Und trifft Feuerbachs Kritik auch auf die neuen Gottesbilder zu, mit denen Frauen zu experimentieren beginnen? Diese Fragen müssen uns noch beschäftigen, wenn wir die neuen weiblichen Gottesbilder betrachten.

Doch zurück zu der Frage: Welche Lebenserfahrungen sind symbolwürdig?

Frauen mahnen an, den Satz des priesterschriftlichen Schöpfungsliedes ernst zu nehmen: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn. Er schuf ihn als Mann und Frau (1 Mose 1,28). Die Wirkungsgeschichte dieses Textes ist bisher verblüffend gering, stattdessen ist im Anschluss an den jahwistischen Schöpfungsbericht das Bild der Frau als „Gehilfin" des Mannes dominant. So konnte es zu der verheerenden frauenfeindlichen Tradition kommen, die in der Diskussionsfrage gipfelt: „Ob die Weiber Menschen seyn oder nicht?" (Elisabeth Gössmann, Archiv

für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung Band 4, München 1988) und Frauenleben reduziert auf den „Dienstleib", d. h. Tätigkeiten mit sozialen und hauswirtschaftlichen Aufgaben im 19. Jahrhundert. Frauen sind nur teilweise Gottes Ebenbild. Aufgrund der fehlenden Gleichwertigkeit von Frauen in Kirche, Theologie und Gesellschaft konnte auch keine Gleichwertigkeit in den Gottesbildern entwickelt werden. So kam es zwangsläufig zur Überbetonung des Männlichen in Gott, ja zur Vergöttlichung des Männlichen. Es muss also die Gottebenbildlichkeit der Frau heute eigens angefordert werden. Daraus ergibt sich: Lebenserfahrungen von Frauen sind symbolwürdig!

Wo finden wir Symbole für das Göttliche aus der weiblichen Lebenswirklichkeit?

Zunächst wenden wir uns den biblischen Wurzeln zu. Am Anfang unserer Ausführungen steht das Zitat aus Psalm 22, dessen Anfang „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" wir aus den Worten Jesu am Kreuz kennen. In den folgenden Versen, die das „Bekenntnis der Zuversicht" darstellen, betet der Psalmist/die Psalmistin mit einem Bild aus dem Tätigkeitsbereich einer Hebamme: Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen und mich an meiner Mutter Brust gelegt. Die Kommentare zu dieser Stelle sind ein Anschauungsbeispiel dafür, wie Männer auf Grund ihres Frauenbildes blind sind für das weibliche Gottesbild, das hier zu uns spricht. Kein Ausleger hat das Bild der Hebamme – bis auf den neusten Kommentar von Echter – überhaupt erkannt!!

Weitere weibliche Gottesbilder hat Virginia R. Mollenkott in ihrem Buch „Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel" (München 1985) aus ihrer Unsichtbarkeit ans Licht geholt. Einige Beispiele mögen genannt werden:

Die Gottheit als gebärende Frau Jes 42,14, Gott als stillende Mutter Jes 49,15, als Geburtshelferin Ps 22,10–11, Bärenmutter Hosea 13,7–8, Haushälterin Ps 123, 2b, Geliebte d.h. nichthierarchische Partnerschaft Röm 8,35–39: nichts kann uns scheiden von Gottes Liebe, die Bäckerin Mt 13,33, Adlermutter (5 Mose 32,11–12), der Gott der Noomi – Gott Schaddai, das übersetzt werden kann mit Brüsten, u. a.

Im Gleichnis vom verlorenen Groschen (Lk 15, 8–9) und seiner Anwendung Vers 10 beschreibt Jesus Gottes Handeln im Bild einer Frau, die von 10 Groschen einen verliert – wie Luise Schottroff (Lydias ungeduldige

Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994) nachrechnet ist das ein Teil ihrer Existenzgrundlage – und sich auf die Suche nach ihm macht, nicht aufgibt und schließlich, als sie ihn gefunden hat, ruft: „Nachbarinnen, Freundinnen, freut euch mit mir, denn ich habe gefunden, was ich verloren hatte!" In der von Lukas gegebenen Anwendung zum Gleichnis vom verlorenen Groschen heißt es: „Also wird Freude bei den Engeln sein über einen Sünder, der Buße tut." Diese Anwendung passt nicht, denn der Groschen tut nicht Buße. Sie zeigt aber die Möglichkeit, dass Engel – die Boten Gottes – und damit das Göttliche im Bild einer fröhlich feiernden Frauengruppe denkbar waren. Luise Schottroff resümiert: „Die lachende Frauengruppe am Schluss des Gleichnisses wird nicht mit Weibergeschwätz assoziiert, sondern mit dem Glück der Engel im Himmel" (151).

Es gehört in die Tradition der Frauendiskriminierung, dass dieser Text – ebenso wie die Hagartexte – nicht in die Perikopenordnung für die gottesdienstlichen Lesungen und Predigttexte aufgenommen wurde. Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und verlorenen Sohn waren in der ausschließlich von Männern definierten Traditionsgeschichte vorrangig.

Der Aufbruch der Frauen hat nun aber auch ein besonderes und hervorragendes weibliches Gottesbild aus der Vergessenheit und Unsichtbarkeit befreit: Die Weisheit, die Sophia, die Chochma. Allein die Lektüre des zentralen Textes im Ersten Testament ist ein Ereignis, das die Würde und Gottebenbildlichkeit von Frauen wieder herstellen kann:

> Die Weisheit stellt sich vor:
> Gott schuf mich, seines Waltens Erstling,
> als Anfang seiner Werke, vorlängst.
> Von Ewigkeit her bin ich gebildet,
> vor Anbeginn, vor dem Ursprung der Welt.
> Doch ehe die Meere waren, ward ich geboren,
> noch vor den Quellen, reich an Wasser.
> Bevor die Berge eingesenkt wurden,
> vor den Hügeln ward ich geboren,
> und die Fluren und die ersten Schollen des Erdreichs.
> Als er den Himmel baute, war ich dabei,
> als er das Gewölbe absteckte über der Urflut,
> als er die Wolken droben befestigte
> und die Quellen der Urflut stark machte,
> als er dem Meer seine Schranken setzte,
> dass die Wasser seinem Befehle gehorchten,
> als er die Grundfesten der Erde legte,

da war ich sein Liebling (andere Übersetzungen: Künstlerin)
ihm zur Seite,
war lauter Entzücken Tag für Tag
und spielte auf seinem Erdenrund
und hatte mein Ergötzen an den Menschenkindern.
(Sprüche 8,22–31)

Hiob 28, Jesus Sirach 24 und Weisheit Salomos 8 sind weitere Texte der Selbstdarstellung der Weisheit und der Antwort von Menschen auf sie. Sie schildern die lebendige Beziehung zu ihr, doch auch ihren Rückzug, wenn sie nicht aufgenommen wird. Verknüpft mit dem ursprünglich weiblichen Wort für den Geist, nämlich hebräisch *ruach*, wird hier ein Raum geöffnet für den Reichtum von Gottesbildern, der Frauenleben voll akzeptiert.

Lebenserfahrungen von Frauen sind symbolwürdig für das Göttliche!

In der Kirchengeschichte haben Frauen trotz des aus 1 Tim 2,12 „Einer Frau gestatte ich nicht, dass sie lehre." abgeleiteten Verbotes theologisch gearbeitet, jedoch wegen der Gefahr für Leib und Leben nicht in theologischen Büchern, sondern in Bildern, Visionen, die als Privatoffenbarungen gelten mussten. So hat Hildegard von Bingen in ihren Visionen Frauengestalten als Bildträgerinnen von Glaubenserfahrungen verwendet: Aus dem ersten Visionsbuch SCIVIAS sei genannt: Der Geist Gottes berührt das Embryo im Mutterleib, Mutter Zion rettet die von Peinigern verfolgte Tochter, die Kirche ist eine Frau, in deren Unterleib die Menschen wiedergeboren werden, die aber auch in ihrem Unterleib das Böse als Verwundung erfährt. Im zweiten Visionsbuch „Welt und Mensch" erscheint die Weisheit als eine Frau, die im gewaltigen Geschehen der Geschichte der ruhende Pol bleibt. (Hanna Strack, Frauen in den Visionen Hildegards von Bingen, Pinnow/Schwerin 1998).

Welche Kriterien müssen auf diese Gottesbilder angewendet werden?

Frauen sind heute auf der Suche nach Gottesbildern, die für sie lebendig sind, weil sie ihre Lebenswirklichkeit widerspiegeln. Sie prüfen und verwerfen, sie schaffen neue Namen.

Die theologischen Kriterien hatten wir genannt: Die strenge Unterscheidung von Gott als dem Grund des Seins und den Gottesbildern, die nicht verehrt werden dürfen (Tillich). Die Gottesbilder sollen nicht erfüllte Herzenswünsche sein, die an den Himmel projiziert werden und zur Entfremdung der Frauen von sich selbst führen (Feuerbach).

Danach ergeben sich folgende Leitgedanken:

1. Lebenserfahrungen von Frauen sind symbolwürdig, wie z. B.: Mutter, Freundin, Hebamme, Bäckerin. Es ist darauf zu achten, dass familiäre Rollenzwänge nicht festgehalten werden!
2. Frauen in allen Lebensformen sollen das Bild akzeptieren können, auch Lesben, auch Frauen, die traumatisierende Gewalterfahrung haben, ebenso Frauen mit Behinderungen.
3. Die Gottesbilder sollen wirken: befreiend, stärkend, ermutigend, in Übergängen begleitend, lebendig, verbindend, vernetzend, nicht Gehorsam heischend, nicht mit Schuld und Sünde beladend, sondern heilend und zum Kampf gegen Ungerechtigkeit auffordernd.
4. In den Bildern soll eine Gottheit beschrieben werden, die nicht hierarchisch agiert, sondern in Beziehung lebt, die sich ereignet, und die nicht statisch ist. „Eine leidenschaftlich Hörende, hearing to speech", so benennt Nelle Morton die Gottheit, zitiert nach: Hildegunde Keul, Menschwerden durch Berührung. Bettina Brentano-Arnim als Wegbereiterin für eine Feministische Theologie (Frankfurt 1993, 316ff). Gottesbilder sollen die Lebendigkeit aller Wesen im Blick haben. So schreibt Ivone Gebara in ihrem Buch „Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren" (Freiburg – Basel – Wien 2000) in dem Kapitel „Gott im Geflecht des Lebens" (196 ff): „Wir sind also angehalten, eine plurale Rede von Gott oder von dem Geheimnis, das unser Leben bestimmt, zu entwickeln. Aus diesem Grund schlage ich den Ausdruck ‚Zoe-Diversität Gottes' vor. … Sie erkennt den Wert eines jeden Wesen außerhalb der starren Hierarchien an und betont dabei nicht die vorgebliche Überlegenheit der einen über die anderen."

Wenden wir uns jetzt den Texten selbst zu. *Welche Texte von Gottespoetinnen gibt es?*

Zunächst soll hier die Erneuerte Agende erwähnt werden. Sie ist in dem hier zu beschreibenden Zeitraum entstanden und hat in ihrer zweiten Phase nach der Entwurfsphase auch – zum ersten Mal in der Liturgiegeschichte, aber nicht aus Einsicht der Männer, sondern auf Drängen der Frauen – Frauen mit einbezogen und eine integrative Sprache gefordert. In Bezug auf die Inhalte der Gebetsanliegen finden wir tatsächlich Frauenerfahrungen vor. Weibliche Gottesbilder sind in der Erneuerten Agende jedoch nicht zu finden: Die verwendeten Bilder für Gott verharren in den traditionellen männlichen Lebensbereichen: Vater, Herr, Schöpfer, Ewiger, All-

mächtiger. Die Diskussionen über nichttraditionelle Gottesbilder in den Gruppen, die die Texte auswählten, zeigen, wie schwer es fällt, den Reichtum der Gottesbilder überhaupt nur zu wünschen.

Teresa Berger fordert in ihrem Buch „Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie" (Würzburg 1999) im Blick auf die Erneuerte Agende: „Es bleibt zu hoffen, dass in Zukunft die Vielfalt und der Reichtum schon bestehender frauengerechter Eucharistiegebete in den Kirchen, ja auch unter den Frauen der eigenen Kirche entschiedener rezipiert werden. Ich erinnere in diesem Zusammenhang nur an den von evangelischen Frauen herausgegebenen Band gottesdienstlicher Texte *Du Gott, Freundin der Menschen*, der auch eine Anzahl von Eucharistiegebeten bzw. Elemente von Eucharistiegebeten enthält" (144).

Hier irrt Teresa Berger allerdings. Außer im Titel findet sich im Buch „Gott, Freundin der Menschen. Neue Texte und Lieder für Andacht und Gottesdienst" (hg. von Heidi Rosenstock und Hanne Köhler, Stuttgart 1991) keine Verwendung weiblicher Gottesbilder. Das Buch verzichtet auf neue Namen für Gott, beschreibt aber Gott in seinen/ihren Taten, z. B:

„Ich glaube an Gott,
die Kraft, die uns in die Schöpfung ruft (97)
Gott,
du liebst uns
wie ein Vater,
du sorgst dich um uns
wie eine Mutter." (91)

Ein Schlüsseltext für den Aufbruch der Frauen in der Frage der Gottesbilder ist die Stelle in dem Roman „Die Farbe Lila" von Alice Walker. Shug sagt zu Celie: „Sieht nich wie irgendwa aus. Is doch kein Kino. Es is nix, was du von was anderm getrennt ankucken kannst, einschließlich dir selbst. Ich glaub, Gott is alles... Alles was is oder gewesen is oder sein wird. Und wenn du das spürst und froh bist, dass dus spürst, dann hast dus gefunden... Mein erster Schritt von dem alten weißen Mann weg waren die Bäume. Dann die Luft. Dann die Vögel. Dann andre Leute. Aber an einem Tag, wie ich ganz still dagesessen bin und mich gefühlt hab wie ein Kind ohne Mutter, und das war ich ja, da kam es mir: so ein Gefühl, dass ich ein Teil von allem bin, nich abgetrennt" (rororo 1985, 140).

Frauen in Amerika haben schon in den frühen achtziger Jahren mit der neuen Bildersprache begonnen. So dichtet z. B. Eleanor Walker:

„Gott, Bäckerin
ich bin dein lebendiges Brot.
Starke, braune Bäckerin Gott,
ich bin dein schwacher, weicher und geformter Laib.
Ich bin dein Brot, das geht, gut geknetet
von göttlichen, knotigen
Knöcheln, von deinen warmen Erd-Händen.
Ich bin gut geknetetes Brot."

(in: Image-Breaking/Image-Builing: Bakerwomen God, übersetzt bei Virginia R. Mollenkott, a.a.O., 85)

Die Theologin aus Guatemala, Julia Esquivel, deren Texte 1985 im Jugenddienst Verlag in Übersetzung unter dem Titel „Paradies und Babylon. Guatemaltekische Visionen" erschienen sind, benutzt das Gottesbild „Alte Weberin" in dem Text „Indianische Weberei" (71f).

„Wenn ich hinaufsteige
zum Haus der alten Weberin
betrachte ich voll Staunen
was ihrem Geist entspringt:
tausend verschiedene Muster nebeneinander ...
Die Farben ihrer Webfäden
sind klar:
Blut,
Schweiß,
Ausdauer,
Tränen,
Kampf,
Hoffnung ....
Jeden Morgen
sehe ich ihre geschickten Finger
die Fäden aussuchen ..."

Die Lyrikerin Christa Peikert-Flaspöhler erfindet 1989 das Gottesbild: Schöpferin Liebe. Sie schreibt im Vorwort zu ihrem Buch „Du träumst in mir, mein Gott. Frauen beten" (Limburg, ^{2}1990): „Je mehr wir Frauen uns der Würde und des Wertes als Person bewusst wurden und werden, erleiden wir den Mangel des zu Unrecht halbierten Gottesbildes." (5)

„Psalm 23
Du bist meine Hirtin, Schöpferin Liebe,
du nimmst mich zärtlich an deine Brust
in meinem Hunger nach Wärme und Nähe ..." (89)

Seit 1992 erscheinen im FrauenKirchenKalender Gebete und Segenstexte von Frauen. Einige Beispiel seien hier zitiert jeweils mit Angabe des Kalenderjahres:

„Ich glaube an Gott,
der du uns Vater und die du uns Mutter bist.
Dir zum Ebenbild hast du uns erschaffen,
damit wir die Fülle des Lebens in uns entdecken …"
(Christa Spilling-Nöker, 1993)

„Gott lass mich ruhen in deinem Mutterschoß,
bis ein neuer Tag erwacht" *(Hanna Strack, 1995)*

„Du treuer Gott und Vater gestern
Heute
du mein lila Ton
Vielstimmig klingt dein Name
Dich ausbreiten mit allen Sinnen
Mutter dich nennen
Geliebter und Stern …" *(Gertrud Hanefeld, 1995)*

„… Und sieh: Mit hellem Strahlen
leuchtet das Antlitz Gottes
vom anderen Ufer!
Lauf in die offenen Arme
der liebenden Mutter!" *(Hanna Strack, 1996)*

„Im Namen der Lebenskraft
die mich geschaffen hat
im Namen der großen Liebe
die mich durch diesen Körper beschenkt hat …"
(Brigitte Enzner-Probst, 1996)

„Gott – wie eine Hebamme
hast du uns ans Licht geholt,
wie eine Hebamme
hast du uns an die Mutterbrust gelegt,
wie eine Hebamme hast du uns ins Leben begleitet …"
(Hanna Strack, 1997)

„… Entdecke der Welt wieder den Himmel
deiner weiblichen Prägung …
Hebe deine göttliche Gestalt ins Licht,
zeige dich, Gott, unsere Frau!" *(Heide Wunderer, 1997)*

„... Du, unser Gott,
Erdreich der Liebe
und weiter Himmel der Hoffnung über uns."
(Brigitte Enzner-Probst, 1998)

„... Wie ein Küken möchte ich sein das du aufsammelst Gott
und fütterst mit Geschichten und Liedern
Geschichten in denen du die Stärkere bist
und die Treueste für alle die dich lieben" *(Carola Moosbach, 1999)*

„Gott, unsere Frau,
setze die Verwandlung fort,
die an diesem Grab begonnen hat ..." *(Heide Wunderer, 1999)*

„... erlöse uns von den Bildern, die uns einsperren:
von der bürgerlichen Ehefrau
von der perfekten Hausfrau
von der köstlichen kleinen Frau für gewisse Stunden ..."
(aus Lateinamerika, 2000)

„Geist, Fülle des Lebens,
die du über den Wassern schwebtest vor aller Zeit.
Geist, Fülle des Lebens,
die du Menschen stärkst zu allen Zeiten ..." *(Irene Löffler, 2000)*

„... denn schön bin ich in den Augen Gottes, die mich werden ließ,
eine wunderbare Gestalt gab sie mir ..." *(Christel Hildebrand, 2000)*

„Mutter des Segens,
Weltfrau, die in der Höhle hockt
Über dem Chaos das Leben
Ausbrütend
Bring auch mich zum Leben
Im Gewirbel des Tages
Zur Nachtseite hin
Frucht
Segne meine Welt
Segensmutter" *(Brigitte Enzner-Probst, 2001)*

„Du bist schön meine Freundin
Gott, meine Geliebte
Schön bist du
Im Gewand des lichtblauen Julihimmels ..." (Dies.)

Für Frauen mit traumatischen Gewalt- und Missbrauchserfahrungen ist es überlebenswichtig, Gottesbilder zu wählen, die nicht männlich sind, die kein Machtgefälle, keine Gehorsamsbeziehung zum Ausdruck bringen. So hat Carola Moosbach in ihrem ersten Buch: „Gottflamme Du Schöne. Lob- und Klagegebete" (Gütersloh 1998), Bilder geschaffen wie:

Gott, Du furchtlose Wahrsagerin,
Du allstarke Mitträgerin,
Du zärtliche Mutmacherin (64),
tiefes Wasser, starke Löwin, treue Freundin (70)
und in ihrem zweiten Buch „Lobet die Eine. Schweige- und Schreigebete" (Mainz 2000)

„Allknüpferin,
Komm nah hilf mir glauben Du Allknüpferin
dass Du mich brauchst und gewollt hast vermisst
und mich hörst auch schon damals
Komm nah hilf mir sprechen Du Allbergende
Verbindung wird aufgenommen" (65).

Ganz neu erschienen ist eine Sammlung von Gebeten von Julia Strecker: „Der Sehnsucht Sprache geben. Liturgische Texte für den Gottesdienst" (Gütersloh 2000).

„Nein du bist kein herrscher
und auch keine herrin
und gerade deshalb ist dein name ganz wundervoll
ob ich dich nun gott oder sophia
freund oder freundin nenne." (19)
Oder:
„Wir hören dich sprudeln
gott
du quelle des lebens ..."(80)

Eine Bestätigung für die Suche und das Finden von weiblichen Gottesbildern ist es immer wieder, wenn wir die weibliche Gestaltung des Unbewussten in den archäologischen Befunden anschauen, wie Erich Neumann sie dank der Sammlung von Frau Fröbe-Kapteyn im Eranos-Archiv in Ascona in seinem Buch „Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewussten" (Olten 1974) dargestellt hat. Es sind die Erfahrungen von Geborenwerden, Sichwandeln und Sterben, die in weiblichen Symbolen Ausdruck finden. Und es sind die Symbole des

weiblichen Körpers – Gefäß, Brust –, die die Grundmuster für Bilder des Göttlichen bilden.

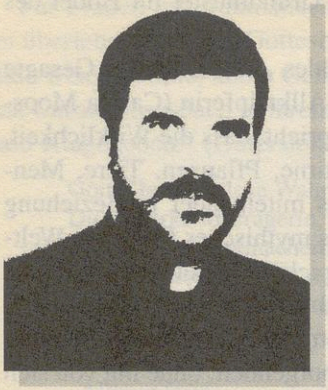
Am Schluss soll am Beispiel des Gottesbildes „Weberin" das Gesagte zusammengefasst werden: Die Weberin oder Allknüpferin (Carola Moosbach), ein Gottesbild, das der Erkenntnis entspricht, dass die Wirklichkeit, der Makro- und der Mikrokosmos, die Gestirne, Pflanzen, Tiere, Menschen, Stein und Luft und Wasser, dass alles miteinander in Beziehung steht, miteinander verwoben ist. Es ist ein altes mythisches Bild vom Weltgewebe verbunden mit den Bildern vom Teppich, Schleier, Weben, Spinnen, Mantel. Es vermittelt Geborgenheit und Lebendigkeit. Dieses Bild hält auch der Kritik stand: Es verweist auf Gott, den Grund des Seins (Tillich), es gibt dem Menschen einen Ort der Geborgenheit, ohne ihn von sich selbst zu entfremden. Es ist ein Bild, das aus der Tätigkeit von Frauen entnommen ist, es schließt alle Menschen gleichwertig mit ein und stellt Gott vor in Beziehung, nicht hierarchisch und frei von Gewalt. Marie Luise Kaschnitz hat in dem Gedicht „Der Teppich des Lebens" diese Symbolik verwendet:

„... Der Faden, überall zum Kreuz gespannt,
Birgt ein Geheimnis, das mich oft bewegt.
Denn einer Masche gleich in den Geweben
Scheint unser Leben zwischen tausend Leben."
(Gesammelte Werke, Band 5, Frankfurt am Main 1985, 80)

Der Aufbruch der Frauen und der daraus folgende Wandel der Gottesbilder zu einer Vielzahl von Bildern für die Gottheit, die nicht in Bildern zu fassen ist, dieser Aufbruch birgt die Gefahr in sich, dass die Überbewertung des Weiblichen ebenso wie die Überbewertung des Männlichen Platz greift. Deshalb bin ich am Anfang meiner Ausführungen auf die kritischen Fragen von Tillich und Feuerbach eingegangen.

Sicher werden weder dieses Bild der Weberin noch ein anderes weibliches Gottesbild schon eine Akzeptanz erfahren, Symbole können nicht in wenigen Jahren an Festigkeit gewinnen.

Neue Gottesbilder aus der Lebenswirklichkeit von Frauen werden geschaffen, angenommen, diskutiert, verworfen oder gewinnen an Kraft. Auf jeden Fall kann so der Vogel des Glaubens „mit beiden Flügeln fliegen".



Gott beim Namen nennen

Eine orthodoxe Sicht

VON EMMANUEL CLAPSIS

Heutzutage sehen sich gewisse fundamentale Begriffe des traditionellen christlichen Glaubens herausgefordert, und die Sprache, einschließlich des Gebrauchs von Namen, ist zu einem der am meisten kontroversen Probleme geworden. Besonders die feministische Theologie hat sich eine „neue Namensgebung" des Selbst, der Welt und folgerichtig dann auch der ganzen christlichen Tradition als Aufgabe gestellt. Das folgende Zitat von Carol Christ und Judith Plaskow ist eine ausgezeichnete Zusammenfassung der feministischen Sprachkritik und ihrer Akzentsetzung auf eine neue Namensgebung:

Es hat mit Namensgebung zu tun, wenn Menschen von der Kindheit zum Erwachsenenalter fortschreiten und dabei lernen, ihre Umwelt zu verstehen und zu gestalten. Unter dem Patriarchat haben sich die Männer das Recht zur Namensgebung vorbehalten, indem sie die Frauen in einem Zustand intellektueller und spiritueller Abhängigkeit halten ... Wenn Frauen anfangen, für sich selbst die Welt zu benennen, werden sie die Ordnung stören, die durch die ganze Geschichte hindurch für selbstverständlich gehalten wurde. Sie werden sich selbst und die Welt in ein neues Sein rufen. Namensgebung nach weiblicher Erfahrung wird so zum Modell nicht nur für persönliche Befreiung und persönliches Wachstum, sondern auch für eine feministische Transformation von Kultur und Religion.[1]

Feministische Theologinnen stellen mit Nachdruck die Frage nach der Sprache und wie sie in der christlichen Tradition gebraucht worden ist. Sie kritisieren mit Nachdruck das Bild von Gott als Vater, das ihrer Meinung nach in der jüngeren Vergangenheit von einigen verabsolutiert und von anderen als sinnlos empfunden wurde.[2]

Orthodoxe Theologen sprechen noch nicht mit *einer* Stimme, wenn sie auf solche Ansprüche zu antworten versuchen. In der Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK über „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" haben z. B. die orthodoxen Teilnehmer aus USA in ihrer Antwort zur Sprachregelung und zum Gottesbild folgendes erklärt: *„Wir würden niemals daran denken, in Frage zu stellen, dass Gott der Vater ist und könnten Gott niemals als Mutter begreifen. Christus nannte Gott Vater: wenn wir an Christus glauben, können wir hier keinen Kompromiss schließen."*[3] Andererseits erklärten die Orthodoxen aus Frankreich: *„Die wahre Begegnung mit Gott findet jenseits aller Bilder und aller Worte statt – in der Stille, die nicht sprachlos ist. Dieser Apophatismus, der den orthodoxen Glauben durchzieht, vermeidet die Falle eines einseitig maskulinen Gottesbildes. Orthodoxe Ikonographie stellt Gott nie als Vater dar. Die göttliche Vaterschaft würde nie durch ein geschlechtlich festgelegtes Bild dargestellt werden. Der himmlische Vater sollte nicht als ein bärtiger Patriarch vorgestellt werden."*[4]

Solche Herausforderungen zwingen uns, das Wesen, die Funktion und die Bedeutung religiöser Sprache und Namensgebung in der patristischen Literatur sorgfältig zu untersuchen, in der Hoffnung, dass dies uns helfen wird, ein zeitgenössisches orthodoxes Paradigma für die orthodoxe Einstellung und eine Antwort auf dieses wichtige Problem zu finden.[5]

Das Wesen der Sprache

Menschliche Sprache ist – nach den kappadozischen Vätern – die Erfindung des menschlichen Intellekts. Sie betonten, dass Gott die Welt und die Menschheit schuf und dass die Menschen dann den Objekten der Welt Namen gaben, die ihr Verhältnis zu dieser geschaffenen Welt widerspiegelten.[6] Nachdem die menschliche Natur von Gott die Fähigkeit bekommen hatte, zu sprechen, sich zu artikulieren und ihrem Willen durch die Stimme Ausdruck zu geben, gab sie den Dingen unterschiedliche Namen durch Variierung der stimmlichen Klänge: und diese Klänge sind die Verben und Substantive, die wir gebrauchen und durch die wir die Bedeutung der Dinge anzeigen. Das bedeutet: Während Gott die Substanz aller Dinge geschaffen hat, haben die menschlichen Wesen diesen Dingen Namen gegeben, die die Art der menschlichen Beziehungen zu Gottes Schöpfung widerspiegeln.

Die Benennung der Welt durch menschliche Vernunft und Sprache strukturiert im Gedächtnis jeder menschlichen Person die Erfahrung, das Verstehen und die Informationen, die sie erwirbt und die konstitutiv sind für ihr Verstehen der Wirklichkeit. Namen stellen uns eine Beschreibung der existierenden Dinge zur Verfügung, so dass wir sie voneinander unterscheiden, zu ihnen in Beziehung treten und von ihrer Existenz „wissen" können.

Die intellektuelle Fähigkeit, wie sie ursprünglich von Gott geschaffen ist, handelt ... selbstständig, wenn sie auf die Realitäten ausschaut, und damit es keine Verwirrung in ihrer Erkenntnis gibt, heftet sie eine verbale Notierung wie einen Stempel an jedes einzelne verschiedene Ding, um seine Bedeutung zu kennzeichnen.[7]

Namen helfen den Menschen, ihre Ideen und ihre Wahrnehmungen der Welt miteinander zu kommunizieren. Zum Beispiel: Wenn jemand vom „Himmel" (heaven) spricht, lenkt er oder sie die Vorstellung des Hörers auf das Objekt, auf das dieser Name hinweist. So sind Objekte abgebildet im Intellekt derer, die die Benennung oder den Namen dieser Objekte hören. Aber das Wesen der meisten Dinge ist nicht einfach und kann deshalb nicht mit einem Wort umschrieben oder begriffen werden. Solche Objekte werden gemäß ihren vielfältigen Qualitäten benannt, und unser bestmögliches Verständnis von ihnen wird von der Gesamtheit dieser Qualitäten abgeleitet.[8]

Das wird jedoch schwieriger, wenn wir die Realitäten der intelligiblen Welt zu benennen versuchen, die unsere menschlichen Sinne nicht begreifen können. Nach dem heiligen Gregor von Nyssa entwickeln wir in solchen Situationen relative Ideen von den intelligiblen Realitäten – in der Hoffnung, dass die Weise, in der wir sie benennen, die genaueste Entsprechung der intelligiblen Realität selbst darstellt. Letztes Ziel ist es, das Objekt der intelligiblen Realität korrekt wahrzunehmen oder zu verstehen und seine „Idee" mit den am besten geeigneten Worten und in der genauesten Weise auszudrücken. Das heißt: Wenn immer wir versuchen, Realitäten der intelligiblen Welt zu verstehen und zu benennen, müssen wir solchen Ausdrucksformen den Vorzug geben, die „mentale Genauigkeit und korrekte verbale Äußerung" widerspiegeln. Aber diese ideale Situation ist nicht immer möglich, besonders im Hinblick auf theologische Sprache, und deshalb ist es annehmbar, wenn wir den richtigen Begriff des Göttlichen in Worten empfangen und möglicherweise ausdrücken, die zufällig nicht dem Ideal entsprechen.

Wenn immer wir nach solchen hohen und unsichtbaren Dingen trachten, die die Sinne nicht erreichen können (ich meine, nach jener göttlichen und unaussprechlichen Welt, in Bezug auf die es kühn wäre, im Denken irgendetwas zufällig begreifen zu wollen, und noch kühner, irgendeinem zufälligen Wort zuzutrauen, es könne einen Begriff von jener Wirklichkeit repräsentieren), dann, sage ich, sollten wir uns von dem bloßen Sprachklang – sei er gut oder schlecht gemäß den geistigen Fähigkeiten des Sprechers – abwenden und nach dem Gedanken (und dem allein) suchen, der hinter den Worten steht, und wir sollten prüfen, ob dieser Gedanke gesund ist oder nicht, und wir sollten die Einzelheiten der Ausdrucksformen und Namen den Künsten der Gelehrten überlassen.[9]

Gregor von Nyssa stellt also fest, dass es uns möglich ist, alles das adäquat zu beschreiben oder zu benennen, was unsere Sinne begreifen können. Aber es ist unmöglich, irgendeinen angemessenen menschlichen Begriff zu finden, um göttliche Wirklichkeit zu beschreiben, und deshalb sind wir gezwungen, viele und verschiedene Namen zu benutzen, um „unsere Mutmaßungen zu verbreiten, die in uns im Hinblick auf das Göttliche auftauchen."[10]

Sind also Namen nur willkürliche Andeutungen von Dingen, die existieren? Der heilige Gregor von Nyssa scheint zu glauben, dass Namen Worte sind, die auf das wirkliche Wesen der Dinge hinweisen, wie dieses Wesen von Menschen wahrgenommen wird. Aber die menschliche Wahrnehmung des „wirklichen Wesens der Dinge" und ihre Wiedergabe durch Namen konstituieren nicht das Wesen der Dinge, wie sie wirklich sind. Deshalb dürfen die menschlichen Worte, die unseren Begriff von einem Subjekt bezeichnen, in ihrer Substanz nicht mit diesem Ding selbst identifiziert werden. Deshalb können Namen gewechselt werden, ohne dass dadurch das Wesen dessen verändert würde, das sie bezeichnen:

Denn die Dinge bleiben in sich selbst, was sie natürlich (wesenhaft) sind, während der (menschliche) Geist, indem er sich mit existierenden Dingen beschäftigt, seine Gedanken durch Worte offenbart, die ihm zur Verfügung stehen. Und ebenso, wie das Wesen von Petrus nicht durch seinen Namenswechsel verändert wurde, so wird auch kein anderes Ding, das wir betrachten, im Prozess eines Namenswechsels verändert.[11]

Es ist klar für jedermann, dass es keinen einzigen Namen gibt, der in sich selbst irgendeine substantielle Realität hätte, sondern dass jeder Name nichts weiter als eine Erkennungsmarke ist, die irgendeiner Realität oder Idee zugeordnet ist, der jedoch aus sich selbst heraus weder als ein Faktum

noch als ein Gedanke eine Eigenexistenz besitzt.[12] Das bedeutet jedoch nicht, dass Namen willkürlich und ohne Rücksicht auf die Natur oder auf die Qualitäten der Sache vergeben oder verändert werden dürfen; im Gegenteil: Namen sollten so weit wie möglich die Natur und die Qualitäten der Dinge widerspiegeln. Und da Sprache und Namen aus ihrer Kenntnis, ihrem Verstehen und ihrer Interpretation der Welt erfunden wurden, sollte die jeweilige einheimische Umgangssprache („vernacular") das Instrument sein, mit dem die verschiedenen menschlichen Rassen die Welt benennen.

Wir bekräftigen, dass Er, der die ganze Schöpfung aus dem Nichts zum Sein brachte, der Schöpfer aller Dinge ist, die wir als substantiell existierend ansehen, aber nicht von substanzlosen Worten, die keine Existenz haben, außer im Klang der Stimme und im Lispeln der Zunge. Sondern die Dinge bekommen ihre Namen durch Zuweisung der Stimme in Konformität mit den ihnen inhärenten Naturen und Qualitäten, wobei die Namen den Dingen gemäß der Umgangssprache jeder unterschiedlichen Rasse angepasst werden.[13]

Der heilige Gregor von Nyssa erklärte, dass Gott nicht eine besondere Form der Sprache gebraucht oder heiligt. In der Tat ist sogar die biblische Sprache, die Gott im Buch Genesis zugeschrieben wird, nicht buchstäblich Gottes Sprache, sondern die des Mose, der diejenige Sprache benutzt, in der er erzogen wurde und die die Leute verstehen konnten, um so mit „Realitäten von tiefer und göttlicher Bedeutung" zu kommunizieren. Auch der heilige Paulus verstand es, seine Rede den Fähigkeiten, Gewohnheiten und Dispositionen seiner Hörer anzupassen, damit sie Gottes Liebe zu allen Menschen spüren konnten.[14] Stellt man die Geschichtlichkeit des menschlichen Verstehens und die Vielzahl von besonderen Dingen und Situationen in Rechnung, so werden die Namen, mit denen Menschen ihre Erfahrungen von der Welt und vom Leben umschreiben, bei verschiedenen Gelegenheiten und in verschiedenen Teilen der Welt unterschiedlich sein, obwohl diese Namen noch immer dieselbe Bedeutung und dasselbe Verständnis vermitteln von allem, was existiert.[15] Diese Vielfalt manifestiert genau unsere menschliche Bedingtheit, da unsere Wörter ja nicht das Subjekt selbst konstituieren, sondern es nur durch den Namen bezeichnen, den wir ihm geben. Deshalb unterscheiden sich Menschen verschiedener Sprache nicht in ihrem Wissen von den Dingen, sondern nur in den verschiedenen Namen, die sie ihnen geben: *„Während die Natur der Dinge als von Gott konstituierte dieselbe bleibt, sind die Namen, die sie bezeichnen,*

durch so viele verschiedene Sprachen geteilt, dass es nicht leicht ist, ihre Zahl einzuschätzen."[16]

Namensgebung für das Göttliche

Die Kirchenväter haben über das Problem der Namensgebung für Gott nachgedacht. Sie glaubten, dass menschliche Weisheit ohne göttliche Offenbarung und ohne die Führung des Heiligen Geistes unfähig sei, das göttliche Wesen zu verstehen, – und deshalb auch unfähig, es zu benennen. Der heilige Gregor von Nazianz spricht in seiner *Zweiten Theologischen Rede* das Problem des religiösen Wissens und der religiösen Sprache an. Indem er die Unbeschreiblichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes bekräftigt, fasst Gregor seine Position wie folgt zusammen:

Gott zu kennen, ist schwierig, von ihm zu sprechen, ist unmöglich, wie einer der griechischen Theologen lehrte, – ganz klug, wie mir scheint; denn indem er sagt, es sei schwer, scheint es, als habe er ihn erfasst, und entkommt doch einer Prüfung wegen der Unaussprechlichkeit; aber meiner Meinung nach ist es unmöglich, von Gott zu sprechen, und noch unmöglicher, ihn zu kennen. Denn was man weiß, kann irgendein Wort deutlich machen, wenn nicht angemessen, so doch wenigstens dunkel, und zwar für jeden, der nicht völlig sein Gehör verloren hat oder der geistig langsam ist. Aber es ist völlig unmöglich und unpraktizierbar, ein so großes Subjekt geistig (te dianoia) zu umfassen, – nicht nur für die Trägen mit niederen Neigungen, sondern sogar für die, die hoch streben und Gott lieben, tatsächlich für alle geschaffene Natur, weil diese Dunkelheit und diese massive Fleischlichkeit der Wahrnehmung der Wahrheit den Weg verstellt.[17]

Das christliche Verständnis von Gott, beeinflusst von Judentum und hellenistischer Philosophie, verteidigte die Andersartigkeit Gottes durch den Gebrauch apophatischer Sprache, die primär nicht erklärt, was Gott *ist*, sondern was er – im Vergleich mit geschaffenen Realitäten – *nicht* ist. Eine solche Sprache war und bleibt weiterhin ein wichtiges Korrektiv gegenüber der höchst anthropomorphen Sprache, die man in der Schrift und in der Tradition findet. Sie verstärkt den Sinn für Gottes Geheimnis. In seiner Schrift *Contra Eunomium* verficht Gregor von Nyssa, dass wegen der völligen Unähnlichkeit des unendlichen Schöpfers mit endlichen Kreaturen keine Intuition von Gottes Sein durch allein menschliche Fähigkeiten möglich ist. Er besteht darauf, dass kein rationaler menschlicher Diskurs Rechenschaft von Gott geben kann und dass keine Analyse oder Definition

eines unendlichen Wesens möglich ist. Deshalb ist die vollkommene Gotteserkenntnis logisch unmöglich. Das beruht nicht nur auf irgendeiner mangelnden Fähigkeit des menschlichen Verstandes, sondern ist ein Wesensmerkmal von Gottes Sein selbst.

Die Einfachheit des wahren Glaubens nimmt an, dass Gott ist, was er ist, nämlich unfähig, durch irgendeinen Begriff oder irgendeine Idee oder irgendeine andere unserer Wahrnehmungsmöglichkeiten begriffen zu werden, weil er jenseits der Erreichbarkeit nicht nur unserer menschlichen, sondern auch der engelhaften und aller überweltlichen Existenz bleibt, undenkbar, unaussprechlich, über jede Ausdrucksmöglichkeit in Worten erhaben, weil er nur einen Namen hat, der seine wahre Natur repräsentieren kann, nämlich der einzige Name, dass er „über alle Namen" ist.[18]

Hier verneint die apophatische Sprache die Möglichkeit religiöser Sprache und religiöser Erkenntnis. Diese Verneinung ist teils philosophisch: Es gibt keine logische Gemeinsamkeit zwischen der alltäglichen Sprache und der für das Göttliche. Aber sie ist teils auch religiös begründet: Ein Gott, der Anbetung verdient, muss jenseits der Vergleichbarkeit mit irgendetwas, das von ihm nur abgeleitet ist, stehen.

Trotz ihrer Behauptung von Gottes Unbeschreibbarkeit und Unfassbarkeit fanden die Kirchenväter eine religiöse Sprache, um das zu beschreiben, was ihrer Meinung nach eigentlich unbeschreibbar war. Der heilige Gregor von Nazianz gibt uns einen Schlüssel dafür, das zu verstehen. Er schreibt:

Das Göttliche kann nicht mit Namen versehen werden...Denn niemand hat je die ganze Luft geatmet, noch hat irgendein menschlicher Geist oder irgendeine Sprache das Sein Gottes vollkommen lokalisiert oder enthalten. Aber indem wir sein inneres Selbst von seinen äußeren Charakteristika zeichnen, können wir möglicherweise ein inadäquates, schwaches und teilweises Bild zusammenstellen. Und der beste Theologe ist nicht der, der die ganze Wahrheit kennt, denn die Kette (des Fleisches) ist unfähig, die ganze Wahrheit zu empfangen; sondern der (ist der beste Theologe), der das beste Bild schafft, der mehr vom Bild oder vom Schatten der Wahrheit zusammenstellt, oder wie immer wir das nennen sollen.[19]

Göttliche Offenbarung und Gnade machen religiöse Erkenntnis und Sprache möglich. Das macht folgerichtig die schriftgemäßen Namen Gottes grundlegend für die Art und Weise, wie Christen das Göttliche benannt haben. Dionysios Areopagita erklärt in seinem Traktat *Über die Göttlichen Namen*:

Wenn wir irgendetwas über Gott sagen, so lasst uns an der schriftgemäßen Regel festhalten, dass wir die Wahrheit nicht in den plausiblen Worten menschlicher Weisheit darlegen sollten, sondern durch Erweis der Vollmacht, die der Geist den biblischen Autoren verliehen hat, eine Macht, durch die wir auf eine Weise, die Sprache und Wissen übersteigt, eine Vereinigung erreichen, die allem überlegen ist, was uns durch unsere eigenen Fähigkeiten oder Aktivitäten im Bereich des intellektuellen Diskurses zur Verfügung steht. Deshalb dürfen wir es nicht wagen, im Hinblick auf jenes verborgene Göttliche, das Seiendes übersteigt, auf Worte und Begriffe zurückzugreifen – außer dem, was die Heiligen Schriften göttlich offenbart haben ... als Grund aller Existenz, und deshalb selbst die Existenz transzendierend, kann nur dies autorisiert Rechenschaft davon geben, was es wirklich ist.[20]

Was sagt uns die Schrift über die Gottheit? Dionysios Areopagita erklärt:

Viele biblische Autoren werden dir sagen, dass die Gottheit nicht nur unsichtbar und unbegreifbar ist, sondern auch „unergründlich und unerforschlich", weil es keine Spur für irgendjemanden gibt, die hinführen würde in die verborgenen Tiefen der Unendlichkeit. Und doch, auf der anderen Seite, ist das Gute nicht inkommunikabel zu allem. Von sich aus offenbart es großzügig einen beständigen transzendenten Strahl, gewährt Erleuchtungen in einem jedem Wesen angemessenen Verhältnis und zieht damit geheiligte Geister aufwärts zu ihrer erlaubten Kontemplation, zur Teilhabe und zu einem Zustand, in dem sie ihm selbst ähnlich werden.[21]

Die Gottheit hat sich selbst offenbart, und die biblischen Zeugen weisen durch die göttlichen Namen „in offenbarendem Lobpreis auf die Selbstentfaltung Gottes" hin.[22] Nach Gregor von Nyssa widerspiegelt sich darin die Ökonomie des Heiligen Geistes: „Er hat uns göttliche Mysterien übergeben und lehrt uns die Realitäten, die jenseits des Verstandes liegen, mittels solcher, die uns zugänglich sind...wir werden in analoger Weise erhoben, indem wir durch alle die Dinge, die uns zum Subjekt Gottes gesagt werden, zu einem höheren Begriff von ihm gelangen."[23]

Origenes betont, dass die Frage der Namen gleichzeitig tief und dunkel ist, und er schreibt:

Bestimmte Klänge und Silben, die mit oder ohne Aspiration ausgesprochen werden, mit entweder langem oder kurzem Vokal, kontrollieren andere, die wahrscheinlich durch irgendeine natürliche Kraft aufgerufen werden, die für uns nicht wahrnehmbar ist. Wenn das so ist und Namen also nicht eine Sache willkürlicher Konvention sind, dann sollte der

höchste Gott mit keinerlei Namen angerufen werden außer solchen, die Mose und die Propheten und unser Heiland und Herr selbst gebraucht haben.[24]

Die Weise, in der die biblischen Autoren den Namen Gottes gebrauchten, deutet darauf hin, dass ihr eigenes Leben in ihrer geschichtlichen Situation in Gemeinschaft mit Gott stand und dass sie von Gottes Gnade erleuchtet waren, wodurch ihre menschlichen Worte über Gott zu Vehikeln für Gottes Selbstoffenbarung wurden. Das Leben in Gemeinschaft mit Gott ist Voraussetzung und Basis für das richtige Verständnis theologischer Reflexion. Der heilige Gregor von Nazianz behauptet, dass Gotteserkenntnis nicht eine Sache der Philosophen sei, sondern für Menschen, die sich selbst gereinigt haben:

Meine Freunde, nicht jedem kommt es zu, über Gott zu philosophieren… sondern nur unter gewissen Bedingungen, vor gewissen Personen und innerhalb gewisser Grenzen. Nicht allen, weil es nur denen erlaubt ist, die geprüft sind, die Meister in der Meditation sind und sich an Leib und Seele gereinigt haben oder sich wenigstens im Prozess der Reinigung befinden. Für die Unreinen ist es gefährlich, das Reine anzutasten, so wie es für schwache Augen gefährlich ist, direkt in die Sonne zu blicken. Und welches sind die zulässigen Bedingungen? Dass wir frei sind von aller äußeren Ablenkung oder Störung und dass das, was uns innerlich beherrscht, nicht verwirrt wird von den Täuschungen falscher Bilder.[25]

In unseren theologischen Bemühungen müssen wir also das biblische und das Zeugnis der Väter von Gottes Verhältnis zur Welt ernsthaft heranziehen. Wir erkennen an ihnen ein Leben in Gemeinschaft mit Gott, und deshalb werden sie grundlegend für das Verständnis und für die Erklärung des christlichen Glaubens. Indem wir zwar anerkennen, dass die Sprache der christlichen Tradition geschichtlich bedingt ist in ihrem Ausdruck (aber nicht in ihrer Botschaft), müssen wir fragen, ob es möglich ist, ein Verständnis von Gott auch in einer anderen Sprache als der der Bibel und der Väter auszudrücken, und müssen weiterhin in Gemeinschaft mit der ununterbrochenen christlichen Tradition bleiben. Wenn das zulässig ist, müssen wir darum ringen, Kriterien zu entwickeln, anhand derer wir eine neue Sprache dulden oder sogar akzeptieren können, die Menschen zu einem neuen Verstehen und einer neuen Würdigung der Gegenwart Gottes in der Welt führt, ohne Gottes Wirklichkeit zu trivialisieren.

Plato schreibt im *Kratylos*, dass die wahren Namen Gottes die sind, mit denen er sich selbst nennt, und weil wir die nicht wissen können, müssen wir zufrieden sein mit den Namen, mit denen wir ihn im Gebet anrufen. Deshalb kann uns eine etymologische Untersuchung der Namen Gottes bestenfalls Information über die Gedanken geben, von denen Menschen geleitet wurden, wenn sie Gott Namen gaben.[26] Gott, der jenseits unseres Wissens und Begreifens ist, wird erkennbar durch seine Selbstbegrenzungen.

Und es ist so, dass die Transzendenz in die Begriffe des Seienden gekleidet ist, mit Gestalt und Form von Dingen, die sie doch beide nicht hat, und viele Symbole werden aufgewendet, um die verschiedenen Attribute dessen zu vermitteln, was doch in bildloser, übernatürlicher Einfachheit existiert.[27]

Wegen der göttlichen Offenbarung kann Gott nur in personalen Begriffen vorgestellt werden; aber alle anthropomorphen Bilder, mit denen wir Gottes Beziehung zu uns umschreiben, dürfen nicht buchstäblich verstanden werden. Sie sind Sprachgestalten und nicht eigentlich Fakten: „Denn wir haben Namen, die unserem eigenen Wahrnehmungsvermögen und unseren eigenen Eigenschaften entsprechen, auf Gott übertragen."[28] Gregor von Nyssa erklärt, dass Menschen, die meinen, wir könnten die Natur Gottes durch die Bedeutsamkeit unserer Namen erfassen, denen ähnlich sind, die da meinen, sie könnten das ganze Meer mit ihren Händen ausschöpfen. „Denn wie die Tiefe unserer hohlen Hand verhält sich alle Sprachgewalt im Vergleich mit jenem Wesen, das unaussprechlich und unbegreiflich ist."[29]

In der christlichen Tradition hat Gott, der seiner Natur nach über alle Namen ist, zugleich viele Namen, die sich auf sein gnadenvolles Handeln mit seiner Schöpfung beziehen und die seine mannigfachen Gnaden- und Liebeserweise gegenüber der Welt widerspiegeln.[30] Jede dieser mannigfachen Gnaden unterscheidet sich von den anderen durch den Namen, den sie erhält. Auf diese Weise wird sein providentielles Sorgen und Wirken in der Schöpfung durch Namen kommuniziert, so dass wir an ihn denken dürfen unter dem Aspekt von bestimmten Namen.[31] Folglich sind die Namen Gottes nicht willkürlich, sondern sie deuten hin auf Gottes Beziehung zur Welt, wie diese von den mit Gottes Gnade Gesalbten erfahren und verstanden wurde. „Wir bezeichnen Dinge, die von Gott gesagt werden, nicht bevor wir sie empfangen haben, und wir empfangen sie nach dem Maß dessen, was seine Kräfte uns über ihn lehren."[32] Aber der Name als solcher enthält nicht – und kann nicht enthalten – das Wesen (essence) Gottes.

Denn Gott ist nicht ein Ausdruck, noch hat er sein Wesen in Stimme und Aussprache. Sondern Gott ist aus sich selbst, was zu sein er auch geglaubt wird, aber er wird benannt von denen, die ihn anrufen, nicht als das, was er wesenhaft ist, sondern er empfing seine Benennungen durch das, was wir als sein Wirken in Bezug auf unser Leben glauben.[33]

Die Gesamtheit der vielen Namen, mit denen wir Gott anreden, vermittelt uns durch ihre je eigenen Besonderheiten einen Schimmer von der Herrlichkeit Gottes. Trotz der Tatsache also, dass das Wesen Gottes von menschlichen Sinnen und Verstand nicht erfasst werden kann, ist es für den menschlichen Geist mit Hilfe von Gottes Selbstoffenbarung möglich, Gott zu kennen, „einen schwachen Abglanz von dem einzufangen, was wir zu erkennen suchen".[34] Wenn wir die Liebe Gottes erfahren, ringen wir darum, unsere Erfahrung des Göttlichen sprachlich auszudrücken – mit Hilfe der Schablone eines korrespondierenden Namens. Der heilige Gregor von Nyssa würde sagen:

Sogar durch das bloße Wort Gott (theos) verstehen wir, dass sein Sprachgebrauch mit der Aktivität seines Sehens zusammenhängt: denn unser Glaube sagt uns, dass die Gottheit überall ist, dass sie alle Dinge sieht (theasthai), alle Dinge durchdringt,– und dann prägen wir, geleitet durch die Heilige Stimme, alle diese Denkformen mit diesem Namen (theos)... Wir lernen also durch dieses Wort einen Sektor vom Wirken des Göttlichen Wesens kennen, obwohl wir in diesen Denkformen nicht seine eigentliche Substanz erfassen, aber trotzdem glauben, dass die göttliche Herrlichkeit keinen Verlust durch die Tatsache erleidet, dass uns ein seinem Wesen angemessener Name fehlt. Denn auch diese unsere Unfähigkeit, solche unaussprechlichen Dinge in Worte zu fassen, spiegelt zwar die Armut unserer Natur wider, ist zugleich aber auch ein Beweis für die Herrlichkeit Gottes... Dass er jede denkerische Bemühung transzendiert und dass er jenseits aller Umschreibungen mit Namen steht, ist ja für den Menschen auch ein Beweis für die unaussprechliche Majestät Gottes."[35]

Die theologische Sprache der Väter liefert uns keine theoretischen Definitionen über das Sein Gottes in dem Sinne, als könnte man das Unerkennbare durch das Erkennbare erkennen. Vielmehr ist ihre Sprache in ihrer Grundstruktur doxologisch. Sie drückt die Anbetung Gottes auf Grund seiner Werke aus. Im anbetenden Lobpreis Gottes ist der oder die Anbetende so völlig auf Gott konzentriert, dass dadurch auch der Sprachgebrauch beeinflusst wird: die Sprache, die zum Lob Gottes gebraucht wird, verliert ihren gewöhnlichen Sinn. Im Akt der Anbetung werden

menschliche Worte in die sublime Unendlichkeit Gottes transferiert und werden dadurch in Widerspruch zu ihrer gewöhnlichen Bedeutung gesetzt. Wenn wir zum Beispiel in doxologischen Aussagen von Gottes *Gerechtigkeit* sprechen, befreien wir dieses Wort aus der Manipulation unseres eigenen Denkens und werden aufnahmefähig für ein neues Verständnis von *Gerechtigkeit*, das auf der Realität Gottes gründet.[36] Auf dieselbe Weise und unter denselben Bedingungen begrenzt das Bild von Gott als Vater das Sein Gottes keineswegs auf dieses menschliche Bild, sondern es bricht dieses Bild vielmehr bilderstürmerisch auf und zwingt uns, von seiner Wahrheit her neu zu lernen, was Vaterschaft bedeutet. Der heilige Gregor von Nazianz stellt sehr klar fest, dass die Analogie menschlicher Fortpflanzung zwar auf das Mysterium der Zeugung des Sohns durch Gottvater hinweist, aber es keineswegs erklärt.

Ich hoffe, dass ihr es nicht wagt, so weit zu gehen, dass ihr dabei an Eheschließungen, Schwangerschaften und drohende Fehlgeburten denkt, als ob der Vater unfähig zum Zeugen wäre, wenn er es nicht auf diese Weise täte; oder wiederum: dass ihr nicht die Fortpflanzung von Vögeln, Tieren und Fischen zum Modell für die göttliche und unaussprechliche Zeugung macht oder auf Grund eurer neuen Hypothese sogar den Sohn ausschließt. Und ihr könnt das nicht einmal sehen, dass, wie sich seine Zeugung nach dem Fleisch von allen anderen unterscheidet (wo gibt es schließlich unter Menschen eine jungfräuliche Mutter?), er sich auch in seiner geistlichen Zeugung von allem unterscheidet.[37]

Gott steht über allen irdischen Bedingungen, und diese Realität muss durch Ideen und Redeformen ausgedrückt werden.

Es ist eine heilige Pflicht, nur solche Namen für ihn zu benutzen, die frei sind von allem, was seiner Natur widerspricht, und alles das zu sagen, was wir schon so oft aufgezählt haben, nämlich: er ist unvergänglich, unendlich, ungezeugt und alle anderen Begriffe dieser Art, deren inhärenter Sinn es ist, uns über das zu informieren, was er offensichtlich für unsere Wahrnehmung nicht ist, die aber nicht die eigentliche Natur dessen interpretieren können, was auf diese Weise von den widersprüchlichen Attributen gereinigt wurde. Die Bedeutung dieser Namen weist darauf hin, was die Gottheit nicht ist, aber was das Sonstige, das nicht den genannten Attributen entspricht, wesenhaft ist, bleibt unaufgedeckt. Mehr noch: Selbst der Rest dieser Namen, deren Sinn auf eine gewisse Position oder einen gewissen Zustand hinweist, liefert uns keinen Hinweis auf die göttliche Natur selbst, sondern nur auf die Ergebnisse unserer frommen Spekulationen darüber.[38]

Das vertritt der heilige Gregor von Nyssa, darum kämpfend, eine orthodoxe Denkform auszuarbeiten, eine, durch die eine würdige Konzeption von Gott gesichert werden könnte. Bei dieser Aufgabe müssen wir uns immer daran erinnern, dass Orthodoxie nicht eine Sache der Klänge und Silben ist, sondern eine Sache des Geistes (mind) und dass deshalb besondere Begriffe und Ideen (und folgerichtig Namen) durch verschiedene Worte ausgedrückt werden können, die uns dieselbe Bedeutung vermitteln. Zum Beispiel, um Gott als „die erste Ursache, die selbst keine Ursache hat", zu benennen, können wir auch andere Namen herbeiziehen wie der Ungezeugte, die ewige Subsistenz, die Ursache von allem, das Prinzip von allem, die erste Ursache oder der eine, der allein ohne Ursache ist. Das ist möglich, weil alle diese Ausdrücke auf gleiche Weise und mit gleicher Kraft auf denselben Begriff hinweisen.[39]

In Bezug auf die Namen, die Christen Jesus Christus gegeben haben, schlägt der heilige Gregor von Nyssa vor, zwei Kategorien zu unterscheiden. Die eine enthält die Namen, die sich auf seine erhabene und unaussprechliche Glorie in sich selbst beziehen, abgesehen von den geschaffenen Objekten seiner Liebe; die andere enthält die Namen, die auf Gottes providentielle Fügungen gegenüber seiner Schöpfung hinweisen. Er erklärt diese Unterscheidung und ihre Konsequenzen, indem er einige der wichtigeren Namen Christi studiert. Er bemerkt: „Der Herr wäre nicht Weinstock genannt worden ohne die Einpflanzung derer, die in ihm verwurzelt sind, noch wäre er Hirte genannt worden, wenn die Schafe vom Haus Israel nicht verloren gewesen wären, noch Arzt, wenn nicht wegen derer, die krank waren..." Christus wird „Sohn" genannt und „Rechte Hand" und „Einzig-Gezeugter", auch „Wort", „Weisheit", „Kraft" und ähnliche Namen im Verhältnis zum Vater; z.B. wird er „die Kraft Gottes", „die Rechte Hand Gottes", „die Weisheit Gottes", „der Sohn und einzig vom Vater Gezeugte", „das Wort mit Gott" usw. genannt. Der heilige Gregor bekräftigt, dass alle menschlichen Bilder und Namen, mit denen wir unser Gottesverständnis beschreiben, ihrer Natur nach metaphorisch sind und unser Verstehen von Gottes gütiger Beziehung zu seiner Schöpfung ausdrücken:

Es folgt aus dem, was wir erklärt haben, dass wir in jedem der Namen einen dem Subjekt angemessenen Sinn kontemplativ betrachten sollen, damit wir nicht ihr rechtes Verständnis verfehlen und von der Lehre der Gottesfurcht abirren.[40]

Gregor erklärt, dass, wenn irgendjemand den normalen und natürlichen Sinn des Wortes „Sohn" verwirft, durch das wir lernen, dass er gleichen

Wesens mit dem ist, der ihn zeugte, müssen wir diesen Namen in eine mehr göttliche Interpretation übertragen.[41] Wir sind nicht daran interessiert, ob das wirklich praktiziert wurde oder ob Gregor hier nur eine rhetorische Widerlegung von Eunomius' Ideen über den Ursprung der Sprache im Sinn hat. Aber es ist wichtig anzumerken, dass Gregor eine solche Möglichkeit nicht ausschließt.

Mit Bezug auf den Vaternamen Gottes weist Gregor darauf hin, dass, wenn wir Gott Vater nennen, wir keineswegs sagen, was der unbekannte Gott (in sich selbst) ist, sondern was seine Beziehung zu seinem inkarnierten Logos Jesus Christus ist.[42] Ferner weist der Titel „Vater" auf den personalen Charakter der ersten Person der Trinität hin, der immer in Beziehung stehen muss zur zweiten Person der Trinität, seinem Logos. In der christologischen Perspektive weisen die Vaterschaft Gottes und die Sohnschaft seines inkarnierten Logos darauf hin, dass der Sohn, Jesus Christus, gleichen Wesens mit dem Vater ist. Deshalb glaubt der heilige Gregor, dass Jesus Christus über alle Namen hinweggeht, mit denen die Gottheit in den geschichtlichen Büchern des Alten Testamentes, im Gesetz und den Propheten, benannt ist, und dass er uns als Teil unseres Glaubensbekenntnisses den Titel „Vater" überliefert, der als ein wesenhaft relationaler Titel besser geeignet ist, um auf die Wahrheit über den Sohn hinzudeuten.[43]

Aber Gregor von Nyssa würde mit Gregor von Nazianz in dem Urteil übereinstimmen, dass Gott jenseits der Geschlechtlichkeit existiert, weil er die Ordnung der menschlichen Fortpflanzung transzendiert, die als körperliche die Geschlechtlichkeit einschließt:

Aus der Aussage, dass der Sohn in einer gewissen höheren Beziehung der Sohn ist (zumal wir auf keine andere Weise als diese ausdrücken könnten, dass er von Gott und ihm wesensgleich ist), folgt aber nicht die Notwendigkeit, alle Namen dieser niederen Welt und dieser unserer Art auf die Gottheit zu übertragen. Oder vielleicht möchtest du ja auch in Erwägung ziehen, dass unser Gott männlich ist, – nach demselben Argument: weil er ja Gott Vater genannt wird; oder dass die Gottheit weiblich sei, weil das Wortgeschlecht weiblich ist; oder dass der Geist Neutrum sei, weil er nichts mit Fortpflanzung zu tun hat. Aber wenn du dämlich genug wärst, um mit den alten Mythen und Fabeln zu sagen, dass Gott den Sohn durch eine Ehe mit seinem eigenen Willen zeugte, dann würden wir eingeführt bei dem hermaphroditen Gott des Marcion und des Valentinus, die sich diese neumodischen Äonen einbildeten.[44]

Gregor von Nazianz hat sich abgemüht, für Gott andere Bilder und Begriffe zu finden als die klassischen Namen Gott-Vater, Sohn und Heiliger Geist. Aber wie er bekennt, sind alle Versuche fehlgeschlagen, andere Bilder und Illustrationen zu finden, um das trinitarische Wesen Gottes zu umschreiben:

Ich habe diese Sache sehr sorgfältig in meinem Geist erwogen und habe sie unter jedem Aspekt betrachtet, um irgendeine Illustration für dieses höchst wichtige Thema zu finden, aber ich war unfähig, irgendetwas auf Erden zu entdecken, womit man die Gottheit vergleichen könnte ... Denn selbst wenn ich zufällig auf eine winzige Ähnlichkeit stieß, entfiel sie mir zum größten Teil wieder und ließ mich unten allein mit meinem Beispiel ... Schließlich scheint es mir am besten, die Bilder und Schatten als täuschend und wahrheitsfern fahren zu lassen und mich an die ehrwürdigere Begrifflichkeit zu klammern, bei den wenigen Worten zu bleiben, der Führung des Heiligen Geistes zu vertrauen, an seiner Erleuchtung als Genossen und Weggefährten festzuhalten und auf meinem Weg durch die Welt auch alle anderen nach besten Kräften davon zu überzeugen, die eine Gottheit und Kraft als Vater, Sohn und Heiligen Geist anzubeten. Ihm gebührt aller Ruhm, alle Ehre und alle Macht in Ewigkeit.[45]

Die Tatsache, dass er keine neuen Bilder und Namen finden konnte, um die Gottheit zu beschreiben, zerstört nicht die Legitimität seiner Bemühungen. Die lehrmäßigen Aktivitäten der ersten drei Jahrhunderte hatten bereits verschiedene biblische und nicht-biblische Bilder zutage gefördert, um das Verhältnis des Sohnes zum Vater zu illustrieren, wobei das wichtigste das vom Vater, Sohn und Logos war. Die nächstwichtigen biblischen Bilder waren das vom *eikon* (Abbild oder Widerspiegelung, 2 Kor 4,4; Kol 1,15), vom *apaugasma* (Abglanz, Strahl, Spiegelung), vom *charakter* (Eindruck, Stempel, Hebr 1,3). Wenigstens drei andere Bilder wurden von Justin, Tertullian und anderen hinzugefügt: Der *Strom*, der von seiner Quelle hinunterfließt; der *Zweig*, der aus dem Stamm oder aus der Wurzel wächst; das *Feuer*, das vom Feuer entzündet wird.

Tertullian hat tatsächlich mit solchen Bildern eine Art Analogie für die drei Personen herausgearbeitet: er benutzt das Bild von Quelle-Strom-Fluss und das von Sonne-Strahl-Lichtpunkt, um seine Lehre von der Trinität zu illustrieren. Gregor von Nyssa liefert die folgenden trinitarischen Analogien: 1) Zwei oder drei Disziplinen im Geist eines einzigen Menschen, z.B. Medizin, Philosophie und eine andere Wissenschaft; 2) der Geruch von Myrrhe, der sich mit der Luft in einem Raum vermischt, so

dass sie identisch zu sein scheinen, in Wirklichkeit aber unterschieden sind; 3) das Licht der Sonne, die Luft und der Wind vermischen sich und bleiben doch getrennt;[46] 4) die Analogie von den zwei Lampen, die von einer dritten entzündet werden.[47] Wenn wir ihm den 38. in der Sammlung von Basilius' Briefen zuschreiben, können wir noch das Bild von den Farben des Regenbogens hinzufügen, die ineinander fließen und doch unterschieden sind.

Die Kappadozier waren im allgemeinen unzufrieden mit allen Bildern, die das Verhältnis der trinitarischen Personen zueinander illustrieren sollten, gleich ob es biblische, traditionelle oder zeitgenössische Bilder waren. Mehr als ihre Vorgänger waren sie sich der grundsätzlichen Schwäche aller Bilder bewusst, weil sie alle einen zeitlichen oder räumlichen Sprung zwischen den Personen implizieren; deshalb haben sie wiederholt betont, wie inadäquat Bilder für die Beschreibung der Gottheit sind. Basilius von Caesarea schrieb in einem seiner Briefe: „Jede theologische Äußerung ist weniger als der Gedanke dessen, der ihn ausspricht, und weniger als die Intention dessen, der die Diskussion führt, weil Sprache irgendwie inadäquat ist, unsere Gedanken zu repräsentieren."[48] An anderer Stelle erinnert er seine Leser daran, dass die göttlichen Autoren von Gott nur in Metaphern und symbolischer Sprache sprechen sowie in Bildern, die oft widersprüchlich sind, wenn man sie buchstäblich versteht,[49] und dass der christliche Glaube und die christliche Hoffnung dahinschwinden, wenn wir nur an das glauben, was voll in Worten ausgedrückt werden kann.[50]

Es ist offensichtlich, dass die Kappadozier eine undoktrinäre und flexible Haltung gegenüber verbalen Formulierungen hatten; weil ihnen bewusst war, wie inadäquat und begrenzt Sprache ist, wenn sie Lehrsätze über Gott festlegen soll, waren sie mehr an der in Sprache formulierten Lehre interessiert als an der Sprache als solcher. Diese Flexibilität der Kappadozier wird von Gregor von Nyssa in der folgenden Passage explizit erklärt:

So ist es also orthodox zu glauben, dass Er, der die Ursache aller Dinge ist, keine vor ihm liegende Ursache hat. Wenn man sich das einmal fest ins Gedächtnis geschrieben hat, – welche weitere Kontroverse über Wörter sollte dann für sensible Menschen übrig bleiben, wenn doch jedes Wort, mit dem dieses Grundprinzip ausgedrückt wird, zum selben Ergebnis kommt? Ob du sagst, er sei Anfang und Ursprung aller Dinge, oder ob du erklärst, er sei ohne Ursprung oder er existiere ungezeugt oder er existiere von Ewigkeit her, oder er sei der Grund aller Dinge, oder er allein sei grund-

los, – alle diese Ausdrucksformen sind virtuell einander äquivalent, so weit die Macht der bezeichneten Dinge geht, und die Worte für sie haben den gleichen Wert; und es ist vergeblich, subtil über die eine oder andere Art vokaler Äußerungen zu disputieren, als ob Orthodoxie in Silben und Klängen bestände und nicht in sinnhafter Bedeutung.[51]

Weibliche Bilder von Gott

Ist es möglich, Gottes Beziehungen zur Welt zu beschreiben oder auf sie Bezug zu nehmen mit weiblichen Bildern und Namen? Wir haben bemerkt, dass die Kirchenväter ihre theologische Reflexion über das Wesen Gottes auf der Grundüberzeugung von Gottes völliger Unfassbarkeit und Unbeschreiblichkeit aufbauten. Gegründet auf Gottes Offenbarung, seine mannigfachen Gnaden und die Führung des Heiligen Geistes erreichen sie dann ein relatives Verständnis von seinen Kräften, das sie in die Doxologie führt. Diejenigen, die eine unmittelbare Erfahrung mit Gottes Liebe in ihrem Leben machten, fassten ihre Wahrnehmung zusammen und verschlüsselten sie in Namen. Da die Erfahrung von Gottes Gegenwart in der Geschichte je nach Bedingungen und Zeiten verschiedenartig sind, ist Gott mit vielerlei Namen benannt worden, die seine mannigfachen Gnaden widerspiegeln. Dies war notwendig, um das Glaubensereignis anderen mitzuteilen. Aber es ist wichtig, sich zu erinnern: ob wir von Gott sprechen, in der Theologie, oder ob wir zu Gott sprechen, in Lobpreis und Gebet, – die Werkzeuge, die wir zur Verfügung haben, sind der Aufgabe nicht angemessen. Alle unsere Bilder, Begriffe, Erklärungen sind unausweichlich menschlich, endlich und kreatürlich.

Die biblischen Namen Gottes sind autoritativ und unerlässlich für Christen, weil die Kirche anerkannt hat, dass diese Namen das Leben in Gemeinschaft mit Gott widerspiegeln, das den biblischen Autoren durch die Führung und Inspiration des Heiligen Geistes zuteil wurde. In der Schrift deutet Jesus von Nazareth auf seine Einheit mit Gott durch den Begriff der Vaterschaft hin, aber schon im Neuen Testament werden auch andere Bilder benutzt; und viele Namen, die nicht notwendig biblisch sein müssen, wurden in der christlichen Tradition benutzt, um auf Gottes Handeln oder seine Weisen der Weltzuwendung hinzuweisen.[52] In der Tat wurden in einigen Fällen weibliche Metaphern gebraucht, um Aspekte von Gottes Sein und Handeln zu beschreiben. In dem folgenden Abschnitt benutzt Jesus ein provokativ mütterliches Bild für sich selbst und seine

Gefühle: *„Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt werden, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt!“* (Mt 23,37; Lk13,34). Clemens von Alexandrien fordert den Christen auf, die Geheimnisse der göttlichen Liebe tiefer zu erforschen, um die interessante Tatsache zu entdecken, dass Gott Vater, Mutter und Liebende(r) zugleich ist:

In seiner unaussprechlichen Größe liegt seine Väterlichkeit. In seiner Gemeinschaft mit unserer Erfahrung liegt seine Mütterlichkeit. Der Vater nimmt in seiner Liebe die Natur einer Frau an. Dem zum Zeichen zeugte er den Sohn aus seinem eigenen Sein. Die Frucht, aus Liebe geboren, war Liebe.[53]

Der heilige Gregor von Palama, in seinem mystischen Verständnis von Gottes Erlösungshandeln in Christus, schreibt: „Christus ist unser Bruder geworden, indem er eins wurde mit unserem Fleisch und Blut … er ist auch unser Vater geworden durch die heilige Taufe, die uns ihm gleich macht, und er nährt uns an seiner Brust als eine Mutter, voll von Zärtlichkeit …“[54] Der heilige Johannes von Kronstadt reflektiert über die Schönheit der Natur als ein Ausdruck von Gottes Liebe und schreibt: „Auf wie viele Weisen erfreut nicht Gott uns, seine Kreaturen, sogar durch Blumen? In seiner ewigen Macht und Weisheit schafft er für uns wie eine zärtliche Mutter jeden Sommer aus nichts diese wunderschönen Pflanzen.[55]

In diesen Beispielen gebrauchen die Väter weibliche Bilder und sprechen Gott als Mutter an, nicht in einem buchstäblichen, sondern in einem metaphorischen Sinn. Zu sagen „Gott ist Mutter“, bedeutet nicht, „Gott und Mutter“ zu identifizieren, sondern Gott im Licht einiger seiner Charakterzüge zu verstehen, die mit Mütterlichkeit zusammenhängen – und zugleich zu bekräftigen, dass Gott in gewisser bedeutsamen und wesentlichen Weise *nicht* eine Mutter ist. Das Bild von Gott als Mutter kann als eine partielle, aber vielleicht erleuchtende Redeweise von bestimmten Aspekten der Beziehung Gottes zur Welt gesehen werden. In ähnlicher Weise bedeutet die Benennung Gottes als Vater, dass der unbekannte Gott uns bekannt wird und in Beziehung zu uns tritt als Vater Jesu Christi und, durch Adoption, als unser Vater; aber jeder Versuch, den Begriff der Vaterschaft buchstäblich zu nehmen und ihn von dem gewöhnlichen Verständnis von Vaterschaft her zu definieren, führt zu Arianismus und Götzendienst. Gegen den Arianismus entwickelten die Kirchenväter, besonders Athanasius und die Kappadozier, ihre Theologie der Sprache, die primär apopha-

tisch und doxologisch ist, indem sie die kirchliche Erfahrung von Gottes Gegenwart in der Welt ausdrückt, und in besonderer Weise im Leben der Heiligen und seiner Kirche.

Während die Väter es vorziehen, von Gott mit Hilfe der vielen Namen zu sprechen, die die biblischen Zeugen gebrauchen – und besonders auf die Weise, in der Jesus von ihm spricht, – sind sie doch offen für andere, nichtbiblische und philosophische Namen, in dem Maße, in dem diese schriftgemäße Wahrheiten über Gott repräsentieren, ausdrücken oder auf sie hinweisen. Wenn Gott viele Namen hat, die nicht umfassend oder wesenhaft seine Natur beschreiben, sondern auf seine personale Seinsweise und auf seine mannigfachen Gnaden gegenüber seiner Schöpfung hinweisen, gibt es dann irgendwelche weiblichen Qualitäten oder Attribute in der Gottheit, die es rechtfertigen würden, dass wir Gott Mutter nennen, ohne die Namen zu verlieren, die er angenommen hat und mit denen er in der formativen christlichen Tradition benannt worden ist? Aus der vorliegenden Studie ziehe ich die Konsequenz, dass kein menschlicher Begriff, kein Wort oder Bild – die ja alle ihren Ursprung in der Erfahrung kreatürlicher Wirklichkeit haben – die göttliche Wirklichkeit umschreiben kann; auch kann kein menschliches Konstrukt mit irgendwelcher Angemessenheit das Geheimnis Gottes ausdrücken, der unaussprechlich ist. Die Unbegreiflichkeit Gottes als solche erfordert eine Vielzahl von Bildern und eine Vielfalt von Namen, von denen jeder einzelne als ein Korrektiv wirkt gegenüber der Tendenz, dass irgendein besonderer Name buchstäblich genommen oder für die Sache selbst gehalten werden könnte.

Aus Ecumenical Review 1/1992, 100–112
Übersetzung aus dem Englischen: Gerhard Hoffmann

ANMERKUNGEN

1 Carol Christ & Judith Plaskow (eds.), Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion, New York, Haroer & Row, 1979, p.7. (deutsche Übersetzung von Gerhard Hoffmann. Dies gilt auch soweit nicht anders vermerkt für alle folgende Zitate.)

2 Sallie McFague, Metaphorical Theology – Models of God in Religious Language, Philadelphia, 1982, p. 145.

3 Melanie A. May, „Conversations on Language and Imagery of God – Occasioned by the Community of Women and Men in the Church Study", *Union Seminary Quarterly Review*, 40, 1985, p. 15.

4 Ebd.

[5] Stylianos G. Papadopoulos, *Theologia kai glossa*, Katerini, 1988; Konstantinos Papapetros, *He Ousia tes Theologias*, Athens, 1970, pp.43–64; Georgios Martzelos, *Hai Ousiai kai hoi Energeiai tou Theou: kata ton Megan Basileion*, Thessaloniki; 1984, pp. 147–189.
[6] Gregor von Nyssa, „Contra Eunomium II". (PG 45.992–993).
[7] (PG 45.1045).
[8] (PG 45.1001ff).
[9] (PG 45.1004).
[10] Ebd.
[11] (PG 45.760).
[12] (PG 45.1001).
[13] (PG 45.996–997).
[14] Ebd.
[15] Ebd.
[16] (PG 45.996).
[17] Die Zweite Theologische Rede – über Gott (Diskurs 28.4). Der griechische Theologe, auf den er sich bezieht, ist Plato, und der Text, auf den er anspielt, ist Platos vielzitierte Bemerkung im Timaios (28e): „Aber es ist mühsam, den Vater und Schöpfer dieses ganzen Universums zu entdecken; und es ist unmöglich für den Entdecker, von ihm zu allen Menschen zu reden."
[18] Gregor von Nyssa, „Antwort an Eunomius II" (PG 45.1108).
[19] Gregor von Nazianz, Oratio 27 – Theologica II, 30.17, PG 36.
[20] Dionysios Areopagita, De divinibus Nominibus I, 2 (PG 3.587).
[21] Ebd., I, 2.
[22] Ebd., I, 4.
[23] (PG 45.761).
[24] Origenes, Exhortatio ad Martyrium, 46; PG 11.627; vgl. auch Contra Celsum I, 24; 5,45.
[25] Oratio 27 – Theologica I, III (PG 36.14f).
[26] Kratylos (Cratylus) 400d–401a.
[27] De divinibus nominibus I, 1 (PG 3.587).
[28] Gregor von Nazianz, oratio 31 – Theologica 5 (PG 36.158).
[29] Op. cit.; PG 45.761.
[30] (PG 45.852): „Aber wie ich von der inspirierten Schrift gelernt habe, behaupte ich kühn, dass er, der über alle Namen ist, für uns viele Namen hat, die er erhält im Zusammenhang mit der Vielfalt seiner Gnadenerweise gegen uns: so wird er das Licht genannt, wenn er die Finsternis der Unwissenheit vertreibt, oder das Leben, wenn er uns die Wohltat der Unsterblichkeit verleiht, oder der Weg, wenn er uns aus dem Irrtum zur Wahrheit führt…auch Arzt und Auferstehung und Ähnliches – gemäß der Weise, wie er uns unter verschiedenen Aspekten seine Wohltaten zukommen lässt."
[31] (PG 45.1009–1012).
[32] Ebd.
[33] Ebd. (PG 45.960).
[34] Ebd.
[35] Ebd. (PG 45.1108).
[36] Edmund Schlink, The Coming Christ and the Coming Church, Philadelphia Fortress, 1968, pp. 16–84.
[37] Theological Orations, 3:3–4 (Discourse 29).
[38] PG 45.1100–1101.
[39] (PG 45.760–761).
[40] (PG 45.612–613).
[41] Ebd.

42 (PG 45.473).
43 (PG 45.468–469).
44 Oratio 31 – Theologica 5 (PG 36.170).
45 Ebd.; (PG 36.170f).
46 Adversus Arium et Sabelium: de Patre et Filio, 83 (PG 45.1282ff).
47 Adversus Macedonianos (PG 45.1307).
48 Basil, Letters, VII, 44.
49 (PG 45.300–301).
50 Ebd.
51 Ebd. (PG 45.956).
52 Neuere Forschungen haben die bisher übersehenen biblischen und außerbiblischen weiblichen Bilder von Gott entdeckt; siehe bes. Phyllis Trible, God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia, Fortress, 1978; Virginia Ramey Mollenkott, The Divine Feminine: Biblical Imagery of God as Female, New York, Crossroad, 1983. Für patristische Referenzen zum selben Thema siehe Kari Elisabeth Borressen, L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu, Revue théologique de Louvain, 13, 1982, pp. 205–220.
53 Quis Dives Salvetur?, translated in R.B. Tollinton, Clement of Alexandria : A Study in Christian Liberalism, London, 1914, pp. 319–320.
54 Jean Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palama, Paris, Seuil, 1959, pp. 247–248.
55 My Life in Christ, New York, Jordanville, 1976, p. 27.

Ökumene und Gottesfrage

Die Bedeutung des Monotheismus in einer multikulturellen Gesellschaft*

VON ANTON HOUTEPEN

Die VIII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare hat es uns erneut gezeigt: Die Völker der Erde brauchen eine ökumenische Bewegung, die nicht nur die Schismen der Vergangenheit durch Dialog zu heilen, sondern auch die heutige Vielfalt der religiösen Ausdrucksformen durch Konzentration zu verbinden weiß, 337 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, etwa 400 Millionen Christen umfassend, mehr als eine Milliarde römisch-katholische, evangelikale und unabhängige Christen daneben. Manche Christen und Kirchen in schwierigen Umständen lebend, manche noch jung und nur dürftig unterwiesen, manche schon krank zum Tode. Alle überall im Gespräch oder im Kampf mit anderen religiösen Ausdrucksformen aus aller Welt, nicht selten auch mit Gewalt. Religionsfreiheit gilt als Menschenrecht, das jedoch oft nur als Privileg der dominanten Gruppe betrachtet wird. Es ist diese konkrete, farbenreiche aber auch notreiche Christenheit, wie wir sie in Afrika erneut erlebt haben, die diese Verbindung und Solidarität, diese *koinonia* sucht.

Diese Christenheit bewegt sich nun, mitsamt dem Islam und den asiatischen Religionen, die sich über die Welt verbreitet haben, in ganz „Neuen Welten", um ein Buch von Dietrich Ritschl zu zitieren. Es sind die Welten einer umfassenden Globalisierung unserer Kulturen einerseits und eines noch tieferreichenden lokalen Pluralismus der Kulturen andererseits. Um beide Welten können wir nicht umhin, sie sind in unserer Mitte, wir leben in ihnen, wenn wir unsere eigene Gesellschaft als eine multikulturelle Gesellschaft gestalten und proklamieren und über Internet bis in alle Ecken

* Vortrag anlässlich des Festaktes zum 70. Geburtstag von Dietrich Ritschl, gehalten am 21. Januar 1999 in der Aula der Alten Universität, Heidelberg (Laudatio hielt W. Huber).

der Welt hineinblicken. Nicht dass wir in Europa jetzt – wie immer schon – von vielen Kulturen geprägt werden, ist dabei das Neue an der multikulturellen Arena, worin wir leben, sondern unsere mit diesem Ausdruck gemeinte, eher post-moderne Grundhaltung, die die Unterschiede und Differenzen pflegt, vielleicht als Gegengift gegen die Globalisierungstendenzen, denen wir nicht entkommen können.

Es gibt Forscher, darunter auch Ökumeniker und Missionswissenschaftler[1], die einfach einem skeptischen Pluralismus zustimmen und sagen, dass die Globalisierungstendenzen, die durch Marktwirtschaft, Standardisierung, Meinungsaustausch und Vernetzung der Interessen gefördert werden, gerade die Neugier nach den lokalen, eigenartigen, experimentellen und noch nicht generalisierbaren Lebensäußerungen und den Argwohn gegenüber jedem Einheitsstreben verstärken werden. Jedes Einheitsdenken, darunter auch die innerchristliche Ökumene, der interreligiöse Dialog und der universelle Anspruch der Menschenrechtsbewegung wird dann als aussichtslos oder sogar als totalitäres Denken abgewiesen. Die Verschiedenheit und Komplexität der Lebensstile in der modernen Gesellschaft führt also selbst zur post-modernen Philosophie der Differenz und des Fragmentes und zum Kult des Unterschieds und der Variation: Pluriformität und Pluralismus sind der Wahrheit, dem Guten und dem Schönen wesentlich zugehörig, weil sie sich nur im Dialog der Differenzen ereignen, ohne je erreicht zu werden.

Könnte und müsste man so nicht auch „post-modern" über Gott und Religion reden? Kann und muss nicht auch der Gottesglaube mit zum Kampfeinsatz in dieser multikulturellen Arena gebracht werden, oder setzt sich die Religion, oder zumindest der strenge Monotheismus der abrahamitischen Religionen jedem Streit um oder über Gott prinzipiell entgegen? Positiv gesagt: Kann der monotheistische Gottesglaube als solcher ein Faktor der Globalisierung, der Kommunikation, der Versöhnung und der gesellschaftlichen Integration sein, die das lokaleigene in ein universelles Konzept des Lebens und des Todes einbringt?

Ich werde die Antwort auf diese Frage in drei Schritten angehen:

1) die Vermischung und Relativierung religiöser Ausdrucksformen in einer multikulturellen Gesellschaft
2) die Ökumene und die Gottesfrage
3) einige offene Fenster zu dem einen Gott in unserer westlichen Kultur.

Sich in einer multikulturellen Landschaft zu bewegen, ist nicht länger nur das Privileg einiger Kosmopoliten oder Wissenschaftler. Wir alle können an einem Tag italienisch essen, türkisch baden, afrikanisch tanzen, amerikanische Freunde besuchen. Wir alle zappen über 40 Kanäle durch die Welt. Wir reisen herum wie nie zuvor. Das Multikulturelle ist somit mehr in uns als auf der Straße, und das wirkt sich auch auf unser religiöses Denken und Verhalten aus.

Wer, abgereist aus einer säkularisierten und agnostischen Kultur wie der unsrigen, oder einfach vor dem Fernseher, einmal in einer asiatischen Großstadt wie Jakarta oder Bangkok war, weiß wieder, dass das Gebet zu Gott und der Appell Gottes an den Menschen ursprünglich zusammengehören. In Jakarta wird das muslimische Morgengebet von drei Uhr nachts bis halb vier von kräftigen Verstärkern über die Stadt ausgestrahlt. Ausgehend von der großen Moschee am Merdekaplatz breitet sich das Gebet im Abstand von je einer Minute von Moschee zu Moschee bis an die Peripherie der Stadt aus, wie eine mächtige Welle des Erweckens und der Andacht.

Ein wenig später, noch vor Tageslicht, bereiten Taxifahrer in Neu-Delhi oder Bangalore ihre Blumenopfer vor für die Hausgötter in ihrem Wagen, damit sie von diesen beschützt werden in den abenteuerlichen Wirren des Stadtverkehrs.

In Mekka strömt der Ka'abaplatz voll mit Pilgern aus aller Welt, in endlosem Drehen, Warten und Beten zur Ehre Gottes und seines Propheten.

In Jerusalem gehen fromme Juden zur Klagemauer und gedenken des Leidens der Welt und der neuen Opfer des täglichen Kampfes um die friedliche Koexistenz von Juden und Muslimen.

In einzelnen Klöstern rund um die Welt wachen katholische, orthodoxe, anglikanische und buddhistische Mönche und Nonnen, beten Psalmen und Gebete alter Tradition und singen in vielen Tönen das Lob der Schöpfung, die Klage über Elend, Sünde und Tod und die Bitte um Erhörung und Befreiung.

In Paris, Rom, New York oder Amsterdam ruft eine einsame Glocke zum Gottesdienst, eine ferne Stimme am Rande der Nacht, mitten im Lärm des anschwellenden Flug-, Zug- und Autoverkehrs. Diese Millionen im täglichen Stau und im urbanen Stress des Arbeits- und Lebensrhythmus, sie fragen höchstens noch nach Gott in der Gestalt des lauten Fluchs auf das Verkehrsbenehmen der Schicksalsgenossen, eines flehenden Blickes auf eine

magische Maskotte bzw. einen Sankt Christophorus oder in Form einer stillen Meditation über das eigene Ich und himmlische Verheißungen, die sich doch auch nur noch im stählernen Käfig entfalten und erfüllen können. Im Übrigen haben die meisten nach den Worten Dietrich Bonhoeffers *„die Arbeitshypothese Gott abgeschafft"* bzw. nie kennen gelernt. Vermissen tun wir Gott meistens nicht mehr.

Viele, die noch zur Kirche fahren am Sonntag, tun das aus reiner Nostalgie: sie sind die Besucher, wie der Schriftsteller Gerrit Komrij schrieb, einer hinter dem großen Wolkenkratzer unserer Kultur stehen gelassenen und jetzt völlig nutzlosen und musealen Bauscheune: man sieht das Bild der St. Patrick Kathedrale an der Fifth Avenue in New York vor sich.

Diese unterschiedliche religiöse Landschaft ist in vielen Städten in Europa jetzt die normale Umgebung geworden. Minarette von Moscheen stehen neben Kathedralen, geschlossene Pfarrkirchen werden von afrikanischen Christen oder amerikanischen Evangelisten gemietet, hinduistische, buddhistische und New-Age-Tempel reihen sich aneinander in der Innenstadt, während wir selbst oder unsere Kinder die verlassenen Tempel unserer Kirchen selten besuchen. Viele haben in dieser Landschaft jede Orientierung verloren und schalten ab beim Gespräch der Religionen und Weltanschauungen, entweder aus skeptischem Zynismus über soviel Vielfalt oder aus Verlangen nach fundamentaler Sicherheit, die ihnen von einem rückhaltlosen Vertrauen auf religiöse Wahrheitsformeln und Handlungsanweisungen, als direkte Offenbarung Gottes verstanden, versprochen wird. Viele basteln sich alternative Weltanschauungen aus der Esoterik, dem Okkultismus und der Magie. Die von Johannes van der Ven wahrgenommene Rückkehr zum Polytheismus und Pantheismus scheint mir in dieser Hinsicht nicht harmlos. Wie Chesterton es formulierte: Wenn man aufhört an Gott zu glauben, glaubt man nicht an nichts, sondern an viele andere Dinge.

Das Tragische an dieser Vielfalt ist deshalb nicht ihre Verschiedenheit oder Differenziertheit, sondern ihr *Mangel an Verbindung*. Die gesellschaftliche Kohärenz, die mit von der Religion getragen wurde, ist verloren gegangen, neue verbindende Gesellschaftsbezüge tun sich (noch) nicht auf (Habermas zum Trotz). Die Varietät der menschlichen Beziehungen nimmt gerade durch Globalisierungsprozesse zu: die traditionelle Familie verschwindet rasch durch komplexe Arbeits-, Schul- und Freizeitverhältnisse; innerhalb von ethnischen Gruppen findet eine weitere Differenzierung statt durch Ungleichzeitigkeit der Inkulturationsphasen; in dem Ver-

sorgungsbereich (von Eltern, Kranken, Sterbenden) entstehen große Unterschiede: professionelle Hilfeleistungen, wenn es um präventive und kurative Fürsorge geht, Zunahme von Privatinitiativen und Freiwilligkeitsarbeit in der palliativen Sphäre; fundamentale Veränderungen muss man erwarten im Bereich der urbanen Lebensweisen: eine 24-Stunden-Ökonomie führt zu weiteren Individualisierungsprozessen. Die urbane Kultur zeigt alle möglichen Formen sexueller Beziehungen auf, die vorher in einer agrarischen und stammesmäßigen Gemeinschaft vielfach durch soziale Kontrolle unterdrückt wurden.[2] Das frühere religiöse Gefüge – der himmlische Baldachin –, der alle mit demselben Gott verband, ist auseinandergefallen. Wie Schleiermacher schon in seinen berühmten Reden bemerkte:

„Von alters her ist der Glaube nicht jedermanns Ding gewesen, von der Religion haben immer nur wenige etwas verstanden, wenn Millionen auf mancherlei Art mit den Umhüllungen gegaukelt haben, mit denen sie sich aus Herablassung willig umhängen ließen. Jetzt besonders ist das Leben der gebildeten Menschen fern von allem, was ihr auch nur ähnlich wäre. Ich weiß, dass ihr ebenso wenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, wie ihr die verlassenen Tempel besucht, dass es in euren geschmackvollen Wohnungen keine anderen Hausgötter gibt als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter und dass Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft – denn ihr glaubt dies alles ganz umfassen zu können – so völlig von eurem Gemüte Besitz genommen haben, dass für das ewige und heilige Wesen, welches euch jenseits der Welt liegt, nichts übrigbleibt und ihr keine Gefühle habt für dasselbe und mit ihm. Es ist euch gelungen, das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, dass ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürft, und nachdem Ihr euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid ihr überhoben, an dasjenige zu denken, welches euch schuf."[3]

2. Die Gottesfrage und das ökumenische Gespräch

In dieser farbenreichen und spannenden Kulturphase der Menschheit, wo sich der Kampf der Zivilisationen (Huntington) auf dem lokalen und dem globalen Marktplatz zugleich abspielt, stellt sich nun erneut die Frage nach Gott. Wenn sie nicht, wie in Afrika oder Amerika von Christen eingebracht wird, so wird sie, wie in Europa von Muslimen erhoben. Auch diese Frage ist nicht neu, sie begleitet die menschliche Zivilisation von Anfang an. Sie kennt ihre epochale Geschichte und ihre Anamnese, von

heiligen Schriften begleitet, gehört sie mit zum religiösen Erbe der Menschheit. Trotzdem war sie bis jetzt nie richtig Thema des ökumenischen oder des interreligiösen Gesprächs. Von den 1500 Seiten in den zwei Bänden *Dokumente wachsender Übereinstimmung* handeln viele von der Kirche, den Sakramenten, den geistlichen Ämtern, von Gnade und Rechtfertigung, von der Auslegung der Schrift und sogar vom Ende der Zeiten, aber nur fünfzehn von der Gottesidee oder der Gotteserkenntnis. Das Denkmoratorium, das Heidegger 1957 in Bezug auf die Gottesfrage proklamierte – im Bereich des Denkens lieber von Gott zu schweigen – ist somit am Tisch der Ökumene voll respektiert worden. Natürlich wurde in den vergangenen Jahrzehnten viel nachgedacht über die Gotteslücke in unserer Kultur, über unseren Gotteskomplex nach der Aufklärung und über das Erbe der Gewalt, das mit dem historischen Gottesglauben verbunden war: der Gott der kolonialen Herrscher, der Patriarch der Männer, der den Mann zum Gott erhob, der pathologische Gott der Ängste und Neurosen, der Lückenbüßer, der als Projektion unserer kindischen Wünsche entlarvt wurde. Die Theologie der Befreiung, die feministische Theologie, der interreligiöse und ökumenische Dialog haben uns ein menschenfreundlicheres Bild von Gott aus den Schriften heraus aufleuchten lassen. Vielleicht kann man diese befreiende Kritik sogar als eine moderne Form der „negativen Theologie" betrachten. Trotzdem schreitet die Säkularisation und der Abschied von der Kirche in Europa ständig weiter und streiten sich ganze Blöcke der Christenheit, wie Orthodoxe und Evangelikale, wieder um das wahre Antlitz Gottes, von den vielen einheimischen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika ganz zu schweigen. Vielleicht hat die prophetische Reform der christlichen Gottesvorstellungen in Ökumene und Mission – so der Amerikaner David Tracy[4] – die Entwicklung einer viel mehr weisheitlichen Theologie verhindert und können gerade Philosophen – wie auch Dietrich Ritschl, der immer zwei Seelen in seiner Brust gehabt hat – uns helfen, die Bedeutung des Gottesglaubens in unserer multikulturellen Gesellschaft wieder neu zu entdecken, ohne damit die wiedergewonnene Prophetie aufzugeben. Das wäre Vorbedingung wahrer Evangelisation unter den nicht, nicht mehr oder noch nicht Glaubenden, die in aller Welt zum öffentlichen Publikum wenigstens der akademischen Theologie gehören. Ökumene und Gottesfrage: ein brisantes Thema also an diesem Festtag für Dietrich Ritschl, ein Thema aus dem Herzen seiner theologischen Bemühungen.

Das Thema von Harare *„Kehrt um zu Gott – Seid fröhlich in Hoffnung"* hätte sich sicher für eine Behandlung dieser Fragen geeignet, aber es wurde nicht eigens bearbeitet, es sei denn in drei kurzen theologischen Meditationen.

Man kann nach Harare über Gott reden vom Konzept der *Anamnese* her: Gott als Gedächtnis und Bewusstsein der großen Taten Gottes in uns und unter uns, die Dankbarkeit für Gottes unaussprechliche Gabe des Lebens (2 Kor 9,15) (Erzbischof Anastasios von Tirana und ganz Albanien: Schleiermacher redivivus). Eben dies ist für viele die Frage geworden: wie wir uns Gottes Tun und Geben überhaupt denken und wie wir uns von diesem Tun und Geben bewegen lassen können.

Man kann sich auch beziehen auf die Erfahrung des Göttlichen in uns, in den anderen und in der Natur, das uns zu Tränen des Protestes bewegt, wenn wir das *Leiden* sehen und erfahren (Wanda Deifelt). Aber trotzdem bleibt die Frage: warum denn dieses Leiden? Und vor allem die Frage, warum wir zu diesem Protest den Verweis auf Gott überhaupt brauchen. Reicht die Erfahrung der menschlichen Würde nicht aus, um unseren Tränen freien Lauf zu lassen? Ist es nicht eine Beleidigung derjenigen, die nicht glauben, ihnen solche Erfahrungen abzusprechen? (Vgl. Jean-Luc Ferry, L'Homme-Dieu où le sens de la vie).

Schließlich können wir Gott mit Kosuke Koyama suchen in der Barmherzigkeit und in der *Liebe*, die sichtbar wird, tastbar (vgl. Lk 10,18) und konkret und die die Unsichtbarmachung des Elends und des Unrechts aufdeckt, ohne je Gegenstand, Objekt werden zu können. Für Gott ist kein Mensch je ein Fremdling oder jemand an der Peripherie. Jede Person ist für Gott unvergleichbar und unersetzbar. Das ist die Basis der göttlichen Ökumene.

Diese drei Ansätze von Harare sind als Meditation sicher anregend, sie fordern auch Umkehr, sind aber m.E. nicht imstande, die eigentlich-christliche Vision Gottes, die sich auf den jüdischen Jahwismus stützt und die auch im muslimischen Monotheismus erlebt wird, weiter zu geben. Der eigentliche Kern des JHWH-Glaubens besteht in einer Personbeziehung zu dem Gott der Geschichte. Der eigentliche Kern des ‚Abba'-Glaubens Jesu in einem Lebensakt, der ihn, Jesus, zu Gott bringt und ihn dem Tod entrückt. So wie auch Allah denjenigen, die auf ihn hören und ihn verehren, das ewige Leben gibt. Der Kern des abrahamitischen Glaubens ist die Erfahrung der Gerettetheit (K. Rahner), wie es Abraham und Isaak, dann

aber auch Jesus und Mohammed und ihre Jünger, auf je eigene Weise erleben durften.

Zutiefst schließt die Gottesfrage der Neuzeit, wie Derrida und Vattimol[5] uns vorführen, bei dieser Erfahrung der Gerettetheit an. Nicht das Problem des menschlichen Fragens oder Nicht-Fragens nach Gott ist das Problem der Gottesfrage: Atheisten, Ungläubige hat es immer gegeben. Das eigentliche Problem unserer Lage ist die Aufgabe, uns eine Beziehung zu Gott zu denken, die nicht als bloße Konstruktion, Projektion oder Metaphorik für menschliche Aporien und Zielstrebungen von unseren agnostischen Zeitgenossen abgetan werden kann, und die im Prinzip von allen Religionen als wahre Gottesbeziehung angenommen werden könnte. Diese Möglichkeit sehe ich da, wo unsere Frage nach Gott als Frage und Appell Gottes an uns zu verstehen und zu denken ist, ohne uns auf partikulare, nur für Gläubige zugängliche Erkenntniskanäle zu berufen.

In mehr geläufiger Theologensprache: zutiefst bezieht sich die Gottesfrage, wie Edward Schillebeeckx neuerdings ein wenig „Barthianisch" schrieb, nicht auf „unsere Suche nach Gott, sondern auf Gottes Suchen nach uns".[6]

Wo zeigt sich dieses Suchen Gottes, wo spüren wir, inmitten unserer Erfahrungen und in welcher Kirche oder Religion auch immer dieses Gott-mit-uns in unserem Leben und in unserer Geschichte? Es zeigt sich da, wo wir in unseren kleinen Geschichten und Erzählungen, in unserem Verlangen und Vertrauen, in unseren Protesten und Akten der Vergebung, in unserer Ehrfurcht vor dem wahrhaftig Heiligen, in unserer Offenheit für das Unerwartete uns umsonst aufgenommen wissen in einer Geschichte der Geretteten, eine Heilsgeschichte und Geschichte der Heiligen.

Gott selbst wird in dieser Geschichte nicht zum Faktor, wir selbst gehen nicht unter in einer anonymen Weltseele. Gott wird nie zum Objekt, wir selbst nicht zum passiven Instrument Gottes. Unsere Freiheit und Verantwortlichkeit für den Weg des Heils wird nicht von uns genommen, obwohl wir diesen Weg nicht selbst vollenden können und wir schweren Aporien auf dem Weg begegnen werden: am Ende sicher dem Tod, dieser für unsere Freiheit und unser Bewusstsein uneinnehmbaren Festung. Unsere Dignität aber ist mit dieser Gottesbeziehung gegeben, wie im Bilde unseres Antlitzes und des Antlitzes jedes anderen. Unsere Religion – und das heißt vom Wortlaut her Verbindung, Kohärenz, Gemeinschaft – besteht darin, dass wir Gott ehren und fürchten in seinem energetischen Geheimnis des Vaters, offenbart an uns in seinen Knechten und Boten und in Jesus, dem aus Gott

geborenen Sohn und uns ständig begeisternd durch den Atem und Wind des wahrhaftig heiligen Pneuma Gottes; dass wir auf Gott vertrauen in seinem gnadenvollen Vorhaben, uns Menschen trotz unserer Fehler und Sünden zu bewahren und zu heiligen; dass wir arbeiten und beten in die Richtung des von Gottes Boten verkündigten Reiches Gottes; und dass wir uns persönlich der Majestät Gottes zuwenden in Hoffnung auf Segen.

Gott selbst wird in diesem Denken weder von der Wirklichkeit abgehoben noch auf einen Teil des Ganzen – das Gute, das Wahre, das Schöne, das Geistige, das Ewige – beschränkt. Aber Gott ist auch nicht mit der Wirklichkeit einfach identisch oder synonym. Gott hat mit allen „Räumen" zu tun, mit allen „Sphären", die unser Denkvermögen und unser Denksystem „ausschälen" können, aber mit keinem einzigen dieser „Denkräume" oder „Universen" fällt jemals Gott zusammen. Gott heißt „allgegenwärtig", lässt sich aber nirgendwo lokalisieren: nicht an heiligen Orten, nicht zu heiligen Zeiten, nicht in einem abgesonderten Raum außerhalb der Zeit. Begriffe wie „Himmel", „Jenseits" und „Ewigkeit", die in der Tradition als „Wohnort" Gottes erdacht wurden, sind nicht in Koordinaten des Ortes oder der Zeit auszudrücken und sind dann auch in Wirklichkeit quasi-raumzeitliche Metaphern, die versuchen, unserem raumzeitlichen Denken zu entkommen. Wer Gott zuallererst mit solchen Klauseln des Entkommens verbindet, stellt Gott außerhalb der gelebten Realität des irdischen Daseins, zerschneidet die Verbindung zu Gott als Quelle allen Lebens und macht Religion zu einem komplizierten System von Notverbindungen zwischen Erdbewohnern und einer entfernten und fremden Supermacht. Ein solches Oberwesen muss dann vielfältig angerufen, durch Opfer bearbeitet und ständig als Freund erhalten werden, um Menschen nahe zu sein. Es wird dann umgekehrt angeklagt, kritisiert und abgewiesen werden, wenn es an Ort und Stelle zu spät ist für eine Hilfe bei hoffnungslosen Sachen. Diese Vorstellung von Gott macht Gott sekundär hinsichtlich dessen, was ist. Sie erkennt das Sein den Seienden zu und macht Gott zu einer Art von höchstem Seienden. Damit hängt das Sein der Dinge selbst in der Luft, und Gott wird zu einer Kreation des Menschen, ein Faktor alles dessen, was ist, innerhalb unserer Kategorien, mit denen *wir* bestimmen, was ist und wie es ist.

Die einzige Möglichkeit, die verbleibt, Gott innerhalb des raumzeitlichen Denkens, dem wir nun einmal verhaftet sind, einen sinnvollen Platz einzuräumen, ist die *Umkehrung der Perspektive*: Gott ist nirgendwo innerhalb des Raumes oder der Zeit, sondern Raum und Zeit spielen sich ab, entrollen sich „innerhalb" Gottes. Auch das lässt sich nicht ohne Meta-

phern denken, was sich schon an den Anführungszeichen zeigt, die wir nun bei „innerhalb" setzen müssen. Das ist aber in jedem Fall schon eine bessere Lösung als einen „Gott" zwischen Anführungszeichen innerhalb unserer Raumzeit zu setzen. Denn nun hat Gott von „innen" heraus, das heißt, aus sich selbst heraus und in sich selbst mit der ganzen Wirklichkeit zu tun. Für diese veränderte Perspektive haben Theologen den Begriff *Panentheismus* zusammengeschmiedet. Was damit gemeint ist, lässt sich an einer einfachen Analogie deutlich machen, der Erfahrung unseres körperlichen Funktionierens entlehnt. Wenn ich über „mich selbst" spreche oder über mein „Ich", dann geht es um meinen ganzen Leib, um mein ganzes Leben, während ich doch nirgendwo „drin" sitze und „mein Leben" auch nicht mit einem einzelnen Moment meines Lebens zusammenfällt. Sofern ich nicht an bestimmten psychischen Störungen leide, fasse ich mich auch weiter auf als mein Leib[7]: mein „Horizont", mein „Bereich", mein „Gedächtnis", mein „Netzwerk" von Beziehungen und sogar was andere über mich denken, mein „Name" und „Ansehen", das alles macht einen Teil meines „Ichs" als „Person" aus, als „Bewusstsein" und als „Zentrum der Aktivität". Ich bin tatsächlich eine *„extended person"*, deren Reichweite wechselnd ist, die sich nach und nach entfaltet und sich auch von Zeit zu Zeit wieder in sich zurückziehen kann, u. a. durch den Rollenwechsel vom öffentlichen zum privaten Bereich; und die sich umgekehrt auch ständig an andere ausliefert: was andere von mir denken, was sie mit meinen Worten, Taten und Denkbildern machen oder was die weiteren Folgen dessen sind, das lässt sich nicht mehr kontrollieren. So gebe ich auch den Raum, den ich in Freiheit in meiner Konstellation als „Person besetze", in Wirklichkeit wieder aus der Hand und mache mich und andere frei für neue Erfahrungen. So wächst die menschliche Person durch ihre oder seine Erfahrungen, darin fortwährend durch die Wechselwirkung mit dem Wachstum anderer korrigiert. In analoger Weise ist Gott als das „Ich" zu denken, der mit allen Facetten der Wirklichkeit „zu tun" hat, wenn auch in eigener Zeit und Weise. Gerade darum auch kann über Gott gesprochen werden als eine „Person", wenn auch natürlich nicht über die individuelle Person, so wie wir diese als leiblich handelndes, sprechendes, hörendes, tastendes und tastbares Wesen kennen und erfahren, sondern als die „extended person", bei der wir diese Analogie entlehnen. Das Charakterisierende aller Analogien, die sich auf Gott beziehen, ist im Übrigen, dass die Unterschiede immer größer bleiben als die Übereinstimmung, wie ein mittelalterliches Konzil schon feststellte.[8] So kann Gott als die Perspektive des Denkens und

Handelns aufgenommen werden, ohne mit unseren Ideen zusammenzufallen und ohne eine unnötige Verdopplung unseres Handelns zu sein. Gerade auf dem Gebiet des Persönlichen, dort, wo Menschen sich am besten erweisen, wo sie sich in größter Weise zeigen und ihren weitesten Bereich bekommen – sorgend, helfend, hegend, allem, was lebt, Ehre erweisend – kommt Gott in Sicht, als die Quelle und die Prüfung menschlicher Sorge und Liebe. Genau deshalb wird Gott als schöpfend und sorgend verehrt, und genau deshalb erhält alles menschliche Schöpfen und Sorgen eine göttliche Aureole, weil Gott zu tun hat mit demjenigen, was uns am teuersten ist: der persönliche Wert des Menschen, der das Lebende respektiert und ehrt, der das Sublime zum Vorschein bringt und der darum gerade zur Persönlichkeit wächst. Der schöpfende Gott sorgt für das Geschaffene wie Eltern, die für ihre Kinder sorgen: bemutternd, bevaternd, hegend und pflegend, ernährend und leitend. Gott ist jemand, so sagt die Schrift, der immer da ist: JHWH. Gott ist der Vater aller Menschen, der weiß, was gut für uns ist, so Jesus von Nazareth. Nichts oder niemand entkommt der Aufmerksamkeit Gottes, seine „Allmacht" bedeutet: Gott hat mit allem „zu tun".

Es ist dieser dynamische Monotheismus, der sich in Israels Geschichte allmählich durchgesetzt hat. In seinem Buch „Der Aufgang des Jahwismus" *(The Rise of Yahwism)* hat der holländische Exeget Johannes de Moor zu zeigen versucht, dass der ursprüngliche Monotheismus in Ägypten, Mesopotamien und Kanaan angefangen hat als Kritik an den vielen polytheistischen Kräften und mit der Idee einer Superiorität eines Gottes über alle anderen. Die Lösung war, die Götter in einem fundamentalen Synkretismus zu vermischen. Und um die Königsherrschaft auf einen unsichtbaren, ungreifbaren Gott zu extrapolieren, wie es in der Zeit der Richter geschah bei Gideon und Jotham: der Gott im Dornbuschfeuer, das brennt, ohne sich zu verzehren: Bild der reinen, unnahbaren und unfassbaren, nicht lokalisierbaren Präsenz und Energie. In den vielen Geschichten dieses Gottes mit seinem Volk ist er der Einzige, der die Geschichte lenkt, ohne je örtlich oder zeitlich zu werden, nicht einmal im Tempel in Jerusalem, wo alleine JHWH einen Kult erträgt. Und auch dies wurde durch die historischen Ereignisse, durch das jüdisch-christlich-islamische Bilderverbot und durch das Opfer-Verbot der Jesus-Bewegung in ein „ni temple, ni idole, ni sacrifice" umgesetzt.

Dieser strenge Monotheismus wappnet gegen jeden Aberglauben und gegen alle Magie. Dass der Polytheismus toleranter war, lässt sich wohl kaum historisch beweisen, obwohl der Monotheismus in der Gestalt seiner

institutionellen Macht ungeheuer viel Gewalt geübt hat, auch gegen den Polytheismus. Der eine Gott kann, antropomorph gesprochen, nur ein eifersüchtiger Gott sein und seine Diener haben das manchmal allzu menschlich verstanden. Aber in Gott ist keine Gewalt, die Gewalt gehört nicht zur Majestät Gottes, wie der Brief an Diognet schreibt. Gott ruft uns vor sein Angesicht, er zwingt uns nicht.

Um im konkreten ökumenischen Gespräch weiter zu kommen, müssten wir m.E. drei zusammenhängende ökumenische Forschungsprogramme entwickeln:

- die Unterschiede zwischen Ost und West, vor allem in Bezug auf die Trinitätslehre, die für den Dialog mit Judentum und Islam beide tiefe Konsequenzen nach sich ziehen;
- die Unterschiede im westlichen Christentum seit der Reformationszeit über die Rechtfertigungslehre, die wesentlich mit dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit und göttlicher Königsherrschaft und Barmherzigkeit zu tun hat;
- die philosophischen Probleme, sowohl im Osten wie im Westen, die sich ergeben, wenn man von etwas wie „göttlicher Energie" oder „Gottes Handeln" in der Welt sprechen will und dabei den klassischen, mechanisch-kausalen Theismus vermeiden will.

Diese letzte Aufgabe scheint mir die wichtigste für das ökumenische Gespräch der Zukunft zu sein. Auf einer tieferen Ebene kann man den herrschenden Agnostizismus bzw. die herrschende Agnosie sowohl in ihrer trivialen als auch in ihrer aporetisch-enigmatischen Gestalt, bei denen jeder Bedarf an Gott einfach fehlt, wie eine späte Folge des Missachtens der allmählichen Metamorphose der Gottesidee im Westen betrachten. Religionen wachsen durch gelungene Inkulturation, sie sterben aus durch verpasste Inkulturation. Die sogenannte Säkularisierungsthese beinhaltet die tiefe Frage an das europäische Christentum, weshalb es die Kultur der Moderne nicht aufnehmen konnte, während die Kultur der Prämoderne es zu ihren höchsten Blütezeiten brachte. Der Aufruf von Papst Johannes Paul II. in seiner letzten Enzyklika *Fides et Ratio*, um die Verbindung von Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie wieder herzustellen, um Nihilismus und postmoderner Skepsis zu entkommen, kommt 1998, 200 Jahre nach Kants Aufruf „Was ist Aufklärung?" (1798), reichlich spät. Dennoch ist es im Kontext eines sich neu anbahnenden Polytheismus und Pantheismus der Postmoderne ein erfreulicher Beitrag zum Bemühen, „Gott im Bereich des Denkens wieder zur Sprache zu bringen". Wird es nicht Zeit in

unserem Denken, gerade auch im Blick auf den aktuellen Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen, mit dem wir leben, wieder „Fenster zu Gott hin" zu öffnen, damit wenigstens deutlich wird, was wir ungesagt und unbedacht lassen, wenn wir für die Gottesfrage eine wissenschaftliche Allergie entwickeln.

3. Fenster zu Gott hin

Die Allergie ist übrigens sehr gut zu erklären. Zu lange haben wir Gott, genauso wie die Offenbarung, die Bibel, die Gebote, die Sakramente und die Ämter als Objekt unter Objekten gesucht. Wir haben Gottes Majestät im Komparativ einer mechanischen Logik umschrieben: erster Beweger, letztes Ziel, vollendetes Sein, größte der Mächte, absoluter Geist und so Gott zu einem Faktor – allumfassenden Faktor – der Natur und der Geschichte gemacht. Weder der Gott, der die erste Ursache ist, noch der Gott, der das Ziel und der Horizont unseres Dasein ist, hat die Religionskritik der Neuzeit überlebt. Wir haben Gott danach als das Subjekt der Subjekte gesucht: Legitimator unserer Freiheit und Selbst-Entfaltung, treibende Kraft des autonomen Menschen, ein Gott im Tiefsten meiner Gedanken. Die Ich-Kultur und der Gotteskomplex, der sich daraus entwickelt hat, ist auf Dauer aus der Gottesvorstellung emanzipiert: Die Psychotherapie hat die religiösen Mythen als Beklemmung und Krampf des gesunden Selbst demaskiert. Gibt es dennoch Ausblicke auf das Göttliche, Fenster zu Gott hin?

Es gibt sie vielleicht dort, wo wir Menschen nach etwas verlangen, was uns treibt, nach etwas fragen, was uns ruft, auf etwas vertrauen, was uns geschenkt werden muss, uns widersetzen gegen das, was dem Guten entgegensteht, einander vergeben, wo wir aneinander schuldig werden.

Es gibt sie da, in allen Religionen und Weltanschauungen, wo wir uns dem unantastbaren und unfassbaren Heiligen in Ehrfurcht nur annähern können, wie am Anfang und Ende des Lebens, beim souveränen Appell des Opfers an Hilfe und Gerechtigkeit, bei dem Aufruf zum Guten und zur Wahrheit, dem man sich nicht ohne Schuld und Lüge entziehen kann, bei dem Einsatz für die Stimmlosen, die an unserer argumentativen Kommunikation und prozeduralen Rationalität keinen Anteil haben, beim Respekt für die Integrität der Person und der Abkehr von Gewalt, beim Spiel der Lust in der Liebe, die uns geschenkt wird und die wir beim Partner nicht produzieren oder bewirken können, kurz: bei der Betrachtung der Gebote Gottes im Dialog.

Es gibt diese Fenster zu Gott hin auch da, wo wir die Determinismen von Natur und Geschichte als offene Chancen, als *kairos* der Technik und als *charisma* von Menschen verwenden können, wo Befreiung stattfindet aus Diktatur und Unterdrückung, wo verhandelt wird, anstatt Gewalt zu üben, wo wir Leben und Umwelt schonen können mit Vernunft, anstatt sie durch Begierde zum Besitz zu vergewaltigen.

Es gibt sie da, wo wir zur Einsicht kommen, dass die Namen Gottes – JHWH, Abba, Ruach, Allah – nur auf den einen Gott verweisen, dem Abraham und Mose, Jesus und Mohammed dienen und den sie verehren wollten; wenn wir erkennen, dass der Vater Jesu Christi kein anderer sein kann als der ungesehene JHWH des Mose und der Barmherzige der Barmherzigen, Allah des Mohammed; wenn wir begreifen, dass die *Ruach* Gottes weht in Israel, in der Kirche, aber auch im *Umma* des Islams und weiterhin, wo Menschen sich von Gottes Atem geleitet und belebt wissen.

Es gibt sie da, wo wir die Ergebnisse der philosophischen Kritik der Religion in der westlichen Welt seit der Aufklärung und dem ökumenischen Gespräch über die christlichen religiösen Ausdrucksformen verbuchen können: die allmähliche Änderung der Gottesvorstellungen, die Metamorphose der Gottesidee aus ihren kulturellen Krusten heraus. Auf einem Kongress des Europäischen Vereins für Katholische Theologie, August 1998 in Nijmwegen, wurde diese Metamorphose mit dem Umwälzungsprozess in der Frühen Kirche verglichen, als jüdische Bildersprache in hellenistisches, polytheistisches Gedankengut übersetzt werden musste. Damals wie heute hatte das zuerst eine kräftige, „negative Theologie" zur Folge, die Fenster zu Gott hin geöffnet hat. So haben wir gelernt:

- Gott ist nicht ein feudaler Landeigentümer, nicht der Garant der staatlichen Gesetze oder des Status quo, nicht der Schirmherr der Reichen gegen die Revolution der Armen;
- nicht ein männlicher Patriarch, der die Superiorität der Männer über die Frauen bewacht;
- nicht der exklusive Besitz irgendeiner Religion, die für diesen Gott mit Gewalt zu kämpfen hätte;
- Gott schließlich kann nicht mit westlichen, ontologischen Begriffen identifiziert werden, wie der unbewegte Beweger, das höchste Seiende, die erste Ursache, der absolute Geist, die universelle Gegenwart und Allmacht, das letzte Ziel oder das Unendliche, die zusammen das Gerüst des klassischen Theismus bildeten.

Es gibt Fenster zu Gott hin, wo wir verstehen, dass das alte Dictum *extra ecclesiam nulla salus* nicht bedeutet, dass es außerhalb der Kirche Christi kein Heil gibt, sondern dass es die Kirche Christi nicht erträgt, wenn einzelne Glieder das Heil für ihre Gruppe, ihre Meinung beanspruchen wollen und überdies die Sünder ohne Chance auf Vergebung aus der selbstgebauten Gemeinschaft der Vollkommenen verbannen wollen, wie es Cyprian der Gruppe von Donatus vorwerfen musste.

Es gibt solche Fenster zu Gott hin, wenn wir begreifen, dass der von Barth verwendete Ausdruck „Religion ist Unglaube" genauso gut für die Religion im Christentum gilt und dass mit Religion hier die menschliche Verführung gemeint ist, die Verbindung mit Gott auf eigene Faust zu protokollieren.

Es gibt solche Fenster zu Gott hin, wenn wir eine *theologia religionum* aufarbeiten können, wo die Einzigartigkeit des Christusgeschehens von Kreuz und Auferstehung den anderen Religionen, die dieses Ereignis so nicht haben, nicht zur Demütigung angerechnet, sondern als Anfrage an deren Heilsverständnis angeboten wird.

Es gibt sie da, wo wir verstehen, dass die agnostische Aussage „Gott ist tot" und „Religion ist Unsinn" nicht die Leugnung irgendwelcher Transzendenzerfahrungen bedeutet, irgendwelchen Bewusstseins des Endlichen und des Unendlichen, sondern dass sie immer konkrete Gottesanschauungen und Religionsformen im Blick hat, die vielleicht jetzt schon Anachronismen sind, die Menschen auch geschädigt haben können, selbst wenn sie anderen vielleicht geholfen haben.

Schluss

So ist Gott da in der multikulturellen Gesellschaft von Glaubenden und Nicht-Glaubenden, wo die Frage nach Gott als eine ernsthafte Form des Denkens wieder ernst genommen wird und wo wir in einem steten Lernprozess mit anderen nach Gott ausschauen: im Bewusstsein unserer Synkretismen und der epochalen Metamorphosen unserer Vorstellungen und Begriffe der „begreiflich unergreifbaren"[9] Gotteswirklichkeit.[10]

Auf eine kritische „Hermeneutik des Argwohns", die wir gegen jede religiöse *„securitas"* ins Spiel zu bringen gelernt haben, können wir in einem multikulturellen Lebensklima aber genau so wenig verzichten wie auf eine „Hermeneutik des Vertrauens" gegen einen drohenden „Skeptizismus". Wer die Hermeneutik als solche aus dem religiösen Bereich heraushalten möchte, zur Wiederherstellung einer „old time religion" – wie es in man-

chen fundamentalistischen Strömungen im Judentum, im Islam und im Christentum geschieht – oder aus romantischer Ehrfurcht für das Lokale, das Fragmentarische und das Fremde –, baut mit an dem „Untergang des Denkens" wie Alain Finkielkraut es nannte[11] und somit an einem neuen religiösen Gewaltpotential, das schon einmal seine Blutspur durch die europäische Geschichte gezogen hat. Ausschließung und Anathema, Bann und Gewalt gehören nicht zu der Majestät Gottes, denn in Gott ist keine Gewalt: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe. Die ökumenischen und interreligiösen Dialoge sind ein notwendiges Instrument solcher lebendigen Hermeneutik und müssten, statt missachtet und abgeschrieben zu werden, zu einem neuen Aufbau des theologischen Lehrbetriebs und der pastoralen Ausbildung führen. Sie sollten sich dann aber stärker auf die allen gemeinsame, ungemein spannende Gottesfrage konzentrieren und sich des Mithörens einer agnostischen Kultur in dieser Frage mehr bewusst werden.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. Th. Ahrens (Hg.), Zwischen Regionalität und Globalisierung. An der Lottbek, Hamburg 1997, 20ff (einleitender Artikel von Th. Ahrens) und 249 (Diskussion von W.-V. Lindner und S. Kempin über das Buch von Th. Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996).

2 Vgl. M. Featherstone, Global Culture, Nationality, Globalization and Modernity, London 1990; A. de Ruijter, „Context en Contouren", in: Jaarverslag 1997. De Nederlandse Multiculturele en Pluriforme Samenieving, a. w., 25–35.

3 F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Erste Rede in: K. Nowak, a. W., 53.

4 D. Tracy, The Return of God in Contemporary Theology, Concilium 1994/6, 37–46; id. Theology and the Many Faces of Postmodernity, Theology Today 51 (1994), 104–114.

5 J. Derrida und G. Vattimo, La religion, Seuil, Paris 1996.

6 E. Schillebeeckx in einem Zeitungsartikel in: Nieuwe Rotterdamse Courant, 10. April 1998, 8.

7 Vergleiche die Erfahrung von körperlich Schwerbehinderten, die von einem einigermaßen ambivalenten Verhältnis zu ihrem Körper berichten und die als Person auch nicht auf ihre Behinderung angesprochen zu werden wünschen.

8 Lateranense IV 1215, vgl. LThK 1957, 470–473.

9 Per Lønning, Der begreiflich Unergreifbare: „Sein Gottes" und moderne theologische Denkstrukturen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.

10 Vgl. dazu „Gott – eine offene Frage", Gütersloh 1999 (107ff und 292f).

11 A. Finkielkraut, La défaite de la pensée, Gallimard, Paris 1987.

Trinität als Prozess?

Anregungen aus der jüngeren römisch-katholischen Theologie zur Reflexion über die Funktion der Trinitätslehre

VON ULRIKE LINK-WIECZOREK

„Trinitätslehre – das ist doch wohl etwas ganz Überflüssiges!" Das war der ermutigende Kommentar einer Freundin aus unserer Mannheimer evangelischen Kirchengemeinde, als ich ihr davon erzählte, dass ich an einem Artikel über die Trinitätslehre arbeite. Dies ist sicher keine untypische Gemeindeerfahrung. Ein recht ähnliches Bild ergäbe sich wohl, wenn wir eine Umfrage unter Religionslehrerinnen und -lehrern starteten. Selbst unter „Liturgiegeübten" anglikanischen Pfarrern in England stößt man auf ein weitgehendes Unverständnis für eine systematisch-theologische Konzentration auf die Trinitätslehre.[1] Faktisch heißt das, dass viele Christen und Christinnen ihren Glauben in Reflexion und Praxis leben, ohne bewusst auf eine eventuell klärende Hilfe der Trinitätslehre zurückgreifen zu müssen. Ist die Trinitätslehre nur etwas für den Schreibtisch von akademischen Theologen und Theologinnen oder kann sie auch einen neuen Sinn entfalten in der Gemeindekatechese?

Diese Frage stellt sich um so dringender, als wir es ja auf anderen Ebenen der Theologie, sowohl in der akademischen Universitätstheologie als auch in der Ökumene, in den vergangenen Jahren geradezu eine Renaissance der Trinitätslehre erlebt haben. Ich werde im Folgenden zunächst einen Überblick entwerfen über die Intentionen dieser Renaissance. Das Hauptaugenmerk soll jedoch daran anschließend auf der Vorstellung von drei Modellen aus der katholischen Theologie liegen, die in besonderer Weise versuchen, die Trinitätslehre zu „erden", ihren hohen Abstraktionsgrad zu mindern und die Funktion einer lebendigen Gotteslehre wieder zu stärken. Alle drei wollen sie die Vorstellung von einer rein „immanenten" Trinität vermeiden und die Rede von Gottes Dreifaltigkeit verstehen als

eine Rede von der Dynamik Gottes in seiner Geschichte mit den Menschen. Dogmatisch gesprochen: Es ist die Rede von Gottes heilsgeschichtlichen „Knotenpunkten", die Lehre von der ökonomischen Trinität, die nach Meinung dieser drei Konzeptionen wieder stärker ins Bewusstsein der Gläubigen gehoben werden sollte. In den beiden amerikanischen Entwürfen von Joseph Bracken und Catherine LaCugna wie in dem des Niederländers Piet Schoonenberg wird Trinität radikal als Geschichte Gottes mit den Menschen gedacht. Die Leitfrage dieser Analyse wird sein, inwiefern das hilfreich wäre in unserer heutigen Situation des religiösen Traditionsabbruchs. Einige Reflexionen zum Problem der sprachlichen Dimensionen der Trinitätstheologie werden diese Überlegungen abschließen.

1. Kritik an der Verkrustung der Trinitätslehre

Bekanntlich gibt es seit mindestens 15 Jahren in der gesamten Ökumene ein neues und vor allem ein gemeinsames Nachdenken über Sinn und Konzeptionsmöglichkeiten der Trinitätslehre. Die bisherigen Ergebnisse unterscheiden sich auf den ersten Blick noch nicht einmal deutlich voneinander: Es scheint in einer kritischen Diagnose Einigkeit darüber zu bestehen, dass man sich in der abendländischen Theologie zu sehr darauf beschränkt habe, die Einheit Gottes substanzhaft, eben als „göttliche Substanz", zu denken, die unterschieden ist von jeglicher in der Schöpfung erfahrbarer und denkbarer Substanz.[2] Dadurch habe die Trinitätslehre dazu beigetragen, dass die Gotteslehre abstrakt und lebensfern wurde. Gott konnte mit einer als komplex und zunehmend plural erfahrenen Wirklichkeit nicht mehr zusammengedacht werden. Wenn jedoch einmal Bezüge hergestellt wurden vom trinitätstheologischen Reden von Gott hin zur Lebenswirklichkeit der Gläubigen, dann konnten mit ihr vor allem autoritär-hierarchische Strukturen gerechtfertigt werden.[3] Denn die Einheit der Substanz führt letztlich zur Konzeption eines alleinbestimmenden Subjektes, hinter der die Rede von der Dreiheit Gottes als eine allenfalls hübsche liturgisch-poetische Rede, aber doch letztlich als eine Leerformel zurückbleibe. Der Aspekt der Dreiheit Gottes kann allenfalls untergeordnet, und zwar hierarchisch, zum Tragen kommen. Und so hat man in allen christlichen Konfessionen auf das Modell einer innertrinitarischen Hierarchie vor allem von Vater und Sohn zurückgegriffen, wenn man die Komplementaritäts-Anthropologie rechtfertigten wollte, nach der die Frau dem Mann passiv, empfangend und gehorsam zugeordnet sei wie der Sohn dem Vater. Diese

Argumentation war lange ein Grund für eine heftige antitrinitarische Haltung in der feministischen Theologie – freilich neben der Kritik, dass die Trinitätslehre dazu beitrage, dass die Metaphorik der christlichen Rede von Gott einseitig männlich orientiert sei.[4]

Auch die einflussreichen Trinitätskonzeptionen des 20. Jahrhunderts von Karl Barth und Karl Rahner hätten, so lautet die Kritik weiter, an dieser generell misslichen Wirkung der Trinitätslehre wenig ändern können. Sie setzten die Konzeption des allein-bestimmenden Subjektes fort. Gleichzeitig sind sie weiterhin geprägt von der „Doppelkonzeption" von sog. „immanenter" und „ökonomischer" Trinitätslehre. Durchaus ungewollt bleibt auch bei ihnen die immanente Ebene steuernd für die ökonomische, so dass Gott im Grunde ganz ohne seine Beziehung zur Welt gedacht werden könnte. Dies gilt, obwohl gerade Karl Barth und Karl Rahner ihre Konzeptionen ausdrücklich biblisch bzw. christologisch, also aus der biblisch bezeugten Gott-Welt-Beziehung heraus entwickeln wollten.[5] Es bleibt schwierig, dem Sog der Wirkung der Konzeption zu entkommen, in dem das allein-bestimmende Subjekt letztlich in reiner Selbstbezogenheit vollkommen zu sein scheint. Die Ökonomie kann kaum mehr sein als ein Spiegelbild davon. Anders steht die Freiheit Gottes der Schöpfung gegenüber auf dem Spiel.

So verständlich die Intention dieses Modells – so problematisch die Konsequenzen: Eigentlich kommt Gott doch ganz gut ohne die Welt aus, Selbsthingabe und Selbstopferung erlebt „er" schon in sich selbst allein. Ist es in diesem Modell nicht so, als verliefe die Geschichte Gottes mit der Schöpfung nach einem bereits in der Ewigkeit festgelegten Programm, als wiederhole sich nur, was in Gott selbst schon längst Wirklichkeit ist?

Eine Neukonzeption hat sich somit an zwei Grundfragen zu orientieren: Zum einen, ob nicht gerade ein spezifisch trinitarischer Personen-Begriff die Gotteslehre von der Konzeption des absoluten Subjektes befreien könnte, und zum anderen, ob nicht gerade die Trinitätslehre dazu beitragen könnte, dass in der Gotteslehre die Verbindung von Gott und seiner Geschichte mit den Menschen stärkeres Gewicht bekomme. Ersteres nun geschieht, so der rote Faden der jüngsten Renaissance der Trinitätslehre, weitaus erfolgreicher in der trinitätstheologischen Konzeption der Ostkirche.[6] Denn bekanntermaßen hat man hier mit der Trinität immer zuerst die Dreiheit der Personen assoziiert – man denke nur an die berühmte Ikone von Rubeljew. Sie zeigt, dass man in der Ostkirche nicht davor zurückscheute, sich unter drei Personen wirklich drei Individualitäten vorzustellen.

Es können jetzt nicht alle Einzelheiten der Neuentdeckung der östlichen Trinitätslehre verfolgt und eventuelle Vereinfachungen und Schablonisierungen dieser Rezeption aufgedeckt werden. Es genügt für unseren Zweck, auf die Gemeinsamkeiten hinzuweisen, die in den unterschiedlichen Neukonzeptionen auftauchen: a) Sie alle wollen mehr theologischen Nutzen ziehen aus der Dreiheit und das heißt: aus der Verschiedenheit der trinitarischen Personen. b) Sie versuchen, die Rede von der Trinität deutlich als eine Konsequenz aus der Gotteserfahrung darzustellen. c) Sie verändern schließlich den Theorierahmen und suchen nach einer „neuen Metaphysik": Vom Wesen Gottes, von seiner Eigen-Identität, reden sie nicht wie von einer spezifisch göttlichen Substanz, sondern wie von Relationen-Bündeln, die sich ständig bilden aus dem Ineinander von identitätsformenden Beziehungen. So erscheint Gottes Wesen als ein dynamisches, komplexes Gebilde aus differenzierten Interrelationen, in dem Beziehungshaftigkeit, aber keine hierarchische Abhängigkeit besteht. Für diese Sicht der Trinität als ein soziales Beziehungsgeflecht interessierte man sich nun auch in der feministischen und in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie innerhalb der letzten 15 Jahre.[7] Sie verspricht, ein autoritär-hierarchisches Gottesbild zu ersetzen durch ein kommunitäres, und dieses wiederum soll durchaus Auswirkungen haben auf die Anthropologie und Sozialethik: Person im Sinne Gottes ist nicht, wer sein Selbst unabhängig von anderen auslebt und verwirklicht, sondern Personen entstehen in freien Gemeinschafts-Beziehungen, in denen sich unterschiedliche Eigenarten – eben differente „Personen" – entwickeln und erhalten. Wenn Gott in sich selbst so Beziehungshaftigkeit ist, dann kann seine Beziehung zu den Menschen nicht grundlegend anders sein. Vor allem feministische Theologinnen können die sozialethischen Dimensionen dieses Modells ausziehen: Schöpfungsgemäße Erfüllung in der Welt kommt entsprechend in einer Beziehungshaftigkeit zustande, in einer differenzerhaltenden Gemeinschaft von Personen.[8]

Und dennoch: Die Argumentationsfigur dieser Form der sozialen Trinitätslehre ist noch nicht sehr viel anders als die oben beschriebene von Karl Barth. Es ist der alte Zirkel: Zuerst sagen wir, wie Gott ist in sich selbst; dann wissen wir, dass er so auch zu uns ist, und anschließend wäre es nicht schlecht, wenn wir auch so zueinander wären. Der Verdacht ist nicht ganz loszuwerden, als werde die Trinitätslehre hier als eine willkommene, aber durchaus nicht zwingend notwendige Begründung sozialethischer Maximen genutzt. Hat dann meine Freundin nicht doch recht?

Im Folgenden werden nun drei katholische trinitätstheologische Neu-Konzeptionen vorgestellt, die mit diesem Problem ringen. Alle entstammen sie der amerikanischen Diskussion. Sie liegen durchaus in der Linie der trinitätstheologischen Renaissance der jüngsten 15 Jahre und ihrer Kritik an substanzontologischen Modellen. Darüber hinaus besteht ihre Gemeinsamkeit und Vergleichbarkeit darin, dass sie im Interesse an der Rückgewinnung der Dimension der Geschichte Gottes sich weiter um eine Neukonzeption des trinitarischen Personen-Begriffes drehen.

2. Joseph A. Bracken: Trinität als Ereignis-Gemeinschaft

Als eine Flucht nach vorn gegenüber den o.g. kritischen Fragen kann man die trinitäts-theologischen Konzeptionen aus der amerikanischen Prozesstheologie bezeichnen. Denn hier geht diese Debatte mitten durch die eigenen Reihen: Viele Prozesstheologen halten sie für hoffnungslos „theistisch" und meinen, sie mache Gott fälschlicherweise zu einem fernen Gegenüber zur Welt. Gerade gegen eine solche Gottesrede ist ja die Prozesstheologie angetreten. Sie rezipiert den anglikanischen Mathematiker und Religionsphilosophen Alfred North Whitehead gerade darum, weil in seinem Denken Gott und Welt nicht in zwei Wirklichkeiten getrennt werden. Um den Sog eines impliziten ontologischen Dualismus' zu vermeiden, den sie im klassischen „theistischen" Konzept vom Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung fürchten, betonen sie, dass Gott und Welt *eine* Wirklichkeit bilden. Diese lässt sich am besten in Kategorien des Prozesshaften, des Werdens und Vergehens und der Kontinuität innerhalb dieses Fließens in Sprache fassen, so wie es Whitehead in einem ausgefeilten System getan hat. Ohne dies hier im Einzelnen zu vertiefen,[9] kann man sagen, dass das heimliche Thema der Prozessphilosophie die Frage ist, wie man es beschreiben könnte, dass es innerhalb dieses ständigen Fließens so etwas gibt wie Kontinuität – dass es nicht das blanke Chaos ist, das wir erfahren, obwohl wir auch Destruktion und Misslingen von Prozessen kennen. Und in dieser Suche nach einer Sprache für das „Nicht-Chaos" steckt durchaus eine Suche nach Gott. Es ist keine Frage, dass die Philosophie des britischen anglikanischen Pfarrersohnes Whitehead für Theologen interessant geworden ist, die die Elemente ihres Credos auch außerhalb des jüdisch-christlichen Sprachstroms explizieren wollen.

Nun gibt es auch Vertreter dieser Richtung, die meinen, man könne die Trinitätslehre gerade mit Hilfe der Prozessphilosophie neu beleben und

ihre oben gezeigten schädlichen Aspekte tilgen. Zu ihnen gehört der Jesuit Joseph A. Bracken, der schon seit 1974 an diesem Thema arbeitet.[10]

Auch Brackens Entwurf gehört zu den Versuchen, die klassische Substanzmetaphysik durch eine andere Kategorie zu ersetzen. Er rezipiert dafür die trinitätstheologischen Entwürfe von Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel[11] und möchte deren Betonung der Kategorie des Werdens ebenso philosophisch strenger durchdenken wie die der personalen Relationen. Man kann also sagen, dass auch Bracken an einer sog. „sozialen Trinitätslehre" arbeitet. Sowohl Moltmann als auch Jüngel haben sich seiner Meinung nach trotz gegenteiliger Beteuerungen noch nicht genügend von der Vorstellung einer selbstkonstituierten Person gelöst. Das gelte sowohl für ihre Darstellung der innertrinitarischen Personen als auch für das zugrundeliegende Differenz-Verhältnis von Gott und Welt bzw. immanenter und ökonomischer Trinität, also dem Sein Gottes in sich und in seiner Beziehungsgeschichte mit der Welt.[12] Bracken jedoch enttäuscht zunächst in seinem Alternativ-Vorschlag, weil er lediglich die Whiteheadschen Kategorien des Prozesses auf die Trinitätslehre überträgt: Der Vater sei die Ursache (Cause), der Sohn der rezipierende realisierende „Effect" und unter Geist schließlich könne man sich die jeweilige spezifische Bedingung dieses Prozesses vorstellen, die „Condition". In der Verschränkung dieser drei Wirkweisen entsteht eine wirklichkeitsprägende „Ereignisgemeinschaft", die im menschlichen Zusammenleben auch zu Gemeinschaftsstrukturen führt, in der es eine Gleichwertigkeit gibt von Person und Gemeinschaft. Dies alles bleibt auf einer hohen Abstraktionsebene und scheint wenig Erhellendes zu enthalten.

Erst auf den zweiten Blick zeigt sich eine hilfreiche Anregung dieser Konzeption. Sie liegt in der Erschließung der sprachlichen Dimensionen der Trinität, und man muss sie aus Brackens Ansatz erst herausarbeiten, weil ihm selbst an diesen Dimensionen gar nichts liegt. Das Interessante an seinem Ansatz ist, dass er einen Personen-Begriff zugrundelegt, der deutlich nicht mehr univok ist mit dem alltagssprachlichen, ohne dass er die Verbindung damit völlig verlöre. Hiermit leistet er zumindest für die Vermittlung des Verständnisses der Trinitätslehre einen brauchbaren Beitrag.

Whitehead wollte in seiner Prozessmetaphysik eine Theorie zur Erfassung von sehr verschiedenen Wirklichkeitsbereichen finden – etwa für die Wirklichkeit von Steinen, von Erinnerungen, von Kindern, Männern und Frauen oder von Kriegen. Sie alle sind „Ereignisse", die sich formieren durch die verlockenden Anregungen Gottes, die von den Ereignissen ange-

nommen oder verworfen werden können. Man kann nun Ereignisse als solche wieder unterteilen in eine Pluralität von beteiligten Einzel-Ereignissen. Aber nur in Verbindung miteinander bilden sie den Wirklichkeitsprozess. Whitehead nennt solche Ereignis-Komplexe „society". Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft betrifft also durchaus nicht nur die Lebewesen in der Welt, sondern prägt die Wirklichkeit überhaupt.[13]

Diesen „society"-Begriff übernimmt Bracken für seine Trinitätskonzeption. Das hat entscheidende Auswirkungen auf deren Personen-Begriff, denn dieser wird durch diese Übernahme besonders raffiniert entanthropologisiert. Man spürt ihm seine Ästhetik ab, weil das Bildgabefeld von „society", eben die menschliche Gesellschaftlichkeit, bereits doppelt metaphorisch überholt wurde dadurch, dass es auch auf nicht-menschliche Zusammenhänge der Schöpfung – Steine und Erinnerungen – beziehbar ist. Es ist nicht die Sozialität menschlicher Gemeinschaft, die hier mit „Society" gemeint ist, obwohl doch die Sprache eindeutig und unverblümt von hier entlehnt worden ist. Aber niemand wird bei der Rede von der Sehnsucht des Steines nach „Bereicherung", wie sie sich bei Whitehead finden ließe, im Bereich des Bildgeber-Feldes der Metaphorik, der menschlichen Person, stehenbleiben und den Stein anthropomorph denken.

Man kann also sagen, dass Bracken mit seinem Rückgriff auf Whitehead vor allem ein sprachliches Problem im Verständnis der Trinitätslehre auf originelle Weise zu überwinden versucht: Das Problem, dass ihre Metaphern nicht mehr als solche wahrgenommen werden, sondern dass sie zu Klischees, Allegorien oder einfach zu fachsprachlichen Spezialbegriffen verkrustet sind. In dieser Verkrustung erhalten sie einen quasibeschreibenden Charakter, – und dann können unsere Gemeindeglieder nicht mehr antworten, wenn ihnen Muslime vorwerfen, ein tritheistisches Gottesbild zu haben. Bracken versucht, dieses Problem zu lösen, indem er sich zunächst die metaphorische Dimension der personalen Begriffe zurückerobert, ohne dabei die Verbindung zu realen Personen wie dem historisch vorstellbaren Jesus zu verlieren. Schaut doch, sagt uns Bracken indirekt mit seiner Whitehead-Rezeption, man kann von Personen auch ganz anders sprechen als in Bezug auf individuelle Menschen. Man kann von Personen wie von Ereignissen sprechen, weil man von Ereignissen wie von Personen-Gruppen sprechen kann. Das ist metaphorisches Sprechen, und seht doch – so können wir Bracken weiter hören –, wie viel einem klar werden kann in dieser Metaphorik über die Welt und von da aus auch über die menschlichen Personen und auch über Gott, den wir aus dem biblischen Zeugnis

und unserer christlichen Tradition kennen. Die philosophische Füllung der Trinitätslehre entpuppt sich also bei Bracken als eine Rückgewinnung der trinitarischen Metaphern, mit denen gleichzeitig die schädliche dualistische Tendenz der traditionellen ontologischen „Überordnung" der Trinität korrigiert wird.

Zusammenfassend wäre also festzuhalten: Bracken ist auf dem Weg, die Konzeption einer doppelten Trinität in Form einer immanenten und einer ökonomischen zu vermeiden, indem er Gottes Sein ausschließlich als Gottes Wirken konzipiert und die Trinitätslehre als eine Möglichkeit der Explikation dieses Gottesbegriffes benutzt. Inwiefern sie deshalb „notwendig" oder „überflüssig" ist, wird von ihm gar nicht gefragt. Sie steht zur Verfügung als eine wirkmächtige Summierung des christlichen Credos, und als solche wird sie von ihm pädagogisch genutzt. Diese illustrative Verwendung einer traditionellen Lehre kann – wenn sie denn als solche geklärt ist – auch in der Gemeindekatechese durchaus hilfreich sein, denn sie ist vor allem von dem Druck befreit, selbst eine Letztbegründung für die christliche Gottesrede abgeben zu müssen und kann daher eine meditative Kraft entfalten. Erarbeitung und Nutzung der Prozessphilosophie, die Bracken mit großem didaktischen Geschick seiner über den akademisch-theologischen Kreis hinausreichenden Leserschaft zumutet, sind hier als eine Art von kontemplativer Denkbewegung zu verstehen, in der sich Autor und Leser dem Gegenstand der Rede von Gott annähern. Dieser Weg eignet sich vielleicht für die Gruppe der „Gebildeten unter den Verächtern" der Religion, wenn diese sich eine Sprache, ja eine Denkweise entwickeln will, mit der es sich unabhängig von Bibelfestigkeit und Liturgie-Geübtheit theologisch kommunizieren lässt. Aber man wird auch hier nicht bei Bracken stehen bleiben können: Irgendwann wird doch die Frage zu bearbeiten sein, was denn die Trinitätslehre mit der jüdisch-christlichen „story" von Gott und den Menschen überhaupt zu tun habe. Eine Brücke zu dieser Frage ist bei Bracken nicht gebaut – eher setzt er vorhandene Brücken voraus. Umgekehrt verhält es sich bei unserem nächsten Beispiel: Für Catherine LaCugna ist die „story" Gottes mit den Menschen in ihrer heilsgeschichtlichen Struktur der eigentliche Inhalt der Trinitätslehre, nicht nur ihre Voraussetzung.

3. Catherine M. LaCugna: Trinität als gemeinschaftssuchende Sammlungsbewegung Gottes

Die amerikanische Nonne und Theologin an der University of Notre Dame, Catherine LaCugna, hat jüngst einen Vorschlag in die Diskussion eingebracht, in dem die Trinitätslehre ganz weggeholt wird vom Schreibtisch: Wir sollten weniger von der Lehre der Trinität sprechen als von der trinitarischen Geschichte Gottes, von einer weitausholenden kosmischen Bewegung.[14] LaCugna redet dabei in Anlehnung an das patristische Modell der soteriologischen Kreisbewegung Gottes in die Geschichte hinein, in der nicht weniger geschieht als Schöpfung, Neuschöpfung und Sammlung der Schöpfung zum Aufstieg zu Gott und zur vollkommenen Teilhabe an seinem göttlichen Leben. Ich habe dieses Buch mit geradezu atemlosen Staunen gelesen, denn es breitet den ganzen Reichtum der Deifikations-Soteriologie aus, der gerade uns protestantischen Theologen und Theologinnen weitgehend in Vergessenheit geraten ist. LaCugna spricht von einer ständigen Partizipations-Bewegung Gottes, aus der heraus die Schöpfung erst entsteht, sich frei entwickelt und immer wieder in diese Gemeinschaft stiftende und anbietende Bewegung Gottes hineingelockt und mitgezogen wird. Die ständige Bewegung wird ausgedrückt durch die Metaphorik der Sendung von Sohn und Geist durch den Vater, die ihren ersten Fixpunkt erhält in der Manifestation in der Verkündigung Jesu, den zweiten in der Heimholung in die Gottesgemeinschaft im Geist. Auch hier also sind die trinitarischen Personen Aspekte eines Prozesses. LaCugna verzichtet aber auf eine philosophische Reformulierung. Vielmehr benutzt sie die Mega-Metapher der heilsgeschichtlichen Sammlungsbewegung Gottes, um zu verdeutlichen, dass wir von Gott nicht wie von einem für sich seienden Gemeinschafts-Modell reden sollten, sondern dass seine Gemeinschaft immer Gemeinschaft mit uns sein will. Dafür kippt sie die klassische trinitarische Doppelkonstruktion sozusagen von der Waagerechten in die Senkrechte und schiebt dabei Immanenz und Ökonomie ineinander: Die Rede von der Zeugung des Sohnes und Hauchung des Geistes hat nur Sinn, wenn sie im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Sendungs- und Sammlungsbewegung Gottes verstanden werden kann.

Das ist die große heilende und vollendende Bewegung vom Vater zum Vater, *a patre ad patrem* der vornizänischen Theologie, von der Thomas von Aquin noch wusste, die aber vielleicht durch Augustin schon allzusehr reduziert wurde auf das Verhältnis Gottes und der individuellen Seele. LaCugna zeigt uns nun die mitreißende Kraft dieser Metaphorik, in der

man es zunächst einmal gar nicht für nötig hält, die typisch rationalisierenden Rückfragen an die soteriologischen Metaphern zu stellen, wie wir sie aus der Diskussion um die Satisfaktions-Theorie kennen – etwa die, wie aus dem Tod eines Menschen Erlösung für die ganze Menschheit werden könne. Das Bild der Kreisbewegung *a patre ad patrem* ist so eindeutig bildhaft ohne erklärende „wie"-Funktion, dass man sich bei solchen Rückfragen vorkäme, wie wenn man zu der berühmten Celan-Metapher „schwarze Milch der Frühe" fragte, wo man denn solche schwarze Milch kaufen könne. LaCugnas Rückgriff auf das alte heilsgeschichtliche Kreismodell zeigt uns auch, dass wir uns in die Metaphorik des Redens von Gott immer auch hineinfallen lassen müssen, um ihr folgen zu können. Sie hat daher starke Passagen in ihrem Buch, in denen sie nicht nur die Notwendigkeit doxologischer Sprache im Reden von Gott hervorhebt, sondern in denen sie christliche Lebensgestaltung überhaupt in einer Grundhaltung des freien lobpreisenden Anrufs Gottes zu verankern sucht. Von einer solchen doxologischen Grundhaltung erwartet sie eine Transzendierung des egozentrischen Selbstes, und sie ist damit schon Teil der großen mitreißenden Bewegung *a patre ad patrem*.

In dieser Konzeption der Trinität als gemeinschaftssuchende trinitarische Geschichte Gottes versucht LaCugna, die christliche Existenz aus jeglicher gebückten Büßerhaltung herauszureißen. Nicht mit niedergeschlagenen Augen stehen wir vor Gott, sondern in aufrechter Haltung, möglicherweise gar mit erhobenen Armen, mit offenem Blick und klar vernehmbarer Stimme. Der ganze Reichtum der Rede von den sozialen Dimensionen Gottes für die christliche Existenz wird an diesem Unterschied deutlich: Während die demütige Büßer-Haltung sich nicht als Teil des Beziehungsgeflechtes Gottes sieht, sondern eher im strengen Gegenüber eines vielleicht sogar beziehungslosen Gottes, lebt der lobend auf Gott zutretende Mensch aus seiner Integration in die große Sammlungs-Bewegung Gottes in seiner Geschichte mit der Schöpfung, empfängt in ihr die Möglichkeit der Entfaltung eines wirklichen Person-Seins.

Die praktischen Konsequenzen dieser großen Sendungs- und Sammlungsbewegung Gottes bleiben jedoch noch ungefüllt – trotz der erstaunlichen Konkretheit, mit der sie über Themen wie nicht-hierarchische soziale Gemeinschaften, Sexualität ohne destruktive Aspekte, wahre Gleichheit von Männern und Frauen, Alten und Jungen, Juden und Heiden aus dem Leben und Verkündigung Jesu schreiben kann. Freilich wird man in jedem Christenleben neu nach ihren konkreten Formen suchen müssen.[15] Auch

hier werden die sozialen Dimensionen der Trinitätslehre betont – aber sie werden nicht abgeleitet aus einer Theorie über die immanenten Beziehungen Gottes, sondern aus der Wahrnehmung der Selbstverortung der Gläubigen in der Geschichte Gottes mit ihnen: „The life of God is not something that belongs to God alone. Trinitarian life is also our life."[16] Wie Bracken verzichtet LaCugna mit dieser Konzeption bewusst auf eine scharfe Differenzlinie zwischen Schöpfer und Geschöpf, denn für beide gilt dieselbe Personen- und Beziehungshaftigkeit. Trinität spricht hier nicht von der Andersheit Gottes, und der Mensch kommt auch nicht primär durch Anfechtungserfahrung und Gebrochenheit der Schöpfung in den Blick – was durchaus auf protestantische Kritik trifft.[17]

LaCugna bringt uns die Trinitätslehre nahe als ein Mittel der Kontemplation der großen Sammlungsbewegung Gottes. Sie ist keine Theorie zum Verständnis der Welt oder Gottes, vor allem darum nicht, weil die Sammlungsbewegung noch andauert. Für LaCugna ist die trinitarische Sammlung Gottes also „open-ended".[18] Insofern darf der Optimismus der „erhobenen Häupter" vor Gott als eschatologische Konsequenz der Verheißung inmitten der Gebrochenheit der Schöpfung verstanden werden.

Wegen der Offenheit der Sammlungsbewegung Gottes muss die Trinitätslehre darauf verzichten, die Strukturen der Ökonomie spiegelbildhaft in die Ebene des Redens von Gott in seiner Unbegreiflichkeit zu projizieren. Doch für LaCugna ist diese zweite Ebene des Redens von Gott in seiner Geheimnishaftigkeit durchaus theologisch relevant. Aber sie darf, ja muss nicht-trinitarisch breit bleiben. Hier hat die altkirchliche Rede von der „theologia" ihren Ort – als kontemplative Schau des göttlichen Geheimnisses.[19] Allerdings muss dabei klar sein, dass die Außenrelationen des „Gott-für-uns" wirklich Außenrelationen eben dieses geheimnisvollen Gottes sind. Nur, wenn die Personen wirklich als „Personen" des geheimnisvollen Gottes gelten, kann die Theologie Gott auch darüber hinaus „Geheimnis" sein lassen. Man kann sagen, dass dies die Intention von Karl Rahners Diktum war, die ökonomische Trinität sei die immanente und umgekehrt.[20] LaCugna will diese Intention unmissverständlich verstärken, und daher nimmt sie sich in ihrem Buch viel Zeit und Raum, um in sechs Kapiteln des ersten Teils die theologiegeschichtlich nachvollziehbaren „Verstöße" gegen diese Regel aufzuspüren.[21] In ihrem eigenen Entwurf verzichtet sie darum auf das Modell der „doppelten Trinität", um seine schädlichen Nebenwirkungen zu umgehen, und differenziert allgemeiner und bescheidener zwischen dem Geheimnis Gottes und seiner Geschichte mit uns.

Damit ist aber die klassische Lehre von der immanenten Trinität nicht ganz verschwunden. Sie ist im Bild des ewigen Kreislaufs *a patre ad patrem* schon enthalten. Die Konstruktion der Kreislauf-Metapher an sich kann ja nur zustandekommen durch eine gewisse „Verewigung" der Geschichte – erkennbar aus der ökonomischen Dimension von Gottes wirksamer Gegenwart in Israel, Jesus und der Kirche, von hier aus in der „theologia" doch zurückgespiegelt auf eine vorgeschichtliche, eben präinkarnatorische Ebene des geheimnishaften Wesens Gottes, das nicht in derselben Weise lehrhaft erfasst werden kann. Nur so kann man ja überhaupt von den „Sendungen" Gottes in Sohn und Geist reden. Freilich muss man im Bild des Kreislaufes bereits drinstehen – man muss den Hymnus mitsingen – eine Erklärung seines Zustandekommens und seiner Konstruktion bekommen wir nicht. Wir werden ihn schon verstehen, wenn wir ihn mitsingen – eindeutig ist für LaCugna die Doxologie schon da, bevor unsere Theologie beginnt. Was aber machen wir, wenn nun unsere traditionsentfremdeten volkskirchlichen Kirchenglieder fragen, wie man sich denn den Sohn vorzustellen habe, der vom Vater gezeugt werde, und wieso es noch einen Geist geben muss in den Außenrelationen Gottes? Was machen wir mit Menschen, die das Mitsingen dieses Hymnus nicht mehr oder noch nicht kennen, sondern die ein beklemmendes Gefühl bekommen, wenn sie zu Beginn des Sonntagsgottesdienstes den Pfarrer oder die Pfarrerin die trinitarische Formel sprechen hören und fürchten, sie sollten etwas glauben, was sie intellektuell nicht können?

LaCugna wird hier nicht helfen. Denn sie gibt uns keinen Hinweis, wie wir die doxologische trinitarische Begrifflichkeit auch außerhalb einer doxologischen Sprachfamilie vermitteln können. Weder ein philosophisches Erklärungssystem wird angeboten – manchmal sehnte ich mich beim Lesen nach der griechischen Logos-Lehre zurück –, noch wird der noetische Ursprung dieser Sprache im Christuszeugnis deutlich. Zwar sagt sie, dass das Kreislaufbild aus der Erfahrung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus heraus konstruiert worden ist, aber sie führt diese Konstruktion nicht im Einzelnen vor. Vielmehr beginnt sie gleich auf der darüber gelagerten Ebene, indem sie dem Bild des Kreislaufs folgend immer schon startet mit der Assoziation der Sendung von „Sohn" und „Geist" durch den überquellenden Vater und von hier zur Gegenwart Gottes im Christusereignis hinführt. Nachzufragen nach einer Bedeutung dieser *processiones*, die auch außerhalb des Hymnus ausgedrückt werden könnte, verbietet sich hier.

Besonders bereichernd scheint die Beschäftigung mit LaCugna für Pfarrer und Pfarrerinnen zu sein, die selbst auf der Suche nach einem kreativen Umgang mit der Trinitätsmetaphorik sind. Für die kommunikative Vermittlung in der Katechese im Traditionsabbruch allerdings dient ihr Vorschlag nur bedingt. Möglicherweise eignet sich dazu die Konzeption unseres dritten Autors: Der Entwurf des niederländischen Jesuiten Piet Schoonenberg wird in der amerikanischen Theologie ausdrücklicher zur Kenntnis genommen und diskutiert als in der deutschen.[22]

4. Piet Schoonenberg: Die Trinität ist im Werden

Auch Schoonenberg ist ein Jesuit, und dies ist bei ihm noch deutlicher zu spüren als bei Joseph Bracken. Denn anders als Bracken setzt Piet Schoonenberg in seiner trinitäts-theologischen Konstruktion ausdrücklich bei der Reflexion der Person Jesu ein: Das Verhältnis Jesu zu Gott wird für ihn nicht nur zur Grundlage der Trinitätslehre, sondern zur Geburtsstunde der Trinität überhaupt: Die Trinität ist im Werden.[23] Damit findet sich auch bei Schoonenberg das Kennzeichen vieler neuerer Trinitätskonzeptionen – den Rückgriff auf die Kategorie der Relation. Wie Bracken und LaCugna verbindet er ihn mit dem Interesse an der Berücksichtigung der Geschichte Gottes mit den Menschen. Aber Schoonenberg vermeidet ausdrücklich das Modell der immanenten „sozialen Trinität", weil er in ihr eine Tendenz zum Tri-Theismus fürchtet. Das macht ihn für unsere Frage nach dem Nutzen der Trinitätslehre innerhalb einer Situation des religiösen Traditionsabbruchs wiederum besonders interessant. Denn Schoonenberg erlaubt uns sogar, einen der alltagssprachlichen Verwendung möglichst nahen Personen-Begriff zu verwenden und ist damit nicht auf eine komplizierte Theorie-Konzeption angewiesen wie das Personen-Konzept der Relationen-Ontologie des Hauptvertreters der sozialen Trinitätslehre, John Zizioulas,[24] oder der Prozessphilosophie Brackens. Ja, er erlaubt uns sogar, von Gott als von einem Mono-Subjekt zu denken wie von einer menschlichen Person. Die Dreiheit versteht er als Momente personaler Identitätsbildung, die Gott im Mitgehen mit der Schöpfung gewinnt. In der Ausführung radikaler als LaCugna will Schoonenberg keinen Rest von traditioneller immanenter Trinitätslehre mehr dulden: „Eine *rein* ‚immanente' Trinität hat es sogar nie gegeben; weil Gott immer (...) mehr wollte. (...) Er (d.h. der Vater, U.L.-W.) will sich in Wort und Geist dem Menschen zuwenden."[25]

Anknüpfend an biblische und vornizänische Gottesrede führt uns Schoonenberg hin zu der Vorstellung, dass Gott in zwei unterschiedlichen Außenrelationen „Wort" und „Geist" in der Geschichte mit den Menschen wirksam ist. Besonders verdichtet sich diese Wirksamkeit in der Beziehungsgeschichte mit Jesus als Folge der Erwählung. Dafür führt Schoonenberg den Begriff der „Personalisierung" ein als ein wechselseitiges Relationsgeschehen. Was also die „sozialen Trinitätslehren" von den Kappadoziern über Moltmann, Boff und Zizioulas auf eine innertrinitarische Ebene zurückspiegeln, das lässt Schoonenberg entsprechend seiner These, dass Gott keine selbstgenügsamen Beziehungen mit sich selber habe, radikal in der Ökonomie. Gott „personalisiert" sich in seinen Außenrelationen. Erst in der Jesus-Gott-Beziehung werden Wort und Geist, die bisher noch nicht „personalisiert" sind, zum „Sohn", und damit geschieht sowohl für die Welt als auch für Gott etwas Neues in der Heilsgeschichte.[26] Der Geist sogar hat seine Personalisierung noch nicht abgeschlossen – die Trinität ist also auch hier „open-ended", weil die Geschichte Gottes mit den Gläubigen noch weitergeht. Ich habe nach anfänglicher Irritation einen Zugang zu diesem Modell gefunden über die Vorstellung, die trinitarischen Personen seien so etwas wie identitätstragende „Erfahrungsbündel" Gottes. Man kann dann sagen: Gottes Mitgehen mit Jesus wird ihm eine Erfahrung, die sein weiteres Mitgehen mit den Menschen steuert, und darum wird sie auch für uns „konstitutiv".

Deutlicher als bei LaCugna entsteht hier die Trinität erst in der Geschichte. Schoonenberg greift ganz bewusst auch auf Elemente arianischer Argumentation zurück. Aber obwohl er in seiner radikalen Beschränkung auf die christliche Sicht der Heilsgeschichte Gottes spekulativ so zurückhaltend wirkt, will er im Grunde wagemutigere Aussagen über Gott selbst gewinnen als LaCugna. Ja, seine ganze Soteriologie scheint es zu intendieren, Aussagen über Gottes eigenes Werden in der Beziehungsgeschichte mit den Menschen zu machen. Denn darin, dass er sich prägen lässt, so lautet doch offensichtlich sein soteriologisches Credo, konstituiert sich seine heilsame Nähe. Es ist klar: Auch dies ist zunächst eine Metapher und nicht das Ergebnis einer historischen Analyse. Die Akzeptanz des Modells hängt von der Akzeptanz der Metapher der wachsenden Nähe Gottes als soteriologische Metapher ab.

Können wir mit dieser Anregung in der katechetischen und apologetischen Arbeit nicht vielleicht erst einmal Türen öffnen? Schoonenbergs Verdienst ist es eindeutig, uns dafür zunächst eine Sprache zu geben, die sich

vermitteln lässt – unter *einer* Bedingung allerdings: Sie muss als eine „als-ob"-Sprache verstanden werden, gerade weil sie mit so schönen einleuchtenden Analogien aus der menschlichen Erfahrung arbeitet. Denn sonst entsteht der Verdacht, dass das Reden von Gott in einen heilsgeschichtlichen Käfig gestellt wird mit der verhängnisvollen Konsequenz, dass die Gegenwart Gottes in Israel abgewertet würde. Ich sehe keine Legitimation für ein Verständnis vom trinitarischen Gott, das von vornherein die Tür verschließt für das Credo, dass in Gott auch in seiner Geschichte mit Israel „Erfahrungsbündel" geronnen sind und gerinnen werden. Ja, wir können sogar sagen, dass die Wahrnehmung dieses Problems in der Theologiegeschichte schließlich doch zur Entwicklung der Lehre von der immanenten Trinität geführt hat. Schoonenberg bietet als Lösung eine Umklammerung der Heilsgeschichte durch die Leitmetapher der Unveränderlichkeit Gottes an.[27] Gottes Unveränderlichkeit – Identität – ist immer größer als sein heilsames Mitgehen in der Geschichte. Schoonenberg liegt damit gar nicht weit von LaCugnas Vorschlag, in der „theologia" das Geheimnis Gottes nicht mehr trinitarisch zu differenzieren.

Eine unverzichtbare Grundlage für jeglichen Zugang zum Sinn der Trinitätslehre, auch der radikalsten ökonomischen Konzentration, bleibt somit die Entwicklung einer Sensibilität der Gläubigen für die sprachlichen Dimensionen des Redens von Gott. Dazu abschließend einige Überlegungen:

5. Resümee: Die sprachlichen Dimensionen der Trinitätslehre

Alle drei hier vorgestellten Modelle wollen eine trinitarische Doppelkonstruktion des Redens von Gott vermeiden. Während die Heranziehung der Trinitätslehre bei Bracken eher eine illustrative Funktion hat, bekommt sie bei LaCugna und Schoonenberg doch den Sinn, die Grundzüge unseres biblischen Gottesverständnisses bündelnd zu summieren. Sie hat diesen Sinn nicht wegen einer kirchlichen Konvention oder Tradition, schon gar nicht, weil sie als eine übernatürliche Offenbarungswahrheit gilt, sondern weil sie sich aus der „gläubigen Kontemplation" der Heilsgeschichte (Schoonenberg) ergibt. Die sogenannte immanente Trinitätslehre nun entstand, weil man aus dieser Ebene heraus Rückspiegelungen auf die Ebene des Wesens Gottes wagte und *diese* nun als den Ursprung der Heilsgeschichte darstellte. Zweifellos entsteht dadurch die Gefahr, dass den Gläu-

bigen damit ein Bewusstsein für Gottes wesenhafte Beziehungshaftigkeit mit den Menschen verloren geht.

Dennoch lassen sich bei allen drei Autoren Reste der klassischen Differenzierung von Immanenz und Ökonomie entdecken, wenn die Identität Gottes in den prozesshaften und geschichtlichen Ereignissen und Beziehungen in Sprache gefasst werden soll. Wir müssen also wissen, was wir leisten können mit der Beschränkung auf die ökonomische Trinitätslehre: Vor allem können wir uns darin die Verklammerung der Gegenwart Gottes in Israel, in Jesus und in der Kirche in Erinnerung rufen, die die Basis der christlichen Gottesrede ist. Je „historischer" wir zunächst bleiben, desto deutlicher wird dies. Aber über das Wesen Gottes müssen wir davon ausgehend in einem starken Bewusstsein für die Metaphorik auch dieser Rede sprechen. LaCugna und Schoonenberg verdeutlichen das durch die Einordnung der Heilsgeschichte in die breite Metaphorik von Geheimnis und Unveränderlichkeit Gottes. Letztlich erfüllt diese Einordnung dieselbe Funktion, wie sie die Korrelation von immanenter und ökonomischer Trinitätslehre haben kann. In ähnlicher Weise kann es als die primäre Funktion der Rede von der Allmacht Gottes gesehen werden, die Grenzen der Rede von der Ohnmacht Gottes im Gekreuzigten korrigierend einzuziehen – was etwas ganz anderes wäre, als wenn sie als eine „Eigenschaft" Gottes verstanden würde.[28] Joseph A. Bracken hingegen zeigt uns, dass das Korrektiv u.U. auch ein theoretisches Modell sein kann – in seinem Fall die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt als nicht-dualistisch. Diese breiten nicht-trinitarischen Rahmen-Metaphern weisen die Richtung für das Verständnis der engeren trinitarischen.

Besonders in der Situation des religiösen Traditionsabbruchs nun scheint es notwendig, sich dieser Korrelation von verschiedenen metaphorischen Ebenen der Gottesrede neu bewusst zu werden. Möglicherweise müssen wir nämlich öfter mit den sehr breiten Metaphern anfangen, wie es Bracken versucht, schon um uns selbst der Metaphorik der Trinitätslehre wieder zu nähern. Ein solcher äußerlich nicht-trinitarischer Anfang des Redens von Gott wäre von der Funktion her eine neue Form des Einsetzens bei der immanenten Trinitätslehre, aber er vermeidet, sich als eine Letztbegründung der Gottesrede auszugeben und damit zu viel zu versprechen. Denn die nicht-trinitarischen Metaphern sind so breit, dass sie dafür nicht taugen.

6. Schluss

Wo stehen wir also am Schluss unserer kleinen Reise: Ist die Trinitätslehre „etwas ganz Überflüssiges"?

Diese Frage muss nun differenziert mit Ja und mit Nein beantwortet werden. Wir kommen damit zur praktischen Funktion dieser Lehre, die abschließend mit drei Thesen summiert werden soll:

1. „Ja, sie ist überflüssig", weil missverständlich, wenn sie zu einem „Trinitätstotalitarismus" in der Weise wird, dass wir über Gott nicht mehr anders als in der Terminologie von Vater, Sohn und Geist reden dürften. Die breiten, zugegebenermaßen unspezifischen Gottesmetaphern haben in der „Korrespondenz" mit den trinitätstheologischen eine unverzichtbare korrigierende Funktion.
2. Aber die Trinitätslehre ist nicht überflüssig in einem allgemeineren Sinn:
   a) Mit ihr geschieht die Verklammerung verschiedener Präsenzweisen Gottes (vor allem: Schoonenberg). Oberste Priorität hat die Verklammerung der Gegenwart Gottes in Israel und in der Kirche, aber durchaus auch die von worthaftem und geisthaftem Wirken. Die Verklammerung ist notwendig, wenn wir uns über die Grundzüge unseres Redens von Gott Rechenschaft ablegen wollen. Im praktischen Diskurs benutzen wir sie oft eher als implizite Steuerung.
   b) Sie kann, wenn sie nicht missverstanden wird, eine starke kontemplative Kraft entfalten. Nicht zuletzt LaCugnas Ansatz macht das deutlich, aber auch in der eher illustrierenden Verwendung bei Bracken kann sich diese Funktion entwickeln. Beide Ansätze jedoch zeigen, dass man hierfür eine Vorbereitung braucht.
3. Wenn man angesichts der Geheimnishaftigkeit Gottes theologische Lehren überhaupt als große Mega-Metaphern betrachten darf, dann wäre auch zu überlegen, ob wir nicht auch mehrere Trinitäts-Modelle je nach katechetischer oder apologetischer Situation benutzen sollten. Als Ermutigung dazu könnte der Hinweis dienen, dass es faktisch in der Kirche immer mehrere Modelle gleichzeitig gegeben hat.

[1] Der Britische Nationale Kirchenrat hat u.a. daher ein Bildungsprojekt zur Trinitätslehre initiiert, vgl.: British Council of Churches (ed.), The Forgotten Trinity, 3 Bde., London 1989–91.

[2] So vor allem Jürgen Moltmann, Trinität und Reich Gottes, München 1980. Vgl. auch: Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1985; Colin Gunton, The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity, Cambridge 1993; Jürgen Werbick, Trinitätslehre, in: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 1992, ²1995, 481–576; Wilhelm Breuning (Hg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, Freiburg 1984; John Zizioulas, Being As Communion: Studies in Personhood and the Church, New York 1985; zum Ganzen vgl. auch Jürgen Werbicks und meinen Artikel „Trinitätslehre" in: EKL 3. Aufl., Bd. 4, 967–981.

[3] So vor allem Jürgen Moltmann, Trinität, a.a.O. (Anm. 2).

[4] Vgl. dazu vor allem die „Klassiker": Mary Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co, München 1973; Rosemary R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott, Gütersloh 1985; Daphne Hampson, Theology and Feminism, Oxford 1990.

[5] Zur Verteidigung Karl Barths gegen den Vorwurf der Priorität der Immanenz vgl. jetzt Christine Kress, Gottes Allmacht angesichts von Leiden. Zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth, Neukirchen 1999, 194ff.

[6] Vgl. D. Staniloae, Der dreieinige Gott und die Einheit der Menschheit, in: Ev.Th. 41, 1981, 439–450.

[7] Vgl. Leonardo Boff, Der dreieinige Gott, Düsseldorf 1987; ders., Kleine Trinitätslehre, Düsseldorf 1990; Herlinde Pissarek-Hudelist, Art. „Trinität", in: Feministisches Wörterbuch, hg. von Elisabeth Gössmann u. a., Gütersloh 1991, 421–428 (Lit.).

[8] Vgl. dazu Patricia Wilson-Kastner, Faith, Feminism and the Christ, Philadelphia 1983, 121–37; Elisabeth Johnson, Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994; auch Christine Axt-Piscalar, Trinitarische Entzauberung des patriarchalen Vatergottes. Eine Verständigung über die Bedeutung der Trinitätslehre als Beitrag zum Gespräch mit der feministischen Theologie, in: ZThK 91, 1994, 476–486.

[9] Vgl. dazu: John B. Cobb / David R. Griffin, Prozesstheologie. Eine Einführung, Göttingen 1979 (orig. Process Theology. An Introductory Exposition, Philadelphia 1976); Michael Welker, Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead, Neukirchen ²1988.

[10] Vgl. folgende Titel von Joseph A. Bracken, The Holy Trinity as a Community of Divine Persons, Teil I und II, HeyJ 15, 1974, 166–182 und 257–270; Process Philosophy and Trinitarian Theology, Teil I und II, in: Process Studies 8, 1978, 217–230 und 11, 1981, 83–96; What are they saying about the Trinity? New York 1979; Substance – Society – Natural Systems: A Creative Rethinking of Whitehead's Cosmology, in: International Philosophical Quarterly 25, 1985, 3–14; The Triune Symbol: Persons, Process and Community, Lanham 1985; Society and Spirit: A Trinitarian Cosmology, Susquehanna 1991. Für eine prozess-theologische feministische Interpretation der Trinitätslehre vgl. Mary Grey, The Core of Our Desire: Reimaging the Trinity, in: Theology 1990, 363–371.

[11] Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen ⁶1992; ders., Das Verhältnis von „ökonomischer" und „immanenter" Trinität (1975), in: ders., Entsprechungen, München 1980, 265–275.

[12] Vgl. dazu vor allem What are they saying, op. cit., und Holy Trinity II, 257ff.

[13] A.N. Whitehead, Wie entsteht Religion?, Frankfurt a. M. 1985, 68.

[14] Catherine M. LaCugna, God for Us. The Trinity and Christian Life, San Francisco 1991; dies./ Kilian McDonnel, Returning from „The Far Country": Theses for a Contemporary Trinitarian Theology, in: Scott. Journ. of Theol. 41, 191–215.

[15] Vgl. LaCugna, God for Us, a.a.O., 381: „It is quite plain that there always have been and always will be many readings of the economy, many disagreements about what God's providential will is. The doctrine of the Trinity does not settle but concedes a variety of views because the path through the economy is both an unknowing as well as a knowing."

[16] Ebd., 228.

[17] Vgl. dazu Joy Ann McDougail, Lässt sich die praktische Bedeutung der Trinitätslehre wiedergewinnen? Neue Horizonte in der anglo-amerikanischen Diskussion, in: Ev.Th. 58, 1998/3, 231–242.

[18] LaCugna, God for Us, a.a.O., 381.

[19] Vgl. ebd., 223/24: „*Oikonomia* is not the Trinity *ad extra* but the comprehensive plan of God reaching from creation to consummation, in which God and all creatures are destined to exist together in the mystery of love and communion. Similarly, *theologia* is not the Trinity *in se*, but much more modestly and simply, the mystery of God. As we know from the experience of being redeemed by God through Jesus Christ, the mystery of God is the mystery of God with us."

[20] Vgl. K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal., hg. von Feiner/Löhrer, Bd. 2, 1967, 317–401, hier 328.

[21] Vgl. LaCugna, God for Us, a.a.O., 21–205: Hier wird die missliche Entwicklung in der Theologiegeschichte aufgezeigt, in der die Trennung von Immanenz und Ökonomie Gottes letztlich zu einer Trennung von Gott in sich und Gottes Geschichte mit seiner Schöpfung führte. Eine starke Tendenz in diese Richtung findet LaCugna übrigens bereits bei den sonst in der Trinitätsrenaissance so vielgerühmten Kappadoziern, deren Personen-Ontologie die orthodoxe Theologie damit letztlich auch noch nicht davor bewahrt habe, die Sozialität Gottes von seiner Beziehung zur Welt abzuschneiden; ebd., 53–79.

[22] Vgl. z.B. LaCugna, ebd., 217–220 und 234–238.

[23] Piet Schoonenberg, Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie, Regensburg 1992; ders., Trinität – der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott, in: Orientierung 37, 1973, 115–117.

[24] John Zizioulas, Being as Communion, a.a.O.; vgl. auch Colin Gunton, The Church on Earth: The Roots of Community, in: ders. / Daniel W. Hardy (eds.), On Being the Church. Essays on the Christian Community, Edinburgh 1989, 48–80.

[25] Schoonenberg, Der Geist, a.a.O., 214.

[26] In diesem Sinne plädiert Schoonenberg für die Unterscheidung des „status" von Wort und Geist vor und nach der Inkarnation: Vor der Inkarnation sind sie nicht-personale „Ausflüsse" und als solche Israel bekannt. Als greifbare Wirklichkeit realisierten sie sich in Jesus; vgl. Geist, a.a.O., 104ff, 184 und 193.

[27] Dies entwickelt Schoonenberg vor allem in Auseinandersetzung mit der Prozesstheologie, vgl. ders., Process or History in God, in: Louvain Studies 4, 1973, 309–319.

[28] Siehe dazu unten die Rezension zum Thema Allmacht Gottes, S. 126ff in diesem Heft.

Die Mutter der Heilsarmee Catherine Booth und das Recht der Frau zu predigen

VON ERICH GELDBACH

Die Heilsarmee ist in ihrer Geschichte oft genug Zielscheibe von Spott, Verachtung und herablassenden Kommentaren gewesen. „Schon wieder eine Seele vom Alkohol gerettetet", grölten oft Kinder und Jugendliche, ohne dass sie wussten, was sie da sangen oder wen sie verhöhnten. Aller Verächtlichmachung zum Trotz hat die Heilsarmee jedoch äußerst beeindruckende Leistungen christlich-sozialer und missionarischer Arbeit vorzuweisen. Unter dem Industrieproletariat im östlichen London entstanden, kämpften ihre Offiziere und Mannschaften oft mit dem Mut der Verzweiflung, zumeist aber in der gelassenen Gewissheit ihrer Sendung, gegen die Übel der modernen Gesellschaft und halfen zahlreichen Opfern der sozioökonomischen Entwicklung, zur Menschlichkeit zurückzufinden und ein neues Leben zu beginnen. Kriminelle, Trunksüchtige, Prostituierte, Nichtsesshafte oder einfach gestrandete Menschen fanden und finden Hilfe bei der Armee. Die „Suppe" ist ebenso ein Symbol für die praktische Hilfe wie die „Seife" und nicht minder das „Seelenheil", das Menschen zu neuer Hoffnung beseelen kann.

Die vordergründige Betrachtung der Heilsarmee als einer in der Tradition der *militia Christi* stehenden Kirche hat oft übersehen lassen, dass in ihr nicht nur der Kampfeswille zur Linderung der Not allgegenwärtig ist, sondern dass mit alten christlichen Traditionen gebrochen werden konnte und dass ganz neuartige Gedanken ins Spiel gebracht wurden, die ihrer Zeit weit vorauseilten. Dies betrifft insbesondere das Wirken der Mitbegründerin der Heilsarmee, Catherine Booth. Wie die meisten ihrer Geschlechtsgenossinnen, wird sie in der Kirchengeschichtsschreibung stiefmütterlich behandelt und hat stets im Schatten ihres Mannes gestan-

den. Während William Booth (1829–1912) in allen Nachschlagewerken als Begründer der Heilsarmee genannt und gewürdigt wird, ist der Anteil, den seine Frau Catherine Mumford Booth (1829–1890) an der Entstehung, theologischen Fundierung und Zielsetzung der Armee hatte, oft unterschlagen worden. Erst jüngst erschien eine Biographie über Catherine Booth, die sie im Untertitel zu recht als „Cofounder of The Salvation Army" bezeichnet.[1] Die Biographie unterstreicht, dass Catherine Booth eine ganz außergewöhnliche Frau im viktorianischen Zeitalter Englands war.

Es kommt gelegen, dass der deutsche Heilsarmee Verlag (Köln) in diesem Jahr eines der erstaunlichsten literarischen Zeugnisse der „Mutter der Heilsarmee" zum ersten Mal in deutscher Sprache veröffentlicht hat und damit die Möglichkeit eröffnet, sich mit Catherine Booth zu beschäftigen. Es handelt sich um eine Schrift, die zuerst 1859 unter dem Titel *„Female Teaching"* herauskam und 1870 in dritter veränderter Auflage und mit neuem Titel erschien: *„Female Ministry, or Women's Right to Preach the Gospel"*. Wie der Titel zeigt, ist Catherine Booth eine der ersten Frauen, die das Recht der Frau verteidigt, das Evangelium öffentlich zu verkündigen. Sie ist damit eine Vorkämpferin für die Ordination der Frau.[2] Wie kam Catherine Booth auf ihre Ideen?

Man wird zunächst sagen können, dass Catherine in ihrer wesleyanisch-methodistischen Tradition durchaus Frauen beobachten konnte, die in den methodistischen „Klaßversammlungen" führende Rollen spielten bzw. die als Sonntagsschullehrerinnen tätig waren. Sie selbst wuchs in diese Tradition hinein und hat drei Jahre lang eine Sonntagsschulklasse mit fünfzehn Mädchen im Alter zwischen zwölf und neunzehn Jahren unterrichtet. 1853 besuchte sie die Gottesdienste in der kongregationalistischen Gemeinde der *Stockwell New Chapel*. Der Pastor dieser Gemeinde, Rev. David Thomas, der 1855 William Booth und Catherine Mumford trauen sollte, erwähnte in einer Predigt die „sittliche und intellektuelle Minderwertigkeit" der Frau gegenüber dem Mann. Dies erboste Catherine so sehr, dass sie dem Pastor einen langen, aber anonymen Brief schrieb. Sie nimmt sich die Freiheit, anonym zu bleiben, weil es ihr streng um die Sache geht. Dahinter verschwindet die Person gänzlich. Es sollen nur die Argumente zählen.

Catherine sieht in den Bemerkungen des Predigers eine so herabwürdigende Einschätzung ihres Geschlechts, die nicht nur unschriftgemäß ist, sondern auch Gott entehrt, dass sie dagegen die „völlige Gleichheit" *(per-*

fect equality) der Geschlechter verteidigt. Sie macht vor allem geltend, dass die Frauen den „temple of learning" bisher nicht betreten durften, so dass sie ihre natürlichen intellektuellen Fähigkeiten gar nicht ausbilden konnten. Wenn dies aber gelingen sollte, dann würde allen die intellektuelle und sittliche Ebenbürtigkeit von Männern und Frauen klar werden. Vor dem Hintergrund, dass die zu Beginn des 19. Jahrhunderts gegründete London University nicht eher als 1878 Frauen zum Studium zuließ, während die Traditionsuniversitäten Oxford und Cambridge erst 1920 bzw. 1948 folgten, erkennt man die wahrhaftig prophetische Weitsichtigkeit der damals 24-jährigen Catherine Mumford. Gegenüber der Kirche führt sie aus, dass hier enge Vorurteile den Heiligen Geist dämpfen. Den Mißerfolg *(non-success)* des Evangeliums schreibt sie u. a. den Restriktionen zu, die den Frauen auferlegt werden und die den Entfaltungsmöglichkeiten des Geistes Gottes Grenzen setzen.[3]

Diese Frage der Frauenemanzipation in Kirche und Gesellschaft hat sie nie wieder losgelassen. Am 9. April 1855 schrieb sie an ihren Verlobten William Booth: „Möge der Herr, der gerechte und unparteiische, alles verwerfen zugunsten der wahren Emanzipation der Frauen von den Fesseln der Vorurteile, der Unwissenheit und der Gebräuche, die sie eine so lange Zeit in fast allen Teilen der Weit herabgewürdigt und beleidigt haben." Gerade im Christentum sah sie die große Chance für das weibliche Geschlecht; denn das Christentum hat in der Vergangenheit bereits viel getan und wird zukünftig noch mehr tun, um „heiligen und intelligenten Frauen, die ihren Mund für den Herrn in Gegenwart der Kirche öffnen", Gehör zu verschaffen.[4] Ihr Verlobter war mit diesen Ansichten nicht ganz einverstanden. Er würde, schrieb er in seinem Antwortbrief vom 12. April 1855, unter keinen Umständen eine Frau davon abhalten zu predigen; er würde aber auch keine ermutigen, damit zu beginnen.

Als Catherine Booth ihre kleine Schrift *„Female Teaching"* schrieb, war ihr Mann ganz auf ihre Ansichten eingeschwenkt. In einem Brief an ihre Mutter berichtet Catherine Booth sogar, dass William sich als ihr Schreiber zur Verfügung stellte.[5] Der äußere Anlass der Schrift waren Versammlungen, auf der die amerikanische Heiligungsevangelistin Phoebe Palmer (1807–1874) auftrat und öffentlich predigte. Palmer gehörte zur Allen Street Methodist Episcopal Church in New York City und hatte, nachdem sie die Erfahrung der Heiligung – *sanctification* – gemacht hatte, versucht, anderen Menschen an ihren Erfahrungen Anteil zu geben. Sie begründete die *Tuesday Afternoon Union Meetings for the Promotion of Scriptural*

Holiness, zu der sie zunächst Frauen zweier Methodistengemeinden einlud, die aber ab 1839 auch für Männer offenstanden. Phoebe Palmer war zudem schriftstellerisch tätig und reiste viel im Lande, um durch Vorträge und Predigten die Wesleyschen Ansichten von der *„Christian perfection"* im Sinne der Heiligung als einer zweiten Segnung nach der Erfahrung der Rechtfertigung zu propagieren. Ihre bekanntesten Bücher sind *The Way of Holiness* (New York 1845), *Present to my Christian Friend: Entire Devotion to God* (New York 1845) und der Bestseller *The Promise of the Father* (Boston 1859).[6]

Phoebe Palmer und ihr Ehemann reisten 1859 zur Durchführung von Heiligungsversammlungen nach England und Irland, wo sie sich wegen des in den USA ausgebrochenen Bürgerkrieges (1861–1865) vier Jahre aufhielten. Catherine Booth hatte von Phoebe Palmer gehört, versuchte jedoch vergeblich, eine ihre Versammlungen zu besuchen. Sie hat aber Palmers Bücher gelesen. Wie nicht anders zu erwarten, stieß die Tatsache, dass eine Frau im Rahmen von Veranstaltungen der Evangelischen Allianz predigte, nicht nur auf Zustimmung, sondern erregte auch heftigen Widerspruch. Der Pastor einer independenten Gemeinde in Sunderland, Rev. Arthur Augustus Rees, griff Phoebe Palmer öffentlich an und legte seine Gründe dar, warum er und seine Gemeinde die *Sunderland Revivals* nicht mittragen konnten. Darauf reagierte Catherine Booth mit der Schrift *„Female Teaching"*. Der Untertitel lautete: *„or the Rev. A. A. Rees versus Mrs. Palmer, Being a Reply to a Pamphiet by the Above Named Gentleman on the Sunderland Revival."* In der dritten Auflage, die offenbar der deutschen Übersetzung zugrunde liegt, ist dieser unmittelbare Anlass nicht mehr im Titel erwähnt.

Wie geht Catherine Booth vor? Mit welchen Argumenten verteidigt sie das Recht der Frau zu predigen?

Das erste Argument lautet: „Natur ist nicht gleich Sitte". Sitten und Gebräuche *(customs)*, man könnte sagen: politisch-gesellschaftliche Konventionen, haben sich herausgebildet, die es unnatürlich erscheinen lassen, dass die Frau auf der Kanzel auftritt. In Wirklichkeit aber ist dies alles andere als unnatürlich. Die Frau ist von Natur mit Gaben ausgestattet, die sie geradezu zu einer idealen Kanzelrednerin machen: „Gott hat der Frau eine anmutige Erscheinung gegeben, gewinnende Umgangsformen, Redegewandtheit und vor allem ein großes Einfühlungsvermögen. Das sind die natürlichen Voraussetzungen für das öffentliche Auftreten und Reden."[7]

Mann und Frau haben von Gott bzw. von Natur aus – sie gebraucht beides parallel – besondere Arbeitsfelder zugewiesen bekommen: Der Frau ist die Küche überantwortet, dem Mann Werkstatt und Acker, um die Erde zu bebauen. Die Kirche hat für einige Männer, die durch „intellektuelle und sittliche Fähigkeiten" hervortraten, Ausnahmen vorgesehen, indem sie diese von Werkstatt und Acker entband und in das Predigtamt berief. Warum aber erscheint dies „natürlicher als der andere Fall, dass für besonders befähigte Frauen ebenso eine Ausnahmeregelung gelten sollte"? Die Frau ist nicht „enger an die Küche gebunden" als „ein Mann an Feld oder Werkstatt". Die weitverbreitete Angst, die Frau könne in Ausübung ihres öffentlichen Amtes durch „Ehrgeiz und Eitelkeit ihren weiblichen Charme verlieren", ist völlig unbegründet; denn „warum sollte eine Frau mehr als ein Mann der Versuchung zum Ehrgeiz erliegen"? (8)

Unter Hinweis auf Beispiele der Quäker oder anderer Frauen wie Madame Gyon, Lady Maxwell, der Mutter der Brüder John und Charles Wesley, Elizabeth Fry, Hannah Smith und anderer weist Catherine Booth darauf hin, dass diese Frauen in der Öffentlichkeit, d. h. nicht etwa nur vor dem Forum eines Frauenkränzchens, die Heilige Schrift ausgelegt hätten und „von Freund wie von Feind" hohe Anerkennung erhielten. Sie gibt zwar zu, dass diese Frauen von Ehrgeiz beseelt waren, dreht aber sofort den Spieß um: „Ihr Ehrgeiz war wie der ihres Herrn", der das Kreuz erduldete bzw. „wie der des Apostels, der um Jesu willen alles für Schaden und Dreck erklärte [...], um Seelen für Jesus zu gewinnen und Gott Ehre zu machen. Wenn doch das Volk Gottes mehr von diesem Ehrgeiz hätte!" (9)

Die Beispiele wollen daher nachhaltig das Vorurteil zurückweisen, dass Frauen in der Öffentlichkeit „unnatürlich und wenig weiblich wirken" (7). Das genaue Gegenteil ist der Fall; es bedarf aber der Gewöhnung, d. h. der Abkehr von der traditionellen Rollenerwartung an die Frau. Einige Frauen haben ebenso wie einige Männer natürliche Fähigkeiten, die sie qualifizieren, das Predigtamt öffentlich zu übernehmen. Dieses Argument läuft darauf hinaus, die natürlich gegebene Autorität der Frau zum Predigen anzuerkennen. Ihre ganze Schrift ist ein einziger Aufruf, Vorurteile durch Einsichten abzubauen und durch Taten zu ersetzen.

Dem dient auch die zweite Argumentationsebene. Denn das „natürliche" Recht der Frau wird abgestützt durch die höchste Autorität, nämlich die der Heiligen Schrift. Catherine Booth befolgt bei der Heranziehung der Schrift eine doppelte Strategie: Sie behandelt zuerst solche Stellen, die in der Tradition gegen die Frauen Verwendung fanden und wendet sich anschließend

Textstellen zu, die das Predigtamt der Frau unterstreichen und legitimieren. Sollte sich tatsächlich erweisen, dass die Bibel das geistliche Amt für Frauen verbietet, wäre Catherine Booth sofort bereit, sich diesem Urteil zu beugen. Sie meint aber, mit einem „ganzheitlichen Schriftverständnis" zeigen zu können, dass der Dienst der Frau nicht verboten, „sondern vielmehr durch Gebote und Vorbilder im Worte Gottes ihr ausdrücklich aufgetragen" ist (9).

Sie beginnt mit 1 Kor 11, 4 f und 14, 34 f. Die Stelle 1 Kor 11 setzt voraus, dass Frauen ebenso wie Männer in der korinthischen Gemeinde öffentlich gebetet und prophetisch geweissagt haben. Paulus setzt dies als Tatsache voraus, weil sonst seine Worte keinen Sinn ergeben würden (11). Er tadelt daher das Gebet und die Weissagung von Frauen nicht, sondern schreibt lediglich vor, wie Männer und Frauen beim Beten und Weissagen gekleidet sein müssen. Wollte man aus dieser Stelle ein Predigtverbot für die Frauen ableiten, wie es manche männliche Ausleger tun, so müsste man, wie Catherine Booth sarkastisch bemerkt, auch geltend machen, dass der Apostel, weil er dieselbe Gemeinde für ihre unwürdige Abendmahlsfeier rügt (1 Kor 11, 20 f), „es allen Christen zu allen Zeiten überhaupt verbietet, das Abendmahl zu feiern" (11). Den gleichen Sarkasmus lässt sie gegenüber dem Argument walten, Frauen dürften in reinen Frauenversammlungen beten und reden. Wenn einerseits ein Ausleger behauptet, keine Regel des Neuen Testamentes sei deutlicher als dieses, dass Frauen in der Gemeinde zu schweigen haben, warum gestattet er dann andererseits den Frauen, in reinen Frauenversammlungen zu reden und zu beten, wo doch die zuverlässigsten Statistiken darauf hindeuten, dass schon immer zwei Drittel der gesamten Kirche aus Frauen bestehe. Treten also Frauen in reinen Frauenversammlungen auf, würden sie zu dem weitaus größten Teil der Gemeinde sprechen.

Für Catherine Booth steht daher fest: „Diese Stelle belegt ohne jeden Zweifel, dass es früher den Frauen erlaubt war, ‚zur Erbauung und zum Trost' der Christen das Wort zu ergreifen, und dass der Herr ihnen auch die Gnadengaben zu diesem Dienst schenkte. Was er damals tat, soll er heute nicht auch tun können? Es ist wahrhaft erschreckend, dass Bibelausleger mit dem zweiten Kapitel der Apostelgeschichte vor Augen den Befehl Gottes nicht erkennen, dessen Ausführung sich die Frauen nicht entziehen können, ob sie wollen oder nicht. Sie werden weissagen, denn der Geist Gottes ist auch auf sie ausgegossen" (12). Catherine Booth behauptet also, dass der Geist Gottes mächtiger ist als alle Sitten und Gebräuche, und dass

die Frauen sich dem Wirken des Geistes nicht widersetzen dürfen. Zu Recht bemerkt sie wegweisend, dass es bei den Weissagungen, von denen Paulus spricht, „nicht um die Vorhersage künftiger Ereignisse" gehe, „sondern um die Predigt der guten Nachricht von der Errettung durch Jesus Christus vor der ganzen Welt. Es gefiel Gott, für die Aufgabe sowohl Frauen als auch Männer zu berufen" (17). Hier ist sie offenbar von Phoebe Palmer beeinflusst, die sie mit den Worten zitiert, dass nach schriftgemäßem Verständnis die Begriffe predigen und weissagen so untrennbar zusammengehören wie ein und dieselbe Sache (19).

Wie kann man aber diese Stelle mit 1 Kor 14, 34 f – *mulier taceat in ecclesia* – in Zusammenhang bringen? Catherine Booth fädelt ihre Argumente sehr geschickt ein, indem sie ihren Lesern zu verstehen gibt, dass hier „derselbe Apostel zu derselben Gemeinde" spricht. Wenn Frauen hier das „Reden" untersagt wird, muss das Reden in 1 Kor 11 von anderer Art sein oder der Apostel würde sich in einen „beispiellosen Widerspruch" verwickeln, weil er an einer Stelle seines Briefes ausführliche Anweisungen für Handlungen gibt, die er kurz darauf „ausdrücklich verbietet". Sie zieht eine beachtliche Zahl von gelehrten Gewährsmännern und theologischen Lexika zu Rate, um zu dem Schluss zu kommen, dass das griechische Wort „lalein" in 1 Kor 14, 34 f nicht ein wohlüberlegtes Reden meint, sondern unbedachte, schnell dahin gesagte Äußerungen bedeutet. Während also 1 Kor 11 sich auf geistliche und religiöse Übungen der Gemeinde bezieht und die Frau dabei selbstverständlich reden kann, ja unter der Anleitung des Geistes reden muss, geht es bei der anderen Stelle um ein unkluges Reden, so dass das Verbot an der zweiten Stelle kein Widerspruch zur ersten sein muss (13). Sie folgert daraus, dass Frauen sich von solchen Fragen, dogmatischen Behauptungen und von Streitgesprächen fernhalten sollten, „wodurch sie zu den Männern in Widerspruch gerieten, ihren Zorn erregten und bisweilen in einen wenig liebenswerten Wortschatz verfielen. Diese Art zu reden, und wie ich meine nur diese Art, wurde von dem Apostel in unserem Abschnitt verboten" (15). Paulus laufe daher „nicht gegen ein Reden mit Vorbedacht und Überlegung Sturm, sondern gegen ein Reden ohne diese Eigenschaften. Es wäre gut, wenn alle Redner – ob männlich oder weiblich – sich an diese Regel hielten" (16).

Unverkennbar schlägt auch hier ihr Sarkasmus durch, der indes unterstreicht, mit welcher Emotionalität sie bei der Sache ist: Wo sei denn der Pastor, fragt sie, der den Anweisungen aus 1 Kor 14 Folge leistet, „seine ganze Gemeinde nacheinander weissagen lässt und selbst stillsitzt und

zuhört, während sie reden, so dass alles schicklich und ordentlich geschieht"? Die Antwort liefert sie gleich mit: Die Theologen würden diese Stelle dahingehend interpretieren, diese Anweisungen seien situationsbedingt erfolgt und daher nicht für alle Zeiten gültig. Selbst wenn dies stimme, was Catherine Booth verneint, müsste man den V. 34 auch auf die besondere Lage in Korinth beziehen. In keinem Fall aber will sie zulassen, dass nur dieser Vers für alle Zeiten im Sinne eines Predigtverbots für Frauen ausgelegt werden darf (20).

Der zweite Text, mit dem traditionell den Frauen das öffentliche Predigtamt versagt wurde, findet sich in 1 Tim 2, 12f. Hier kommt Catherine Booth bei ihrer „redlichen und gründlichen" (20) Untersuchung zu dem Ergebnis, dass nicht das Lehren schlechthin verboten ist, sondern „ein Lehren, das herrschsüchtig ist und darauf abzielt, Macht über den Mann zu gewinnen. Dies ist das einzige Lehren, das Paulus in unserem Schriftabschnitt verbietet" (21). Kein redlich denkender Mensch könne Zweifel hegen, dass diese Auslegung „die einzig schlüssige ist". Dann aber hat „dieses Verbot keine Auswirkungen auf das Auftreten von Frauen, die vom Heiligen Geist unterwiesen und geleitet werden in der Gemeinde." Weil Frauen jetzt selbst forschen und studieren und weil sie sich dem Wirken des Heiligen Geistes öffnen, „durchbrechen sie jetzt die unbiblischen Barrieren, welche die Kirche ihrem Handeln so lange entgegengesetzt hatte" (22). Wann der allgemeine Durchbruch in der Kirche zugunsten der Frauen erfolgen wird, sei nur noch eine Frage der Zeit: „Gesunder Menschenverstand, die öffentliche Meinung und die segensreichen Ergebnisse des Einsatzes der Frauen selbst" lassen der zukünftigen Kirche gar keine andere Wahl als das Predigtverbot für Frauen aufzuheben: „Wenn dann das wahre Licht leuchtet und Gottes Wort sich an die Stelle der Tradition stellt, wird der Doktor der Theologie, der predigt, dass Paulus aufgefordert habe, die Frau möge schweigen, wenn Gottes Geist sie zum Reden drängt, angesehen werden wie ein Astronom, der lehrt, die Sonne drehe sich um die Erde" (23).

Mehr aber als die Zurückweisung der „problematischen" Stellen liegt Catherine Booth an der Heranziehung der positiven Beispiele aus der ganzen Bibel, die zeigen, wie sehr die Frau in der Geschichte Gottes mit seinem Volk eine Rolle gespielt hat und wie sehr sich die Kirche selbst Fesseln auferlegt, die ihrer Wirksamkeit entgegenstehen, wenn sie das Predigtverbot für Frauen aufrecht erhält. Bezeichnend ist ihre schon angeführte Beobachtung, dass die Frauen schon immer zwei Drittel der Kirche

ausgemacht haben. Schon die frühen Kirchenväter hätten sich nur zögernd mit der Tatsache anfreunden können, dass unter den ersten Christen die Predigt nicht auf Männer beschränkt war (17). Gottes Ordnung ist anders als „die Theorie der Männer", weil Gott mit dem Leiden die Freude, mit der Schande die Ehre, mit der Demütigung den Jubel, mit dem Kreuz die Krone verbindet, so dass der Frau auch die Ehre des Predigens zukommt: Wer mich ehrt, den will auch ich ehren (23). Wenn die Frau die nötigen Gaben hat und sich zum Predigen durch den Geist Gottes berufen weiß, „dann gibt es im ganzen Buch Gottes kein einziges Wort, das sie daran hindern würde. Aber viele, sehr viele Worte finden wir, die sie dazu drängen und ermutigen" (24).

Bereits im Alten Testament findet Catherine Booth viele Beispiele der Ermutigung. Sie verweist auf die Richterin und Prophetin Debora (Richter 4, 4–10), auf die Prophetin Hulda (2 Könige 22, 12–20), deren „Vollmacht und Würde" nichts „von der Zaghaftigkeit und erbärmlichen Unterwürfigkeit erkennen" lassen, „die nach Ansicht einiger Leute das religiöse Leben der Frau kennzeichnen sollten." Psalm 68, 12 spricht von der großen Schar der Freudenbotinnen, Micha 6, 4 nennt Mirjam in einem Atemzug mit Mose und Aaron. Im Übergang zum Neuen Bund findet sich die Witwe Hanna (Lk 2, 37f), deren Verkündigung sich in nichts von der Simeons unterschied. Vor allem aber erwählte Jesus zwei Frauen, die zu den ersten Verkündigerinnen der Auferstehung an die Apostel wurden. Catherine Booth sieht in der Erwählung der Maria Magdalena und der anderen Maria nicht nur einen persönlichen Lohn für ihre unverbrüchliche Treue, sondern sie interpretiert die Ehre, die diesen Frauen zuteil wurde, auch heilsgeschichtlich. Als Zeichen, dass Jesus den Fluch der Frau, beim Sündenfall die erste gewesen zu sein, am Kreuz weggeschafft hatte, „machte er sie [...] in der herrlichen Erkenntnis der Erlösung zur ersten" (27). Es ist also kein Zufall, dass die Frauen zu Aposteln der Apostel werden, sondern volle Absicht. Ein neues Kapitel der Heilsgeschichte beginnt mit Frauen, denen das Amt der Verkündigung der Auferstehung Jesu übertragen wird. Dies ist zugleich der Beginn für viele andere Beispiele in der frühen Kirche, wie Catherine Booth anhand biblischer Stellen zeigt.

Eine Schlüsselstelle ist für sie Apg 2, 16–18. Die Erfüllung der Joel-Verheißung unterstreicht, dass ein neuer heilsgeschichtlicher Abschnitt begonnen hat. Der Geist wird nicht nur auf Männer, sondern in gleichem Maße auch auf Frauen ausgegossen. Das ist eine Besonderheit des Neuen Bundes (27). Klarere Worte gibt es im Bereich des Neuen Testaments nicht (16).

Dem Teufel ist die erstaunliche List gelungen, diese Besonderheit zu verschleiern; er erkennt sehr wohl, wie schädlich die geistliche Arbeit der Frauen für sein Reich der Finsternis ist. Herber kann die Kritik an der Kirche kaum ausfallen, weil nach Catherine Booth die Ignoranz der Kirche, die sich im Predigtverbot der Frau niederschlägt, den Interessen des Teufels geradewegs in die Hände spielt (27 f). Verantwortlich für diese Fehlentwicklung ist die „unbiblische Eifersucht einer abgesonderten Priesterschaft, die aufgrund einer falschen Interpretation *einer* isolierten Stelle (1 Kor 14,34 f) für Jahrhunderte die Lippen der Frauen verschlossen" (29). Von besonderer Wichtigkeit ist auch der Text Gal 3, 28: „Wenn diese Stelle nicht aussagt, dass in den Freuden, Pflichten und Aufgaben des Reiches Christi alle Unterschiede von Herkunft, Stand und Geschlecht aufgehoben sind, dann möchten wir gern wissen, was sie dann aussagt und warum sie geschrieben wurde" (29).

Catherine Booth hat weitere biblische Stellen herangezogen und dabei für ihre Zeit erstaunliche exegetische Entdeckungen gemacht. Dass Phoebe (Röm 16,1 f) eine Predigerin des Wortes Gottes war, ist für sie durch den Gebrauch des Wortes „Diakon" ganz selbstverständlich, und sie sagt, dass die Männer dies durch ihre Übersetzung verschleiert haben (25). Während die „männlichen Diakone" in der Übersetzung zu „Predigern" wurden, wird Phoebe nur eine „Dienerin der Gemeinde" oder der männlichen Prediger (17). Der Apostel aber fordert für sie nichts anderes, als was er auch für Männer einfordert. „Daraus sieht man, dass sie in der frühen Kirche nicht eine solch unbedeutende Stellung hatte, wie heute die hochwürdigen Bischöfe den Diakonen und Diakonissen zu geben bereit sind!" Wieder ist die Ironie, die aus ihren Worten spricht, unüberhörbar.

Erstaunlich ist auch ihre Einsicht, dass Andronikus und Junias (Röm 16,7) nicht zwei Männer waren, sondern ein Mann und eine Frau. Was die moderne, feministisch-gefärbte Exegese an den Tag brachte, wusste Catherine Booth schon mit größter Selbstverständlichkeit vorzutragen: „Man könnte Junia für einen Mann halten. Aber Chrysostomos und Theophylakt, die beide Griechen waren und ihre Muttersprache besser kannten als unsere Übersetzer, sagen: ‚Junia war eine Frau'. Aber für unsere Übersetzer war eine Frau undenkbar als ‚berühmt unter den Aposteln' oder gar ein ‚Mitgefangener' des Paulus. Daher entschieden sie sich für Junias, einen männlichen Vornamen" (18).

Die weiteren Beispiele sind die vier Töchter des Evangelisten Philippus, die weissagten (Apg 21, 9), die Frauen, die in Phil 4, 3 Erwähnung finden,

die mit Paulus für das Evangelium „gekämpft" haben und die Paulus wie Klemens oder Timotheus „Mitarbeiter" nennt, die Priska (Röm 16, 3 f), die Predigerin des Evangeliums und keine „Dienstmagd" war, und schließlich Tryphona und Tryphosa sowie die Persis (Röm 16, 12), die alle in den Gemeinden weissagten und damit zur Erbauung, zur Ermahnung und zum Trost der Gemeinden beitrugen (28 f). Neben diesen biblischen Zeuginnen führt sie Frauen aus ihrer unmittelbaren Vergangenheit oder Gegenwart an (30–33) und kommt zu dem Schluss, dass die falsche Auslegung der einen Stelle 1 Kor 14 „das Weib schweige in der Gemeinde" der Kirche mehr Verlust gebracht, der Welt mehr Schaden zugefügt und Gott mehr Unehre gemacht hat als alle anderen in ihrer Schrift erwähnten Irrtümer. Das Thema hat daher weitreichende Bedeutung für das Reich Christi und die Ehre Gottes und sollte deshalb dringend erörtert werden. Für Catherine Booth stand fest: „Wir meinen, die Frage ist bedenkenswert, ob es von Gott gewollt ist, dass die Frauen ihre Gaben und ihren Einfluss brach liegen lassen, wie es jetzt geschieht. Und ob der eng abgesteckte Raum, in dem sich Frauen religiös betätigen dürfen, nicht etwas mit dem verhältnismäßig geringen Erfolg zu tun hat, den das Evangelium in diesen endzeitlichen Tagen aufzuweisen hat" (35).

Diese bemerkenswert weitsichtige Schrift wurde von Catherine Booth verfasst, bevor sie selbst sich dem Predigtdienst widmete. Sie schrieb daher nicht für sich und ihre eigenen Ziele, sondern hatte sich ganz der Sache selbst gewidmet. Ihre emotionale Beteiligung, ihre Ironie, mit der sie ihre Gegner bloßstellte, ihr Scharfsinn, der sie zu neuen und ungewöhnlichen exegetischen Einsichten gelangen ließ, aber auch ihre Umsicht, mit der sie sich in der Literatur und in Nachschlagewerken umschaute, ist für ihre Zeit ganz erstaunlich. Gleichzeitig muss man sagen, dass die Abfassung dieser Schrift sie doch auch für ihren Dienst vorbereitet hat. Im Januar 1860, nachdem sie ihrer Tochter Emma das Leben geschenkt hatte, stand sie nach der Predigt ihres Mannes von ihrem Platz auf, ging nach vorn und flüsterte ihrem Mann zu: *„I want to say a word."* Dieser war überrascht, wandte sich an die etwa 1000 Gottesdienstbesucher und sagte lediglich: *„My dear wife wants to say a word"* und setzte sich. Catherine Booth bekannte vor der Gemeinde, dass sie sich bisher dem Ruf des Geistes widersetzt habe, dass sie aber vor drei oder vier Monaten – also zur Zeit ihrer Schwangerschaft – dem Herrn versprochen habe, ihm gehorsam zu sein: *„I have come to tell you this, and to promise the Lord that I will be obedient to the heavenly vision."* Am gleichen Abend kam sie zum Abendgottesdienst in die

Kapelle zurück und hielt ihre erste Predigt *„Be Filled with the Spirit"*.[8] Damit begann ihre Karriere als Predigerin des Evangeliums, die sich vom Geist Gottes geleitet wusste, „das Recht der Frau zu predigen" für sich in Anspruch zu nehmen.

Die vorstehende Veröffentlichung geschieht im Rahmen der vom Ministerium für Schule und Weiterbildung, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen geförderten Landesarbeitsgemeinschaft „Theologische Frauenforschung/Feministische Theologie" (Leitung Prof. Dr. Irmgard Pahl, Katholisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum) als Teilprojekt „Frauen in der Heilsarmee". Dem Ministerium sei für die Bereitstellung von Mitteln herzlich gedankt.

ANMERKUNGEN

1 Roger J. Green, Catherine Booth, A Biography of the Cofounder of The Salvation Army, Grand Rapids MI (Baker Books) 1996.
2 Zu diesem Thema vgl. meinen Aufsatz „Die Stellung unterschiedlicher Kirchen zur Ordination von Frauen", in: ZThG 4, 1999, 100–120.
3 Der Brief ist zitiert bei R. J. Green, a.a.O., 119 f.
4 Zitiert ebd., 122.
5 Ebd., 141.
6 Vgl. Erich Geldbach „Von der Heiligungsbewegung zu Heiligungskirchen", in: FreikirchenForschung 9, 1999, 21–40, bes. 27 f.
7 Catherine Booth, Das Recht der Frau zu predigen oder Das Predigtamt der Frau, Köln 2000, 7. Im Nachfolgenden sind die Nachweise der Zitate aus dieser Schrift im Text in Klammern abgegeben.
8 R. J. Green, a.a.O., 135.

Colloquium 2000

„Kirchen und Soziale Bewegungen im Streit mit der Globalisierung"

„Wie können Menschen ihr wirtschaftliches Leben selbst bestimmen? Wo liegen die strategischen Ansatzpunkte für Alternativen zur kapitalistischen Globalisierung und welche Rolle können Glaubensgemeinschaften hierbei spielen?"

Diese drei Ausgangsfragen der Hofgeismarer Erklärung markieren zugleich die drei entscheidenden Orientierungspunkte des „Colloquium 2000 über Glaube – Theologie – Ökonomie": Wir beschäftigten uns mit der Erhaltung von Menschenwürde angesichts der von finanz-ökonomischen Interessen dominierten Globalisierung und deshalb mit Alternativen zum real existierenden Globalisierungsprozess als Herausforderung an christliche Überzeugungen.

Die rund 150 Teilnehmenden, die nach vorausgegangenem Austausch im Internet und ökumenischen Besuchsprogrammen vor Ort Mitte Juni dieses Jahres für eine Woche in der Ev. Akademie Hofgeismar zusammen kamen, repräsentierten allerdings weder offizielle kirchliche Gremien noch die durchschnittliche Kirchengemeinde. Die breite Trägerschaft des Colloquium 2000 durch Akademien, Missionswerke beider Konfessionen, kirchliche Institutionen und Bewegungen in Deutschland und durch den ÖRK wie den Reformierten Weltbund und Pax Christi international kontrastierte zu der relativ geschlossenen Grundorientierung der Teilnehmenden: In Hofgeismar hatten sich ökumenisch Engagierte aus Basisbewegungen, übergemeindlichen Arbeitsstellen und theologischen Institutionen versammelt. Dies machte es möglich, übereinstimmende Positionen in der sonst so diffusen Diskussion um Globalisierung zu besetzen und überhaupt zielgerichtet miteinander zu reden trotz der unglaublichen Verschiedenheit von sozialen und kulturellen Kontexten, aus denen die Teilnehmenden kamen.

Dies war zugleich das Besondere am Colloquium 2000 in Hofgeismar, dass die Globalisierungsfragen auf einem internationalen Erfahrungshintergrund bearbeitet wurden, der insbesondere die Realität des Südens in den Vordergrund stellte: Über die Hälfte der Teilnehmenden waren in Asien, Lateinamerika und Afrika beheimatet, nur 38 in Europa. (Osteuropa war kaum vertreten.) Damit konnte Hofgeismar an die Diskussion über Globalisierung während der ÖRK-Vollversammlung in Harare anknüpfen. Martin Robra vom ÖRK-Stab hob hervor, dass es eine wichtige Funktion der Versammlung in Hofgeismar sei, stellvertretend für die ganze Ökumene die drängenden Fragen von Globalisierung weiter zu bearbeiten und ökumenische Perspektiven dazu deutlicher zu formulieren. Seit Harare 1998 hatte nur

ein international-ökumenisches Treffen in Asien (Ende 1999 in Bangkok) die Herausforderungen durch Globalisierung aufgegriffen.

Die Hofgeismarer Versammlung hatte eine deutliche christliche Basis, aber sie stellte sich auch den Beiträgen und Anfragen von einzelnen Vertretern anderer Glaubenstraditionen (Buddhisten, Hindus und Muslimen), Sie verstand sich als Bestandteil der weltweiten sozialen Bewegungen. Mit ihnen fällte sie das Urteil: „Die Zeit ist reif für einen radikalen Wandel im herrschenden Wirtschaftssystem." Dies ist ein Kernsatz in der Erklärung, die aus dem Colloquium 2000 heraus entstand, seine Ergebnisse zusammenfasste und von den Teilnehmenden mit absoluter Mehrheit verabschiedet wurde. Sie soll im folgenden Teil in repräsentativen Auszügen dokumentiert werden. (Der vollständige Text der neunseitigen Erklärung findet sich in epd-Entwicklungspolitik Nr. 13 [Juli] 2000 oder im Internet unter: http://www.econ-theo.org. Die Erklärung wurde auf englisch verfasst und verabschiedet.)

Problemanalyse

„Globalisierung" wird vom Colloquium 2000 im Kern verstanden als die neue Phase in der Entwicklung des Weltwirtschaftssystems, die von der nach neoliberalen Vorstellungen bestimmten Dominanz des Finanzkapitals über das Industriekapital gekennzeichnet ist.

Finanzkapital arbeitet vor allem auf spekulative und hoch riskante Weise. Es kann, und oft geschieht dies auch, eine gesamte Volkswirtschaft untergraben, wenn es auf einen Computerklick hin durch die Kreisläufe der globalen Geldmärkte jagt. Ungefähr 1.650 Mrd. US-Dollar (virtuelles Geld, von dem weniger als fünf Prozent für die Produktion verwandt wird) rasen täglich um die Welt. Devisentransaktionen sind sechzig Mal höher, als es für den Welthandel mit produzierten Gütern nötig wäre. Unter der Macht der Marktwirtschaft haben Waffenexporte und Militärbudgets eine hohe Priorität erlangt.

In einer Welt, die sich zu einem globalen Casino entwickelt hat, ist das Leben unvorhersehbar geworden. Soziale Beziehungen zwischen einzelnen Menschen, sozialen Klassen und Gruppen sowie zwischen Nationen werden durch Finanzinteressen geregelt. Dies hat sich auf die familiären, religiösen und kulturellen Werte ausgewirkt, insbesondere im Blick auf an den Rand gedrängte Menschen, auf Frauen, Kinder, usw. Die Globalisierung höhlt nicht nur lokale einheimische Kulturen aus (wie z.B. die der Dalits in Indien, der Indios in Chiapas), sondern verbreitet auch eine Kultur des selbstbezogenen Individualismus, Materialismus und Hedonismus. Durch die Unterwerfung unter die Finanzmärkte treibt die Globalisierung die Welt rücksichtslos in eine eindimensionale, grenzenlose „globale Gesellschaft". Die Last internationaler Verschuldung verwüstet viele Nationen. Besonders im Süden zerstört das Finanzkapital die materielle Basis des menschlichen Lebens.

Die durch Globalisierung verursachte Verwüstung wiederholt sich in unterschiedlicher Intensität im gesamten Süden. Negative Auswirkungen treffen aber auch den reichen Norden, vor allem durch Umweltzerstörung und soziale Zerstörungen. Die Globalisierung fördert Rassismus und Fremdenfeindlichkeit.

Die mächtigen Finanzinstitutionen, wie der Internationale Währungsfonds (IMF) und die Weltbank, haben in den letzten 25 Jahren viele Länder der Dritten Welt dem Würgegriff der Verschuldung unterworfen. Die Regierungen wurden dazu gezwungen, ihre politischen und wirtschaftlichen Strukturen mit sogenannten Strukturanpassungsprogrammen (SAP) umzugestalten. Der Schuldendienst ist im Vergleich zu dem, was die Regierungen für die Armen ausgeben, unverhältnismäßig hoch. Diese von außen aufgezwungene Politik hat Traumatisierung, Leid und Zerstörung für viele Bereiche des Lebens verursacht. Einerseits werden Subsistenzbauern von ihrem Land vertrieben; Schulbildung, Gesundheitswesen und Sozialfürsorge erfahren schwere Einschnitte; Umweltzerstörung greift Platz und überall gibt es in großem Maßstab eine Privatisierung grundlegender Dienstleistungen und nationaler Ressourcen wie Wasser und Wälder. Auf der anderen Seite wachsen die Verteidigungsausgaben und der Import von Luxusgütern. Millionen von Menschen werden vertrieben und damit heimatlos; Armut und Arbeitslosigkeit stehen auf Rekordhöhe; traditionelle Landwirtschaftsmuster gehen vom Anbau von Subsistenzfrüchten, die das Volk ernähren, über zum Anbau von Produkten für den Export zur Erzielung von Deviseneinnahmen. Kinderarbeit, sexuelle Ausbeutung von Kindern, Frauen in der Prostitution und Sextourismus sind traumatische Erfahrungen in diesen Gesellschaften.

Die genannten negativen Auswirkungen der Globalisierung finden sich überall im Süden, von Asien bis nach Lateinamerika und der Karibik. Die prekäre Lage, in der sich Afrika heute nach 500 Jahren der Fremdherrschaft und Ausbeutung befindet, wurde im Colloquium besonders unterstrichen. Afrika ist heute in jeder messbaren und vorstellbaren Hinsicht ärmer, als es am Ende der Kolonialzeit war. Die doppelte Last der globalen Kapitalmechanismen und der Schulden hat Afrika noch verwundbarer gemacht und politisch geschwächt, es ist unfähig, seine Menschen vor den Auswirkungen der Globalisierung zu schützen. Indien hat eine so hohe Schuldenlast, dass die Regierung jeden Tag 20 Mio. US-Dollar als Zinszahlungen allein an internationale Finanzinstitutionen aufbringen muss. In Brasilien müssen über 64 Mrd. US-Dollar allein im Jahr 2000 für den Schuldendienst aufgebracht werden. In den letzten zehn Jahren hat das Land aber schon über 200 Mrd. $ bezahlt, und es schuldet immer noch ungefähr 240 Mrd. $. Regierungen der Dritten Welt nehmen ihren hungrigen Bürgern das Brot weg, um ihren Schuldenverpflichtungen nachzukommen. Dies wirft tiefgreifende Fragen hinsichtlich der theologischen Voraussetzungen und der ethischen Rechtfertigung eines solchen Systems auf, welches so viel Verwüstung in Ländern der Dritten Welt und auch an vielen Orten im Norden verursacht.

In dieser kritischen Lage lesen wir auf der Suche nach Orientierung die Bibel und hören auf die Geschichten unseres Glaubens. Die Schreie der Menschen und der Schöpfung führen uns dahin zu sagen:

Die Zeit ist reif für einen radikalen Wandel im herrschenden Wirtschaftssystem.

Wir lesen in der Bibel: „Geldgier ist die Wurzel allen Übels" (1 Tim 6, 10). Jesus sagt: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon" (Mt 6, 24). Und so fragen wir: Wer ist unser Gott? Was ist das „gute Leben", das der dreieinige Gott uns bereitet?

Wir glauben: Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen (Psalm 24, 1). Der gemeinsame *„oikos"* als der Haushalt des Lebens ist Modell und Vision der ökumenischen Bewegung (oikumene), aber auch unseres Verständnisses von der Wirtschaft (oikonomia) und der Ökologie (oikologia).

Durch Jesus Christus schenkt Gott Leben in Fülle für alle Menschen und die ganze Schöpfung (Joh 10, 10). Wir weisen die Vorstellung zurück, dass es keinerlei Alternative zum neoliberalen Wirtschaftsmodell gäbe. Wir gewinnen Orientierung aus dem Bild vom „oikos" (Haushalt): eine Wirtschaft, die Leben für alle ermöglicht und von den Prinzipien der Gleichheit und der Beteiligung, der Gerechtigkeit und der Solidarität, der Sorge für die Menschen und für die Schöpfung geleitet ist. Ihren Erfolg kann man an ihrer Bedeutung für arme Frauen messen. Diese „oikonomia" verwirklicht sich in den Kämpfen der Völker um alternative lokale Wirtschaftsformen und für lebenschützende, verantwortliche internationale Strukturen.

Christen, Muslime, Juden, Hindus, Buddhisten und Menschen aus traditionellen einheimischen Religionen teilen miteinander Schlüsselprinzipien vom guten Leben und der Wirtschaft. Es sind dies: Lebensbezogenheit, Achtung für die Natur, Option für die Armen, Gerechtigkeit durch Teilen und prophetisches Wirken, die Auffassung „genug ist genug" (einfaches Leben), Anerkennung der Menschen als Subjekte ihres Lebens.

Gleichzeitig sind wir uns sehr wohl der Widersprüche, des Scheiterns und der Versuchungen bewusst, mit denen unsere Kirchen und Gemeinschaften und auch wir selbst in das wirtschaftliche System verstrickt sind – geschichtlich und auch in der Gegenwart. Auch wir brauchen Befreiung, Umkehr und Erneuerung.

Gegen die Ideologie von unbegrenzter Akkumulation und Wachstum und gegen die Theologie des konsumistischen Wohlstands bekräftigen wir die Theologie der Gnade. Wir leben nicht aus eigener Leistung heraus, sondern aus Gottes Gabe und Gnade. Wir bekräftigen diese Theologie einer sich hingebenden Liebe gegen die Ideologie des Wettbewerbs und die Kultur der Selbstgefälligkeit, des Privatismus und der Gleichgültigkeit. Es kann Leben in Fülle für alle geben. Menschen sind begabt und begrenzt zugleich. Wir sind Teil der Schöpfung, aber nicht Götter. Daher brauchen wir demokratische politische Institutionen und Bewegungen, die sich für die Sozialpflichtigkeit des Privateigentums, für soziale Gerechtigkeit und für die Erhaltung der Natur einsetzen.

Der Heilige Geist inspiriert und ermächtigt uns, auf die Vision des *oikos* hin zu leben und zu arbeiten. An vielen Orten in der Welt und auch auf globaler Ebene entwickeln und praktizieren Menschen eine Vielfalt an Alternativen und Strategien. Frauen in ländlichen Gegenden im Süden bauen alternative Kreditsysteme auf. Junge Menschen im Norden arbeiten an einer politischen Regulierung des internationalen Finanzsystems. Es gibt noch viele andere Hoffnungsgeschichten, die zu erzählen und zu hören wären. Lasst uns den Marktplatz mit alternativen politischen Forderungen und wirtschaftlichen Modellen erfüllen, mit Liedern und Tänzen, unseren Gebeten, Visionen und Gedichten!

Strategische Ansätze

Neben einzelnen Anliegen stellte sich uns vor allem die Frage, welche strategische Richtung eingeschlagen werden sollte. Wir hörten starke Argumente dafür, dass das Wirtschaftssystem insgesamt in Frage gestellt werden müsste. Nach Jahrzehnten der neoliberalen globalisierten Wirtschaft ist es klar, dass die größten Probleme von Armut, Umweltzerstörung, Ungleichheit, Arbeitslosigkeit und fehlender demokratischer Beteiligung nicht gelöst, sondern im Gegenteil noch verschärft wurden, im Süden genauso wie im Norden. Wenn wir Alternativen wollen, dann müssen wir bei alternativen lokalen Wirtschaftsformen beginnen. Es gibt bereits bewährte Beispiele für funktionierende Netzwerke alternativen lokalen Wirtschaftens, sowohl im Norden als auch im Süden, in ländlichen wie in städtischen Bereichen. Das alternative ökologische und wirtschaftliche Wissen von Frauen kann hier weitergegeben werden.

Analysen aus Afrika und anderen Regionen im Süden zeigten aber auch die Notwendigkeit eines qualifizierten Wirtschaftswachstums auf, damit minimale Lebensgrundlagen für alle gesichert werden. Dieser Widerspruch konnte nicht aufgelöst werden. Dennoch, zwei Beobachtungen weisen auf eine Lösung hin: Der sehr hohe Lebensstandard und die Machtkonzentration in den Händen einiger Eliten im Norden und im Süden erfordern einen radikalen Ansatz der Systemveränderung. Andererseits erfordert die oft verzweifelte Situation im Süden unmittelbare Veränderungen, wobei systemimmanente Möglichkeiten genutzt werden müssen, die möglicherweise um des Gemeinwohls willen zunächst von einer Stärkung des Staates abhängig sind. Beide Arten des Wandels werden nur durch konzertierte und langfristige Anstrengungen auf nationaler und globaler Ebene zustande kommen können. Wir sind daher aufgerufen, ein Netzwerk zu bilden und strategische Allianzen im Rahmen der Zivilgesellschaft aufzubauen.

Wir sehen den Ausgangspunkt für eine Veränderung in unserer Berufung als Glaubensgemeinschaften darin, dass wir unseren Standort bei den an den Rand gedrängten Menschen einnehmen. Das fortgesetzte Engagement für wirtschaftliche Gerechtigkeit muss von unten her aufgebaut werden. Was immer auf nationaler und internationaler Ebene geschieht, es wird die örtlichen Stimmen derer, die kämpfen, hören und verstärken müssen.

Unsere Antwort:
Wir bekräftigen, wir widerstehen, wir verpflichten uns!

Unter dieser dreifachen Überschrift schließt die Erklärung mit 34 thetischen Aussagen. Deren Abschluss bildet als Beispiel folgende Verpflichtung:

Wir verpflichten uns, die Kirchen zum Engagement für folgende Aktionen aufzurufen:

- Örtliche ökumenische Koordinationszentren einzurichten, um den globalisierten Kapitalismus zu überwinden und lebenstiftende Alternativen zu dessen struktureller und kultureller Gewalt zu finden – in Zusammenarbeit mit Organisationen von Arbeitslosen, Wohnsitzlosen, Randgruppen, mit sozialen Bewegungen, progressiven politischen Parteien, kritischen Verbraucherorganisationen und mit anderen Glaubensgemeinschaften.
- Christinnen, Christen und Gemeinden in unseren Regionen dafür zu gewinnen, am Aufbau einer globalen Koalition für wirtschaftliche Gerechtigkeit teilzunehmen, wie sie vom Ökumenischen Rat der Kirchen, dem Reformierten Weltbund, Pax Christi International und anderen vorgeschlagen und getragen wird.
- Synodale Entscheidungsprozesse von unten für Alternativen zur neoliberalen Globalisierung anzustoßen. Dazu beizutragen, dass transnationales Finanzkapital und die internationalen Finanzinstitutionen demokratisch, sozial und ökonomisch rechenschaftspflichtig und verantwortlich werden, wobei man sich zunächst auf die Tobinsteuer, die Bekämpfung von Steuerflucht und die Ermutigung von Experimenten mit örtlichen Gemeinschaftswährungen konzentrieren sollte.
- Geld aus Geschäftsbanken und den transnationalen Konzernen (die ja bei der Spekulation und Steuerflucht mitmachen) herauszuziehen und es in alternative Banken und verantwortliche ethische Fonds zu reinvestieren.
- Sich mit ganzer Kraft in den internationalen ökumenischen Prozessen und Programmen zur Überwindung wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, Gewaltanwendung und Umweltzerstörung zu engagieren …

Einschätzung

Die Erklärung des Colloquium 2000 fasst an vielen Punkten den Stand der kritischen Diskussion zur Globalisierung nur zusammen. Dies gilt in besonderer Weise von der Analyse, die inzwischen von weiten Teilen der Sozialen Bewegungen fast identisch formuliert wird. Darüber hinaus gehen die theologischen Ansätze („Theologie der Gnade") und die radikalen Forderungen an Kirche, eine deutliche prophetische Position und beispielhafte Praxis gegen die finanz-wirtschaftlichen Trends im aktuellen Globalisierungsprozess zu beziehen.

Diese Radikalität war Ergebnis der beeindruckenden internationalen Weite der Versammlung: Die starke, wenn auch keineswegs homogene Präsenz des Südens sorgte dafür, dass die sozialen und ökologischen Schäden und das Leiden an der Globalisierung bei der Mehrheit der Menschen unübersehbar bewusst wurden. Das

ist ein wichtiges Korrektiv für unsere Sichtweise im Norden, die oft finanzielle und wirtschaftliche Vorteile im Blick hat, und es ist ein Hinweis auf einen notwendigen neuen Nord-Süd-Dialog zu sozialethischen Fragen in der Ökumene.

Obwohl in Hofgeismar nur vereinzelte Vertreterinnen und Vertreter aus anderen religiösen Traditionen teilnahmen, hat ihre Anwesenheit die Diskussionen qualitativ mit geprägt. Wir entdeckten gemeinsame „Schlüsselprinzipien" und kamen zu der Einsicht, dass einander entsprechende Überzeugungen eine Grundlage für die übereinstimmende Beurteilung und Beeinflussung globaler Politik hergeben. So wird ein umfassendes Bündnis zwischen unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften und sozialen Bewegungen begründbar. Das Colloquium 2000 war ein Test dafür, der mit der alle verbindenden Absicht endete, die internationalen Netze dichter zu knüpfen.

Paul Löffler

Die Pfingstkirchen und die Ökumenische Bewegung

Die 12. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) tagte vom 3. bis 5. November 2000 an der Missionsakademie Hamburg

„[W]ir haben Gott getötet, indem wir seine Vorherrschaft in Sachen Kirchenorganisation, in Sachen Staatsfinanzen, in Sachen Forschungsprioritäten in Industrie und Wissenschaft vernachlässigt oder gar abgeschafft haben. Darum vermodert Gott. Wir riechen den Gestank nur noch nicht."[1]

Die Kirchen und mit ihnen die Ökumene leiden nicht etwa vor allem an dem kirchenfeindlichen Außenklima der säkularen Gesellschaft, dem militanten Atheismus in den Medien oder dem Materialismus der „Welt". Viel dramatischer ist der eigene „Herzensatheismus der Christen" selbst. „Darum ist es kalt geworden in der Christenheit." (5). Diese Theologie eines praktischen Atheismus steht natürlich nicht in den Bekenntnissen der Kirchen, aber in ihren Haushaltsplänen. Sie zeigt sich in der Ununterscheidbarkeit der Christen aller Konfessionen einschließlich der Pfingstler, die ohne Widerspruch aus ihren Kirchen brav ihre Rolle in den Forschungslabors von Siemens und NASA und auch sonst recht fleißig das Spiel der Welt, in der sie leben, spielen.

Auf der 12. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung, einem Forum Studierender und Nachwuchswissenschaftler(innen) im Bereich Ökumene, ließ es der Referent *Walter Hollenweger* bei seinem Vortrag über „Die Pfingstbewegung und die Ökumenische Bewegung"[2] nicht an Deutlichkeit in Ausdruck und Anliegen fehlen. Dabei beschränkte er sich nicht auf ein Referat zum pfingstlerischen Engagement im interkonfessionellen Gespräch, sondern spannte

den Bogen zur Forderung nach einer „neuen Ökumene" (4 et passim), einer neuen akademischen Theologie, ja, vielleicht sogar einer neuen Kirche.

Wer bei obigen Zeilen nicht an Hollenweger, sondern an Nietzsche dachte, liegt natürlich richtig, denn bei „Die fröhliche Wissenschaft" nahm Hollenwegers Vortrag seinen Anfang. Er schilderte, wie der pfingstliche Theologe Miroslav Wolf, damals Professor am Fuller Theological Seminary (Kalifornien), einen Schauspieler engagierte, der Nietzsches tollen Menschen spielte, indem er in einer Eröffnungsvorlesung zum Thema „Gott" die berühmte „Gott ist tot und wir haben ihn getötet"-Rede wild durch den Hörsaal über Tische und Bänke springend inszenierte. Die Studenten, ihn für einen verrückten Störer haltend, suchten ihn zu fangen. Erst am Ende der Szene gab Wolf die Inszenierung zu erkennen und verteilte Nietzsches Text als Hausaufgabe.

Mit diesem Beispiel sollte gezeigt werden, dass „es sinnvoll und möglich ist, Theologie auf höchster akademischer Ebene in mündlichen, sichtbaren, körperlichen Kategorien zu betreiben. Mündliche Theologie heißt nicht eo ipso primitive Theologie" (2). Dieses mündliche, von der Erfahrung, dem „Herzklopfen des Glaubens" ausgehende theologische Denken sei für diese jüngste und am schnellsten von allen wachsende Konfession (der Begriff ist natürlich hier strittig) typisch.

Der Struktur theologischen Denkens entspreche auch die Art der Evangelisation, für die die Begegnung Petri mit Hauptmann Kornelius (Apg 10) das biblische Modell darstelle. Entscheidend sei, dass hier „der Evangelist etwas [...] von dem, den er bekehren will, über das Evangelium" lerne (9), er sein Verständnis von Gottes Handeln und Gnade neu ordnen müsse. Biblisch sei Evangelisation nicht, wenn sich der Sünder zu einer Evangelisation eingeladen findet, um etwas Neues zu erfahren, sondern wenn der Fremde gebeten wird, die Bibel *„mit uns zusammen auszulegen"* (10, H.i.O.).

Bei dieser Art der Mission entstehen Kirchen, die sich voneinander unterscheiden (im biblischen Beispiel Judenchristen und Heidenchristen). Hollenweger plädierte dafür, dass auch die aus dem missionarischen Inkulturationsgeschehen folgende theologische Vielfalt der Pfingstbewegung als im Einklang mit der Bibel stehend akzeptiert werde. Die theologische Vielfalt der Pfingstbewegung erlaube darum nicht nur, diese als „in sich selber schon eine Ökumene" (3) zu qualifizieren, sondern diese Vielfalt auch deutlich als „Synkretismus" zu benennen, auch wenn dies von Seiten der Pfingstler stets bestritten werde, ohne dass sie doch erklären könnten, woher sonst ein derartiger Pluralismus in der Pfingstbewegung rühre. Dabei sieht Hollenweger hierin gar keinen Schaden: das Christentum sei ja selbst „ein Synkretismus par excellence" (7).

Hollenweger plädierte für eine „neue Ökumene", die von dem Modell der oben geschilderten „auf die Menschen konzentrierten Evangelisation" (11) ausgehe, weil gegen den Atheismus nicht Argumente helfen, sondern nur das Zeugnis eines anderen Lebensentwurfes. Eine Ökumene, die sich nicht als „Gewerkschaft der christlichen Kirchen" verstehe, geschaffen, um sich mehr Gehör in der Welt zu verschaffen, sondern entstanden aus der Erkenntnis, dass Christen nur *gemeinsam* auf die drängenden Fragen der Gegenwart Antworten finden können (4). So sei das

gemeinsame Gegenüber der Dialogpartner im ökumenischen Dialog der biblische Text, nicht die jeweils andere Konfession.

Das Referat war breit angelegt, entsprechend vielfältig war die folgende Diskussion. Grundsätzlicher Natur war die Anfrage an die Einordnung der pfingstlerischen akademischen Theologie als „mündliche Theologie". Sei nicht in Hollenwegers eigenem Eingangsbeispiel der „tolle Mensch im Hörsaal" nur die Einleitung zum Verteilen des Nietzsche-Textes an die Student(inn)en, das ganze damit eher gute Pädagogik als eine fundamental neue Art des Theologietreibens?

Auch die Praxisnähe mancher Ausführungen wurde bezweifelt. So sei zwar in der Tat unverkennbar, dass *in der Praxis* in den evangelischen Landeskirchen die Verbeamtung wichtiger sei als die Ordination, die Bauunterhaltungsrücklage wichtiger als die Rechtfertigung *sola gratia*. Aber würden hier nicht Argumentationsebenen vermischt? Wenn Paulus sich beim Apostelkonzil tatsächlich mehr auf Vision und Berufung statt auf theologische Argumentation verlassen haben sollte[3], so sei zu fragen, ob dies zur Nachahmung heute wirklich empfohlen werden könne. Wenn tatsächlich „bei einer Finanzdebatte auf einer Synode [...] statt auf die Leistung des Menschen auf die Gnade Gottes verwiesen" (3) würde, so bliebe am Ende keine rationale Entscheidungs- und Diskussionsmöglichkeit mehr, was letztlich zu sich widersprechenden „Visionen" führen dürfte. In der Praxis sei doch genau dies ein häufiges Phänomen unter Pfingstkirchen, die sich über nichtigste Anlässe spalteten. Die Vielfalt der Pfingstbewegung sei ja nicht nur dem Synkretismus und der einfühlsam das Evangelium inkulturierenden Missionsmethode geschuldet, sondern auch einem Hang, gemeindliche Konflikte oder eigene Geltungsansprüche durch Visionen zu lösen bzw. zu legitimieren.

Die pfingstlerischen Teilnehmer an der Tagung widersprachen Hollenwegers kritischen Analysen einiger Aspekte der Pfingstbewegung nicht und betonten eher mit ihm den Charakter der Bewegung als einer Ökumene in sich selbst. Nicht der historisch-analytische Dialog der Konfessionen sei ihnen wichtig („letztlich ein Glasperlenspiel"), sondern vielmehr die Frage: „Was kann gemeinsam getan werden?", insbesondere im Hinblick auf die Evangelisation. Dialog ja, aber mit einem Ziel! Unter anderem an dieser Stelle wurden die Diskussionen in den nächsten zwei Tagen unter den Tagungsteilnehmer(inne)n weitergeführt.

Wie immer bei der AÖF-Jahrestagung stand der Samstag im Zeichen von Projektvorstellungen, i.e. ökumenischen Forschungsvorhaben von der Diplomarbeit bis zur Habilitation. Fünfzehn Teilnehmer(innen) (die im Folgenden nur beispielhaft genannt werden können) nahmen die Gelegenheit wahr, ihre Projekte mit einem internationalen, interkonfessionellen und interkulturellen Kreis zu diskutieren, wie ihn wohl schwerlich irgendeine einzelne ökumenische Sozietät zu bieten vermag. Dieser Teil der Tagung spiegelt stets die Breite der Teilnehmerschaft (die in diesem Jahr so zahlreich war wie lange nicht mehr: zeitweise über 50) wider. Neben der schon üblichen Beteiligung aus Asien und Afrika sowie Rumänien und der Schweiz waren diesmal auch Vertreter(innen) aus Finnland, Dänemark, den USA und Großbritannien dabei. Durch eine erfreulich große Zahl pfingstlerischer Teilnehmer konnte das Gespräch nicht nur *über*, sondern auch *mit* Pfingstlern geführt werden. Einige beteiligten sich selbst mit Projektvorstellungen, die bis-

weilen Pfingstler zum Thema hatten (Ludwig Eisenlöffel, *Konflikt der Pfingstbewegung mit der ACK;* Vela-Matti Kärkkäinen, *Pentecostals and the alleged oblivion of social justice*), zum Teil aber auch das theologische Gespräch über den Text als gemeinsames Gegenüber suchten (Matthias Wenk, *Geist und Gemeinschaft in den Lukasschriften*). Weitere Beiträge umspannten buchstäblich die bewohnte Welt, die Ökumene eben (M.T. Cherian, *Hindutva and Indian Religious Fundamentalism;* Uta Andrée, *Theologie des Lebens in der Befreiungstheologie Lateinamerikas*) oder untersuchten die „Ökumene vor der Haustür" (Benjamin Simon, *Afrikanisches Christentum in Deutschland – Kimbanguisten, Aladura-Church, All Christian Believers Fellowship*).

Erstmals ist in diesem Jahr geplant, die Tagung (als Beiheft zur Ökumenischen Rundschau) zu dokumentieren, wobei neben dem Hauptvortrag einige weitere Aufsätze zum Tagungsthema das dort begonnene Gespräch fortführen sollen.

Nachdem die AÖF vor zwei Jahren mit dem *Leitfaden Ökumenische Theologie* eine erste Publikation vorlegen konnte, ist nun schon das nächste Projekt auf dem Weg: Ein *Leitfaden Missionstheologie* ist in Vorbereitung. Nach der guten Aufnahme des ersten Buchs darf man gespannt sein.

Last but not least ist den Sponsoren der diesjährigen Tagung zu danken: Missionsakademie Hamburg, EKD, Diakonisches Werk, Evangelisch-Lutherische Kirche von Hannover, Evangelische Kirche von Westfalen, Nordelbisches Missionszentrum.

Die nächste Jahrestagung findet vom 2.–4. November 2001 erneut in der Missionsakademie Hamburg zum Thema „Interkulturelle Bibelauslegung" statt. Informationen sind beim Leitungsausschuss unter aoef@bigfoot.com oder bei Silja Joneleit-Oesch, Mühlhausener Str. 40, 69234 Dielheim, Tel. 0 62 21–38 96 80 erhältlich. Ausführliche Informationen zu dieser Tagung sowie zu Geschichte und Gegenwart der AÖF findet man auf der vorzüglich betreuten Internetseite der AÖF unter www.aoef.de.

Kai M. Funkschmidt

ANMERKUNGEN

1 Walter Hollenweger, Die Pfingstbewegung und die ökumenische Bewegung. Vortrag in der Missionsakademie Hamburg 3. November 2000, S. 5 (Tpskr.). Alle Zitate, soweit nicht anders angegeben, nach diesem Typoskript.

2 Man beachte die Akzentverschiebung gegenüber dem Tagungstitel.

3 So Hollenweger in seinem Vortrag (nicht in der Schriftform).

Ein deutsches Weltgericht in Sachen Ökumene

Ein Kommentar[1]

Der Heidelberger Kirchenhistoriker Gerhard Besier stellt in diesem Buch „Protestantismus, Kommunismus und Ökumene in den Vereinigten Staaten von Amerika" dar, während der frühere Militärdekan Armin Boyens sich dem Themenfeld „Ökumenischer Rat der Kirchen und Evangelische Kirche in Deutschland zwischen West und Ost" widmet. Der Heidelberger Assistent für Kirchengeschichte, Gerhard Lindemann, befasst sich mit der Prager Christlichen Friedenskonferenz unter dem Titel „‚Sauerteig im Kreis der gesamtchristlichen Ökumene': Das Verhältnis zwischen der Christlichen Friedenskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen".

Der Leiter der „Offensive Junger Christen", Horst-Klaus Hofmann, steuert eine „Nachschrift" zu den drei umfangreichen Monographien bei. Sie enthält eine Fülle von Dokumenten, die überwiegend aus der Arbeit von „The Association for Church Renewal" stammt und offensichtlich den Sinn hat, im Anschluss an die drei Darstellungen angeblichen Versagens des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), des Nationalen Kirchenrates in den USA (NCC) und der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) auf der einen Seite sowie vermeintlicher kommunistischer Fernsteuerungen auf der anderen Seite den Weg in die richtige Richtung zu zeigen. Man vermisst in der Nachschrift eine selbstkritische Analyse des politischen Engagements von Hofmann für Chief Buthelezi, für dessen Inkatha sowie deren mörderische Aktivitäten in Kwazulu, einen kalten wie heißen Krieg gegen die „Marxisten" des ANC, der ohne westliche Unterstützung nicht hätte gegen die Grundrechte der schwarzen Bevölkerungsmehrheit geführt werden können.

Die folgende Stellungnahme ist die eines Zeitgenossen, der in kirchlichen und ökumenischen Funktionen versuchte, in den genannten Handlungsfeldern und Institutionen theologisch und praktisch mitzuarbeiten (in der CFK bis zum Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen 1968). Die Stellungnahme konzentriert sich vor allem auf Beobachtungen zum ÖRK. Sie teilt aber nicht die von allen drei Autoren unreflektierte Hermeneutik des Verdachtes, dass den Selbstzeugnissen der als „sozialismusnahe" eingeschätzten Menschen und Gruppen eine geringere Glaubwürdigkeit zuzubilligen sei als den Archivalien aus den Beständen der Geheimpolizei oder der Staatssekretäre für Kirchenfragen im kommunistisch beherrschten Europa. Nicht nur wurden die in den meisten Fällen noch lebenden Zeitzeugen nicht gehört – weder pro noch contra – noch wurden die umfangreichen theologischen und nichttheologischen Debatten untersucht und für die Fragestellung ausgewertet, die in den betreffenden Kirchen, Gruppen, Synoden oder in den Medien stattfanden, ein schwerwiegendes Defizit. Warum versprechen die Überschriften mehr als sie halten, vor allem in der Arbeit von Boyens?

Am treuesten glauben an Theorien und Macht des Kommunismus jene, die sich für seine schärfsten Kritiker halten. Einige betreten die Arena nach dessen Fall, wenn man sich nicht mehr mit schwierigen theologischen und Alltagsentscheidungen zwischen Kompromisslosigkeiten und Kompromissen abplagen muss, sondern weiß, was richtig oder falsch war – bei anderen. Wenn auch noch nur nach Aktenlage gearbeitet und auf die vielen noch lebenden Zeitzeugen verzichtet wird, wird auch auf das sowohl komplexere wie widersprüchlichere, dafür aber realitätsnähere Bild der Ökumene verzichtet.[2] Problematischer aber ist, die wissenschaftlichen und kirchlichen Lebensarbeiten und Motive der handelnden Kirchenleute nicht beizuziehen und zu erläutern. Gehört zu einer Kirchengeschichte nicht ein Minimum an Theologiegeschichte? Oder braucht der, der nachweisen will (am wenigsten bei Besier), dass die einen Puppen an den Fäden des Kommunismus (oder dessen, was man dafür hält) waren und die anderen sowieso recht hatten, da sie auf der richtigen Seite standen oder gestellt wurden, das Denken von J. Hromádka oder J.M. Lochman, von H.-O. Wölber oder K. Scharf, von A. Bereczky oder R. Shaull, von J. Cone oder R. Niebuhr etc. – um ganz verschiedene Akteure zu nennen – nicht darzustellen? Warum wird eine wichtige Exposition der Probleme von Kirchen in unterschiedlichen Gesellschaftssystemen nicht berücksichtigt, wie sie im Briefwechsel von K. Barth und E. Brunner 1948 am Beginn des Kalten Krieges in aller theologischen und politischen Zuspitzung vorliegt?[3]

Die materialreichen Untersuchungen beeindrucken durch die ausgebreiteten Texte aus den Archiven der Staatssicherheitsämter und der Staatssekretariate für Kirchenfragen in den europäischen kommunistischen Ländern, sowie durch die Materialien aus den Archiven der USA-Kirchen, des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Christlichen Friedenskonferenz. Im Falle der CFK bleiben das Archivmaterial in den slawischen Sprachen, die Selbstverständnisse und Tagungsprotokolle ebenso unbenutzt wie die Archive westlicher Mitarbeiter, wie z. B. die von H. Kloppenburg oder M. Niemöller, und die der östlichen, offiziellen Mitgliedskirchen. Die kirchlichen Archive in Genf und New York z. B. standen voll zur Verfügung. Die Kirchen hatten und haben nichts zu verbergen. Es ist gut, dass die Texte in dieser Fülle zum Teil zum ersten Mal veröffentlicht werden. Nicht gut ist, wie selektiv sie benutzt werden, damit sie in ein manichäisches Weltbild von gut und böse passen. Diesen hermeneutischen Schlüssel ihrer Arbeit verbergen die Autoren nicht, reflektieren ihn aber auch nicht.

Im Vorwort kokettieren die Verfasser mit der Kritik aus Genf, die das Problem „staatlicher Auftragsforschung" in einem freiheitlichen demokratischen Rechtsstaat aufgeworfen hatte. Sie tun naiv so, als gäbe es nicht auch in einer Demokratie durch Subventionierung gesteuerte und durch fehlende Zuschüsse nicht erstellte Publikationen. Der öffentlich geförderte Vertrieb von antiökumenischen Publikationen oder Publikationen[4] gegen die lateinamerikanische Befreiungstheologie[5] sind Beispiele für eine propagandistische Wissenschafts- und Medienarbeit im „Kalten Krieg" auch in demokratischen Zonen und Zeiten. Die Frage nach den Motiven für eine staatliche Unterstützung dieses Buches ist völlig legitim. Warum verschweigt das Vorwort den dort üblicherweise geschuldeten Dank an das Innen-

ministerium der Bundesrepublik Deutschland unter Manfred Kanther, das dieses Forschungsprojekt (wie andere sozialismuskritische Studien) mit 230.000 DM finanzierte? Eine auch nötige Erforschung der Rolle westlicher Auslandsinvestitionen und Lieferungen von Rüstungsgütern, die zur Stabilisierung von Diktaturen in der Zweidrittelwelt und zur Unterdrückung sozialer und individueller Menschenrechte dort beitrugen, wurde bisher von der Bundesregierung nicht gefördert. Auch sind deren Archive im Gegensatz zu den kirchlichen noch verschlossen.

Wer in Genf, New York oder Prag sich ein wenig durch Mitarbeit, Personenkenntnis oder Interesse auskennt, wusste von den kommunistischen Versuchen, über Personen und Abhängigkeiten Einfluss und Informationen zu gewinnen. Manche der „U-Boote" waren bekannt wie auch die Rolle der sog. Visa-speeches, in denen offizielle Repräsentanten z. B. der Russisch-Orthodoxen Kirche in den großen Worten der christlichen Tradition auch eine „Symphonie" mit den politischen Grobzielen ihres Landes her- und darstellten. Und die Worte sowohl der Französischen Revolution wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit geben ebenso biblische Grundbegriffe wider. Auch aus den zentralen Begriffen der Bibel wie Frieden, Gerechtigkeit oder Menschenwürde können – nicht nur im Osten – politische Propaganda- und Kampfbegriffe werden. Im Gewölk der großen Worte wäre nach ihrem realen Gehalt, nach ihrer propagandistischen oder nach ihrer Türen öffnenden Funktion zu fragen gewesen. Es geschieht leider nicht. Was war legitime Tarnung, was war Unterwerfung unter eine fremde Außensteuerung? Wo verriet protokollarisches Pathos oder der in vielen Fällen „zuhause" notwendige Bericht die christliche Sache, wo nicht? Welche staatlichen Auflagen trieben den Preis für eine Ausreise oder eine ökumenische Konferenz, die immer unter dem Verdacht eines abweichlerischen „Internationalismus" oder des „Kosmopolitismus" standen, in eine nicht zu verantwortende Höhe? Diese komplizierten Fragen an die Geschichte sind im Blick auf die Rolle von Politik, Wissenschaften, Religionen oder Medien noch nicht erforscht.

Das vorliegende Buch leistet auch deswegen keinen Beitrag dazu, weil es nicht an den differierenden Nuancen in den kirchlichen und politischen Reden und Aktivitäten interessiert ist, sondern an ihrem tatsächlichen oder vermeintlichen Gleichklang. Die Prüfung des einen aber ist so notwendig wie die des anderen.

Vor einer aufklärenden und vor allem konkretisierenden Operationalisierung der genannten Begriffe scheut in allen Teilen eine große Koalition der Konservativen in manchen Kirchen, Staaten oder Parteien in allen Weltgegenden (bis heute) zurück. Ein Teil der auch in diesem Buch vorhandenen Abneigungen gegen handlungsorientierende Programme rührt aus dieser Angst. Das lässt sich an den Schwierigkeiten, ein Antirassismusprogramm zu realisieren, ebenso ablesen wie an den Programmen für Menschenrechte, gegen Militarismus oder Sexismus. Hier wird vor dem Verlassen des „eigentlich" Christlichen gewarnt, ohne zu bedenken, dass dieses nur in konkreten Inkarnationen der bekennenden Tat zur Welt kommt.

Aber die Angst hat noch eine andere Seite. Je praktischer und konkreter ein Programm wird, um so „zersetzender" auf Feindbilder und ideologische Fronten wirkt es. Aber es bringt auch denen Dissonanzen und Dispute, die gemeinsam ökumenisch handeln wollen. Diesen Prozessen nicht nachgegangen zu sein, macht eine

Schwäche des Buches aus. Es reklamiert für die EKD eine einheitliche Front gegen das Antirassismusprogramm (PCR mit dem Sonderfonds), der gegenüber die Position der DDR-Kirchen als Abweichung vom Normalfall erscheinen muss. Darüber hinaus bringt das Buch die Leser und Leserinnen um den Ertrag des Antirassismusprogramms in der DDR für die protestantische Revolution im konziliaren Prozess zur Wendezeit. Während die Autoren nachzuweisen versuchen, wie prächtig das PCR in die Außenpolitik der DDR passt und nur deshalb von den davon abhängigen Kirchen in der DDR gewollt und unterstützt wurde, war für den Bund Ev. Kirchen in der DDR PCR das, was es für das vorliegende Buch nicht war: Ein Menschenrechtsprogramm, an dem exemplarisch mehr zur Universalität der Menschenrechte auch für die eigene Situation zu lernen und zu üben war als nur die Unterstützung südafrikanischer Befreiungsbewegungen. Man diffamiert die Christen in der DDR als beschränkt, wenn man ihre Akzeptanz von PCR auf Staatsnähe zurückführt, statt auf eine staatlich nicht privilegierte Wachheit in der eigenen Situation und auf eine christliche Solidarität mit der um one man – one vote und um ihre Menschenrechte betrogenen schwarzen Bevölkerungsmehrheit.[6]

Dies ist nur ein Beispiel für die selbst verordnete Verengung des Blickwinkels in diesem Buch. Diese wird durch einen definitorischen Trick erreicht, indem man beispielsweise Gewalt gegen Frauen, Rassismus, Armut etc nicht als Menschenrechtsprobleme (gegen den Konsens in der UNO, in den Kirchen und in der Wissenschaft) ansieht. Die Autoren bewegen sich nicht auf der Höhe der zeitgenössischen Diskussion um die universalen Menschenrechte.

Die Konkretisierung und Weiterführung der individuellen Menschenrechte sind in den UNO-Pakten des Jahres 1966 zu finden. Das ist einmal der Zivilpakt, der die Rechte zur individuellen Existenz sichern will: Recht auf Leben, Folterverbot, Verbot der Sklaverei und Zwangsarbeit, Verbot willkürlicher Freiheitsentziehung, Recht auf angemessene Behandlung in der Haft, Schutz vor Eingriffen ins Privatleben. Daneben gibt es den Sozialpakt, der das Recht auf Arbeit, auf die Bildung von Gewerkschaften und auf soziale Sicherheit sowie die Rechte auf ausreichende Ernährung, Bekleidung und Wohnung sowie Gesundheitsfürsorge, dazu das Recht auf Bildung und Teilhabe am kulturellen Leben beinhaltet. Wer genau hinschaut, entdeckt hier auch die als Kriterien des Reiches Gottes genannten *basic needs* Brot, Wasser, Obdach, Kleidung, Gesundheit und Freiheit der ärmsten Mitmenschen, in denen Christus präsent ist (Mt 25). Die Autoren lassen sich nicht durch biblische und ökumenische Universalität die Augen weiten, sondern durch ein politisches Weltbild verengen.

Die Fülle des Materials, das ich neugierig, doch ohne überraschende Erkenntnisgewinne (FAZ 9.2.2000: „…schleppt sich unbeholfen und langatmig von Zitat zu Zitat, von Archivfund zu Aktennotiz…") gelesen habe, lässt jede geschichtliche Entwicklung in ihren Nuancen unberücksichtigt. Das gilt von den Entwicklungen des Kalten Krieges, von dem Auf und Ab der Entspannungs- oder Abrüstungspolitik, von den Bemühungen der Drittweltländer, den Zuordnungsmustern der östlichen wie westlichen Supermacht sich nicht total zu beugen, den (leider) erfolglosen Anstrengungen für eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung wie von den monochrom geschilderten, aber nicht eindimensional verlaufenen Entwicklungen

in der CFK. Diese hat z. B. im Gefolge ihrer Anbindung an die sowjetische Außenpolitik unter Erzbischof Nikodim (1968 nach dem Einmarsch der fünf Warschauer-Pakt-Staaten) später unter Bischof K. Tóth den schwachen Versuch gemacht, etwas Freiraum zu gewinnen durch eine intensivere Bearbeitung von Problemen der Zweidrittelwelt und durch eine stärkere Mitarbeit ihrer Vertreter. Das geschah zum Teil auch in frustrierter Abkehr von den schwachen, doch in ihren Frontlinien und Problemszenarien starren europäischen Vertretern. Zu einer befreienden Erneuerung der CFK führte das nicht mehr, nicht zuletzt auch deswegen, weil in vielen Kirchen und in der achtundsechziger Bewegung einige traditionelle Themen der CFK wie Frieden, Entwicklung und Befreiung in die kontroverse öffentliche Debatte geraten waren.

Vor allem aber war in Genf durch die Schübe von „Kirche und Gesellschaft" (Genf 1966) und durch die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 das ökumenische Programm einer „verantwortlichen Gesellschaft" hin zu einer „just, participatory and sustainable society" und dann weiter zu der Arbeitstrias „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" in einer Fülle von theologischen Studien und Einzelprogrammen weiter entwickelt worden. Es wurden die ursprünglichen Ziele des ÖRK nicht verraten, wie die Autoren in den Kategorien des Abstiegs (von den Gipfeln der Propheten, des Urchristentums, der Reformation, des Pietismus, der Bekennenden Kirche, des Generalsekretärs Visser 't Hooft) suggerieren, sondern sie wurden entfaltet und konkretisiert. Das war konziliar und mit der wachsenden Mitgliederschaft von immer mehr Kirchen, Theologien und Frömmigkeitstraditionen mühsam und gab nicht immer den Stoff, Ruhmesblätter zu füllen. Die Schwierigkeiten hingen auch damit zusammen, dass erst noch gelernt werden musste, die nationalen, sozialen, konfessionellen, kulturellen und Block-Bindungen von Christen, Kirchen oder Gruppen zu berücksichtigen. Erst nach der Weltmissionskonferenz von Bangkok 1972/73 und der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 gab es eine breitere öffentliche Befassung mit dem „Kontext", in dem jedes christliche Denken und Tun geschieht.

Das entscheidende Defizit der vorliegenden Studien besteht darin, den konziliar diskutierten und weltökumenisch gewollten, eben nicht von „links" eingeflüsterten Prioritäten-Katalog nicht zu erkennen, der von einer verantwortlichen Weltgesellschaft in die heute ausdifferenzierteren Programme des ÖRK aber auch der amerikanischen Kirchen führt, weil der Blickwinkel eurozentrisch, wenn nicht nur germanozentrisch ist. Hier wird nicht die Tagesordnung Gottes an die Tagesordnung der Welt verraten. Hier wird versucht, ernst zu nehmen, was in den verschiedenen Regionen des bewohnten Erdkreises an Herausforderungen an Gottes Wort und Gottes Volk existiert. Das geschah auch zum Teil arbeitsteilig durch den Ausbau der von den Autoren überhaupt nicht bearbeiteten Regionalisierung in der Allafrikanischen Kirchenkonferenz, der Ostasiatischen Konferenz der Kirchen oder der nur knapp erwähnten Konferenz Europäischer Kirchen. Die Mehrzahl der Christenheit lebt heute auf der Südhälfte des Globus. Und ihre elementaren Menschenrechte sind nicht wichtiger, aber genau so wichtig wie die der verfolgten Christen in Europa.

Meine Überprüfung der Zitate anhand der Dokumentationen von Amsterdam, Uppsala und Nairobi sowie von W. Visser 't Hoofts Autobiographie erwecken Misstrauen gegenüber Auswahl und Zitationsmethode aus den Archiven der staatlichen und kirchlichen Akteure (diese sind mir nicht zugänglich). Der Vorwurf lautet nicht, die Zitate seien aus dem Zusammenhang gerissen – das sind sie immer. Nein, sie verzerren die Stimmen der zu Wort kommenden Menschen dadurch, dass sie nur dem Frageraster der Autoren folgen sollen, das nur eine Frage kennt: Wie hältst du es mit dem Kommunismus oder mit dem, was die Autoren des Buches dafür halten? Die schlichte Ausrichtung der Fragestellung bedeutet die sublime Hinrichtung der Komplexität.

Einer gewissen Öde der Darstellung versucht Boyens gelegentlich durch einen Kasinoton zu entgehen. Die Konsultation zum PCR in Noordwijkerhout 1980 nennt er ein „Kameradschaftstreffen", ohne die theologische Debatte inhaltlich wiederzugeben, geschweige denn zu analysieren. Helmut Simon zum Kronzeugen – gegen dessen Willen und Intention – mit einer Schlagzeile aus dem epd-Bericht aufzurufen, ist schlicht unseriös und nur verständlich in dem Bemühen, aus B. Sjollema (den damaligen Direktor des Antirassismusprogramms) die linke, graue, „manipulierende" Eminenz, die er nicht war, im ÖRK zu machen. Filarets (von Minsk) Forderung nach einer stärkeren Repäsentanz der Orthodoxie wird mit dem Verlangen der Studentenbewegung nach „Drittelparität" (pfui!) wiedergegeben und als Vollzug staatlicher Vorgaben gebrandmarkt. Die Autoren teilen manchmal jene naive Überschätzung der selbstständigen Entscheidungsmacht des ÖRK und seiner Generalsekretäre mit den Vorstellungen der kommunistischen Funktionäre und der beispielsweise einiger Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche. Andererseits: Gab und gibt es nicht ein legitimes wie ein illegitimes Ringen um Quotierungen oder um Machtpositionen? Wo liegen die Grenzen?

Die Treffen der Kirchenvertreter aus den kommunistischen europäischen Staaten in Budapest werden als Treffen der „sozialistischen Fraktion" (231) gekennzeichnet. Wie nennt eine solche Geschichtsschreibung dann die regelmäßigen Treffen der westeuropäischen Kirchen am Rhein?

Peinliche Klischees tauchen auf, wenn alle weißen Theologen lobenswerterweise mit einer Kurzbiographie vorgestellt werden, nicht aber der schwarze J. Chipenda? Oder wenn so nebenbei vom Islam gesagt wird, dass ihm bisher die „Idee einer Mission mit Feuer und Schwert vorbehalten" war (141). Dieser Satz fällt im Hinweis auf eine Theologie der Revolution, zu deren Berechtigung und Problematik es eine seriöse Diskussion mit wichtigen Beiträgen z. B. von H. E. Tödt, W. D. Marsch, J. Moltmann, Th. Ebert oder von vielen Befreiungstheologen gibt. Auch die EKD-Denkschrift von 1973 zur Entwicklungspolitik nimmt wie die päpstliche Enzyklika *Populorum Progressio* von 1967 und die ÖRK-Konferenz Kirche und Gesellschaft von 1966 in dem Sinne positiv Stellung, dass eine Situation denkbar sein kann, in der die Beseitigung lang andauernder, struktureller Gewalt das kleinere Übel (Unrecht) sein könnte gegenüber dem Unrecht einer fortdauernden Duldung von Gewalt. Niemand hat daraus eine dogmatisch korrekte Lehre einer „gerechten Revolution" gemacht, wohl aber theologisch vorsichtig und verant-

wortbar die alte christliche Tradition vom Tyrannenmord – wie Dietrich Bonhoeffer – auf aktuelle Probleme hin bedacht. Es grenzt an Verfälschung der ökumenischen Diskussionswirklichkeit, wenn Boyens das Stichwort der Revolution als Schreckgespenst für bürgerliche Seelen nur kurz auftauchen lässt, um sich und den Lesern die Mühe des Nachdenkens und der Fairness zu ersparen.

Was soll man von einer wissenschaftlichen Untersuchung halten, in der die reich ausdifferenzierte ökumenische Diskussion nach einer „Melodie der Einäugigkeit" so dargestellt wird: Das Weltbild dieser Ökumeniker sah sehr einfach aus: „Alle Übel der Menschheit, angefangen von Rassismus über Armut, Ausbeutung, Militarismus bis zu Sexismus, transnationalen Monopolgesellschaften und Kapitalismus gedeihen im Westen. Im Osten ist die Welt in Ordnung, weil dort alle diese Übel verboten sind." Die eindimensionale Beschreibung der Wirklichkeit im Kalten Krieg beginnt mit einem radikalen Blankfegen der gesamten Weltbühne. Außer den kommunistischen Staaten Europas mit ihrer Vormacht Sowjetunion und ihren Mitläufern bleibt auf der Bühne nur ein anderer Akteur, die unterwanderte Kirche in vielerlei Sozialgestalten wie des ÖRK, der USA-Kirchen und der CFK. Normativen Rang zur Beurteilung ihrer Aktivitäten liefern unberechtigterweise einige zu Sachwaltern der theologischen *correctness* missbrauchte Theologen wie Lukas Vischer und W.Visser 't Hooft sowie einige konservative Vertreter der EKD. Was sie getan, ist Recht getan. Andere Ratsmitglieder, gar ordinäre Synodale, von den schrecklichen ökumenischen Gruppen und Netzwerken ganz zu schweigen, tauchen in diesem klerikal und national gestutzten Kirchenbild erst gar nicht auf. Evangelische Kirche in Deutschland sind schließlich auch die vielen Einzelnen, Gruppen, Gemeinden und Synoden, die sich am Antirassismusprogramm oder an Ost-West-Begegnungen beteiligten.

Es gab über Jahrzehnte eine ekklesiologisch wie ethisch ertragreiche und streitbare Debatte um rechtes ökumenisches Tun und Denken und ihre unterschiedlich handelnden Subjekte. Aber wenn die Feindbildbestimmung wie bei Teilen der damaligen Bundeswehr und Medien so gewonnen wird, dass als Hilfstruppen des Feindes alle gelten, die abweichendes Verhalten oder kritische Fragen zeigen, dann ist die Schlichtheit der Standortbestimmungen garantiert, nicht aber deren historische Wahrheit.

Zwei Lücken in der Darstellung ökumenischer Arbeit will ich ausdrücklich festhalten.

a) Da ist einmal die regelmäßige theologische Begegnung der EKD mit der Russischen Orthodoxie. Das Gewicht dieser Lehrgespräche ist bedeutsam, wenn man daran denkt, dass von der Reformation bis zu Harnack die Orthodoxie unter dem Verdikt stand, ein abgestorbener Ast am Baum der Christenheit zu sein. Diese Arbeit hat auch eine Dimension menschlicher, kirchlicher und politischer Versöhnungsarbeit, die nach der Zerstörung der Sowjetunion durch die deutsche Wehrmacht als christliche Aufgabe nicht von der Hand zu weisen war. Selbstverständlich wurde hier auch Theologie mit staatstreuen Hierarchen und Gelehrten betrieben. Mit wem denn sonst? Wie spricht man mit Vertretern einer Kirche, die sich selbst als die rechtgläubige versteht, die auf eine Verfolgungs- und Zerstörungsgeschichte (wie außer der armenischen keine Kirche sonst im 20. Jahrhundert) und

zugleich auf eine Tradition des Cäsaropapismus zurückblickt (und heute nach vorne in einer Sehnsucht nach der Restitution des Zarismus!)? Gab und gibt es nicht eine Freiheit der Gebundenen? Gab und gibt es gottlose Bindungen (Barmen II) nur in kommunistischen Ländern? Ökumenische Begegnung heißt immer auch, dass sich unterschiedlich Freie und unterschiedlich Gebundene, nicht die Freien mit den Gebundenen treffen.

b) Da ist zum andern die Versöhnungsarbeit mit Polen und der Tschechoslowakei, beide Staaten waren auch Opfer deutscher Brutalität. Hier sind die frühen Reisen von J. Beckmann, G. Heinemann, H.-J. Iwand, M. Niemöller oder H. Symanowski zu nennen, eine ökumenische Arbeit, die auch für den ÖRK und die CFK Früchte der Kooperation trug. Eine (im Verständnis der Autoren) abseitige Position dieser „linken" Protestanten oder der Bruderschaften wurde 1965 in der Ost-Denkschrift eine EKD-Position.

Warum fehlen diese Beispiele? Warum werden die zwei Analysen der Rezeption von PCR in Deutschland nicht einmal erwähnt? E. Lange bilanziert (1974) sein Studium von über 1000 Dokumenten so: Alles was sich gegen PCR äußert, äußert sich „antiökumenisch ... regelmäßig überhaupt gegen Veränderungen, gegen eine Zukunft, die mehr wäre als Fortschreibung der vertrauten Vergangenheit ... gegen Mitbestimmung und Vermögensausgleich in der Wirtschaft, gegen Chancengleichheit in der Bildung, gegen Entspannung in der Politik, gegen Demokratisierung und Machtkontrolle in der Gesellschaft. Das ist gegen die Linken (und was links ist, definiert die bürgerliche Presse) ..."[8]

Das vorliegende Buch bleibt mit seiner deutsch gespaltenen, monokausalen Perspektive hinter der subtilen Analyse von H.J. Stehle[9] (die im Text nirgendwo berücksichtigt wird!) weit zurück. Vielleicht auch deshalb, weil bei ähnlich subtiler Arbeitsweise sich das idealisierte Bild einer katholischen Kirche, die aufrecht, mit reiner Lehre und ohne Taktieren für die Menschenrechte und gegen den Kommunismus eintritt, nicht halten ließe?

Die vorliegende Untersuchung will sich „an der Diskussion beteiligen", die Generalsekretär Emilio Castro und der Vorsitzende des Zentralausschusses, Erzbischof Aram Keshishian, 1992 in ihrem Brief an die Mitgliedskirchen des ÖRK aufgrund kritischer Anfragen nach dem Verhalten des ÖRK im Kalten Krieg anstoßen wollten. Boyens vor allem beteiligt sich an dieser Diskussion, aber nicht diskutierend-abwägend, sondern auf dem einfachen Fundament der These: Die drei Generalsekretäre Blake, Potter und Castro seien der Meinung gewesen, „mit Programmen zur Bekämpfung von Rassismus, Militarismus, Sexismus, Internationalen Konzernen und der bestehenden Weltwirtschaftsordnung die Mitgliedskirchen zu gemeinsamem Handeln und so die Einheit der Kirche voran bringen zu können" (307). Wird so die theologische und praktische Arbeit von Jahrzehnten ökumenischer Arbeit primitiv und falsch definiert, dann steht zu vermuten, dass die von ihm dargelegte Gegenfront auch nicht stimmt.

Um diese These aber durchhalten zu können, werden die theologische Arbeit z. B. von Faith and Order, von CCPD, der Dialog-Abteilung, des Lima-Dokumentes oder die publizierten Studien und Studientagungen inhaltlich nicht berücksichtigt. Theologisch wurde in Genf, New York und Prag in allen Einheiten und Pro-

grammen gearbeitet – sicher nicht immer in gleichbleibender Qualität. (Den eschatologischen Zustand einer vollendeten Glaubenseinsicht und damit auch Phrasenfreiheit nach 1 Kor 13, 10–12 haben weder die EKD noch der ÖRK noch die Autoren erreicht.) Dem Leser wird das Recht vorenthalten, Einblick in Stärken und Schwächen, Nuancen und Konflikte der theologischen Arbeit, als deren korrekte Sachwalter die Autoren auftreten, zu nehmen. Man stelle sich einmal vor, die Arbeit des Vatikans über Jahrzehnte würde geschildert, ohne auf seine Enzykliken einzugehen!

Überlesen werden auch die Analysen und theologischen Reflexionen, die den alten Grundsatz von Stockholm 1925 (Bewegung für Praktisches Christentum) „Lehre trennt, Dienst vereint" in der Arbeit an den genannten Programmen dadurch in Frage stellten, dass gerade das gemeinsame Tun auch Trennung produziert, und zwar sowohl in der Analyse des Problemfeldes, im Prozess ethischer Urteilsbildung wie erst recht auf dem Weg vom Wort zur Tat. Die Autoren verbindet ein Verständnis von Theologie, das einer korrekten Dogmatik den Platz Eins in der Prioritätenliste kirchlicher Arbeit anweist, während die Ethik unter den Verdacht von Horizontalismus und Säkularisierung auf Platz Zwei nachgeordnet wird. „Nur" Sozialethik heißt es öfter abwertend.

Das Entzücken über die massenhaften Dokumente staatlicher und politischer Pläne, Urteile und Aktionen gegenüber Kirchen und Christen zeitigt bei den Autoren eine merkwürdige Theologieverachtung. Es erscheint ihnen nicht wichtig, was Gleb Jakunin oder Erzbischof Nikodim, was J.M. Lochman oder die Theologie des Dienens in Ungarn, was Heino Falcke oder das Volkskirchenkonzept Bischof Mitzenheims inhaltlich meinen. Fast ungehört werden sie sortiert. Das ist besonders schlimm, wenn es um die Dissidenten geht, deren Anwalt man doch sein möchte. So werden z. B. L. Hejdanek, J. Trojan oder M. Machovec nicht einmal erwähnt, aber auf der anderen Seite auch nicht Bischof J. Michalko, aus Bratislava, der die staatstragende Theologie des deutschen Luthertums und nicht das von E. Berggrav vertrat. Was interessieren die Autoren inhaltlich die innovativen theologischen Debatten in Lateinamerika, Koreas Minjung-Theologie, die theologischen Kontroversen zur Zivilgesellschaft, zur Schwarzen oder Feministischen Theologie in den USA?

1976 veröffentlichte das bis heute in Rom ansässige IDOC-Zentrum eine Studie „Churches within Socialism" des kanadischen lutherischen Theologen E. Weingartner und des italienischen Katholiken G. Barberini. Sie enthält viele offizielle Dokumente über die staatskirchenrechtliche Situation in allen kommunistischen Staaten. Sie belegt erstaunlicherweise viel Kontinuität (Albanien ausgenommen), die von einem diktatorischen Regime sehr gut zur Disziplinierung der Kirchen benutzt werden konnte. Warum wird der unterschiedliche Rechtsstatus der osteuropäischen Kirchen oder der USA nicht Gegenstand dieser Untersuchungen?

Die Theologieverachtung der Autoren zeigt sich auch darin, dass wesentliche Elemente des ökumenischen Lebens wie Bibelarbeiten, Gottesdienste, Spiritualität, Meditationen und Gebete nicht zur Kennzeichnung von Ökumene herangezogen werden. Sie sind offensichtlich nicht der Rede wert, obwohl hier sowohl die gescholtenen Generalsekretäre, vor allem Philip Potter, wie auch die negativ beur-

teilten Vollversammlungen sich lebendig ausdrücken. Hier wird eine ähnliche Überschätzung und Personalisierung der Macht der Generalsekretäre sichtbar wie sie die Zeitschrift „Der Arbeitgeber" (9/72) zur Wahl Philip Potters titelte: „Ein Mohr aus Jamaika regiert den Weltkirchenrat".

G. Besier lässt erkennen, wie intensiv und kritisch die Auseinandersetzung der amerikanischen Kirchen mit ihrer Regierung z. B. an den Themen, Armut, Rassismus, Vietnam geführt wird. Ebenso wird hier deutlich, welche Sprengkraft zwischen den sog. main-line-churches und den mehr evangelikal orientierten Kirchen die nordamerikanische Christenheit auseinandertreibt. Stimmt aber die These, dass die linken oder liberalen Aktivitäten in den main-line-churches die evangelikal-konservativen Kirchen stärkten? Heißt dann die mehrfach nahe gelegte Konsequenz für die deutschen Kirchen, man lasse sich um des lieben Friedens und um der Einheit der Kirche willen nicht auf solche Themen wie Rassismus, Sexismus, Militarismus, Gewalt oder wirtschaftliche Gerechtigkeit ein? Was geschieht dann aber mit den Menschenrechten, die durch die genannten Faktoren massiv verletzt werden und deren Anwälte die Autoren doch sein wollen? Leider unterbleibt zu diesem Problemfeld jede tiefergehende theologische und theologiegeschichtliche Analyse. Dabei wäre hier eine Untersuchung nötig, die kontinentalen konstantinischen Erbschaften Europas in einen wissenschaftlich analytischen Dialog mit den Kirchen in den USA zu bringen, die sich in ihrer Staatsferne der Einwanderung von Dissidenten und Armutsflüchtlingen verdanken. Die westdeutsche Demokratie nach 1945 verdankt sich durch Re-Import und Re-Education auch den lebendigen Impulsen einer Christenheit, die sich nicht den Fesseln des „Cuius regio, eius religio" beugen wollte. Heute aber stehen sie vor den Fragen einer civil religion und einer hochgradigen Politisierung durch Politikabstinenz. Gemeinsam sollten Europa und USA auf jene Stimmen der Zweidrittelwelt hören, die etwa wie J. Migues Bonino nach den subtilen Bindungen ihrer Kirchen fragen.

Warum bringt Besier nicht die Analyse der amerikanischen Quäker von 1969 „Anatomie des Anti-Kommunismus"? Sie erscheint auf Deutsch ein Jahr später mit einer Analyse über die „Funktion des Anti-Kommunismus" des Politologen Eugen Kogon. Diese bis heute gültige Untersuchung hätte die Sensibilität und das Differenzierungsvermögen der Autoren schärfen können. Stattdessen wird „Barth und seiner Schule"[10] ein Anti-Anti-Kommunismus zugeschrieben, ohne die Kritik des Antikommunismus in den westlichen Gesellschaften als konfrontative Ersatzreligion im Kalten Krieg zu bearbeiten.

Immer wieder werden Presseschlagzeilen zwischen die Dokumente zu deren Deutung plakativ eingeschoben. Die Quäkerstudie unterschlägt nichts an Brutalitäten kommunistischer Regierungen, vertritt jedoch die diskussionswürdige These: Die Zuschreibung sozialer Konflikte und Unruhen der Schwarzen, der Studenten, der Dritte-Welt-Länder etc. als kommunistische Machenschaften behindert im Westen bei vielen die wirkliche Wahrnehmung der Menschen, die unter Hunger, Flucht, Vertreibung, Rassismus, Unterdrückung, Krieg oder Bürgerkrieg, kurz unter Beschädigung ihrer Menschenwürde leiden. Aber diese Mehrheit der Weltbevölkerung hat im vorliegenden Buch keine eigene Stimme. Sie ist immer schon

einsortiert in ein national-protestantisches, ja germanozentrisches Problemschema, das eine globale Perspektive vortäuscht.

III. Von der Zulässigkeit einer Alternative

Ist mit dem begrüßenswerten Ende des diktatorischen, verstaatlichten Kommunismus auch das analytische Potential der Marxschen Theorieansätze und ihrer kritischen Weiterentwicklungen am Ende? Wie steht es um die Möglichkeit eines demokratischen Sozialismus, der den Markt instrumentell, und nicht als Hauptsubjekt der Gesellschaftsgestaltung gelten lässt? Ist die soziale Gerechtigkeit gemeinsam mit den Menschenrechten als globale und menschliche Gestaltungsaufgabe in Geltung? Die Bemühung um diese Fragen durchzieht als eine paradigmatische Auseinandersetzung in vielen Verästelungen die Geschichte der ökumenischen Bewegung. Die jetzigen Generationen sind sie keineswegs los.

Die Ouvertüre dieser theologischen Auseinandersetzung mit der „Unordnung" in Gottes Welt nach dem Zweiten Weltkrieg trotz „Gottes Heilsplan", für den die Kirchen in dieser Welt stehen, wurde auf der Gründungsversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 intoniert. Der spätere US-amerikanische Außenminister J. F. Dulles und der gerade aus dem amerikanischen Exil nach Prag zurückgekehrte J. L. Hromádka kannten sich aus den USA und aus ökumenischen Aktivitäten. Beide waren zu Hauptreferenten in Amsterdam bestimmt. Beide waren offizielle Delegierte ihrer Kirchen. Beide wählten eine universale Perspektive, bejahten eine soziale und politische Verantwortung der Christen und beide kannten gemeinsame Fernziele – persönlich und für die Systeme, aus denen sie kamen. Hromádka wird von Boyens verfälschend so dargestellt: Er „verteidigte den Kommunismus der Sowjetunion"(47). Was aber sagte Hromádka in Wirklichkeit? Er erklärt, die „marxistische Theorie des Staates und der vollkommenen klassenlosen Gesellschaft ... (sei) sicher falsch"[11]. Hromádka hatte nach einer Skizzierung der Entwicklung in der Sowjetunion gesagt, dass er als „Beobachter des Westens" (Exil und Prag sind Westen für Hromádka!) nichts über die „wirkliche geistliche und intellektuelle Kraft der östlich-orthodoxen Kirche" sagen könne. Hier fällt der Satz, der von Boyens hämisch als Beleg für eine Gleichgültigkeit gegenüber Menschenrechtsfragen interpretiert wird: „Für eine Behandlung des gegenwärtigen Standes der Kirche im osteuropäischen Raum fühle ich mich nicht zuständig." Im englischen Original sagte Hromádka „I am not competent to deal with ...!" Das klingt anders als das deutsche Zitat, zumal dann Hromádka doch einiges über die Kraft der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihre Leistung, in den „Tagen der Krise und Zerstörung Trost und Hoffnung" zu geben, sagt – und das nach ihrer totalen Zerstörung nach der Oktoberrevolution. Im Gegensatz zu Boyens gingen ihm die Urteile über Mitchristen nicht so leicht über die Lippen.

Aber auch J. F. Dulles wird verfälscht, wenn seine Gegenposition so beschrieben wird, dass er „an einen friedlichen Wandel glaube". Das tut Hromádka auch. Dulles' Glaube aber ist anders begründet. Diese Begründung wegzulassen, verfälscht sein Argument. Nach Dulles lehnen religiös bestimmte Gesellschaften, „nicht nur die christlichen, auch die durch Islam, Buddhismus oder durch Einflüsse christ-

licher Mission z. B. in China bestimmte Gesellschaften" Gewalt ab. Sie kennen sie höchstens nur als „leidenschaftslose Gewalt der Polizei". Dagegen kennen materialistische Gesellschaften wie die Sowjetunion keine religiöse Verantwortung zur Gewaltfreiheit. Sie sind per definitionem gewaltbereit. Und doch sagt J. F. Dulles: „Die sozialen Fernziele zu denen sich die Sowjetführer bekennen sind in vieler Hinsicht den Zielen ähnlich, nach denen die Christen streben."

Hromádka nennt als Gefahren der Sowjetunion

- die Zusammenballung einer riesigen Macht mit der Gefahr einer nationalistischen Ausdehnung,
- die Betrachtung des Menschen als „bloßes Ergebnis seiner sozialen und ökonomischen Umgebung". Hier habe die „Kirche Christi ... ein unerschütterliches Ganzes moralischer Normen, Rechtsvorstellungen und sozialer Maßstäbe herauszugestalten."
- Es sei zweifelhaft, ob der marxistische Materialismus „die Heiligkeit der menschlichen Persönlichkeit und Freiheit" schützen könne.

Er sieht – wie J. F. Dulles – zwei gesellschaftliche Konzepte um eine humane Weltgestaltung ringen. Jeder sieht auch Fehler im eigenen System. Hromádka anerkennt nicht die Modellhaftigkeit des Systems der Sowjetunion. Er sieht vor allem die Herausforderung der Weltsituation an beide Systeme durch Krieg, Hunger, Unfreiheit und Rechtlosigkeit, sowie die Diskreditierung des kapitalistischen Systems durch Kolonialismus, Kollaboration (z. B. in München 1938) mit den Nazis, den ersten Atombombenabwurf oder eine ungerechte Weltwirtschaftsordnung. Er ist der Meinung, dass das sozialistische System die besseren Lösungsansätze bietet. Die Voraussetzung dafür ist, dass es sich im Sinne der drei von ihm genannten Kritikpunkte aus sich selbst erneuert und nicht durch Krieg oder Existenzbestreitung bedroht und verhärtet wird.

Diese Hoffnung wird Hromádka durchhalten. Sie ist ihm gelegentlich auch zur Entschuldigung geraten, in einer menschenfeindlichen Gegenwart um der Zukunft und der Kriegsvermeidung willen zu schweigen. Aber er war keineswegs der zu allem schweigende Zeitgenosse. J. F. Dulles betont angesichts der auch von ihm anerkannten Herausforderungen die gewaltfreie Modellhaftigkeit seines Systems, in dessen Machtbereich er auch so manche Menschenrechtsverletzung übersah.

Hromádka appelliert am Ende seiner Rede an die Machthaber der Sowjetunion, „sich weniger auf gewaltsame Agitationsmethoden, Drohung, Propaganda, Deportation, Prozesse und Polizeikontrollen zu verlassen". Sieht so eine Verteidigung des Kommunismus aus? Die unterschiedlichen Hoffnungen, für die beide innerhalb und außerhalb der Kirchen aktiv sind, realisieren sich für beide nicht. Für Hromádka schienen sie in den ersten drei Tagen des von ihm begrüßten, dann – aufgrund ihm zugespielter Falschinformationen – rasch und ungerechtfertigt verdammten Ungarn-Aufstandes der Verwirklichung nahe. Im Prager Frühling sah er den von ihm schon früher angekündigten „Sozialismus mit menschlichem Gesicht" an der Macht, bis die Panzer der fünf Warschauer-Pakt-Staaten ihn zerstörten. Er protestierte leidenschaftlich und sah doch seine Hoffnung auf einen demokratischen Sozialismus nicht widerlegt. Dulles erlebte den Zusammenbruch des Kommunismus als die Verwirklichung seiner Hoffnungen nicht mehr, wohl aber die

Widerlegung seiner These von der Gewaltfreiheit religiös bestimmter Gesellschaften.

Sowohl die Friedensfrage wie die Problematik der Weltarmut sind bis heute ungelöst. Also bleibt eine Konfrontation mit einem demokratischen Sozialismus: „Ich betone beide Worte. Worum es wirklich geht, ist wahrer Sozialismus, nicht nur ein soziales, menschenfreundliches Gefühl. Und es ist Demokratie in ihrer moralischen, geistigen, menschlichen und kulturellen Tiefe in ihrer Freiheit, Gerechtigkeit, persönlichen Verantwortung und kulturellen Schöpfungskraft."[12] Hromádka bekennt sich, auch nachdem ihn 1968 sowjetische Panzer aus seiner ökumenischen Arbeit und der CFK verdrängten, zu den Idealen, die er 1948 in Amsterdam zum Teil mit J. F. Dulles teilte. Sie enthielten aber eine bleibende Skepsis gegenüber dem von Dulles vertretenen marktwirtschaftlichen, demokratischen, gewaltfreien Konzept.

Eine weitere Kontinuität ist in der Friedensfrage festzustellen. Hromádka gehörte jener Kommission des u. a. von F. Siegmund-Schultze gegründeten Internationalen Versöhnungsbundes an. Dessen Jugendkommission (zu der z. B. W. Visser 't Hooft, der spätere britische Finanzminister Sir Stafford Cripps, W. Stählin und D. Bonhoeffer gehörten) war 1928 in Prag zusammengekommen. Vor diesem Hintergrund hielt Dietrich Bonhoeffer 1932 in Cernohorske Kupele (CSR) auf einer ökumenischen Friedenstagung ein Referat, in dem er die erstaunlichen Sätze sagte: „Die Kirche wagt also, etwas zu sagen: Gehe nicht in diesen Krieg; seid heute Sozialisten, dieses Gebot als Gottes Gebot aus der klaren Erkenntnis, dass es sein kann, das sie damit Gottes Namen lästert, dass sie irrt und sündigt, aber sie darf es sprechen im Glauben an das Wort von der Sündenvergebung, das auch ihr gilt."[13] Neben dem sozialistischen und Friedensengagement lässt sich bei Hromádka auch eine demokratische Verantwortung erkennen, die ihn z. B. in Komitees für das republikanische Spanien oder für Emigranten aus Nazi-Deutschland aktiv sieht.

Der von Hromádka in den härtesten Zeiten des Stalinismus initiierte christlich-marxistische Dialog wurde begonnen mit Dissidenten und Reformern in der Kommunistischen Partei. Das „Evangelium für Atheisten" war ihm Lebensaufgabe, die von nichts lebte als von einem tiefen Vertrauen in das Evangelium und seine verändernde Kraft.

Ich erwähne diese Fakten, um dem Schwarzweißbild zu den Stichworten Frieden – Sozialismus – Demokratie und Menschenrechte ein historisch komplizierteres Bild entgegenzusetzen, das es nicht erlaubt, Menschen auf eine Funktion in einem bestimmten Verständnis von Sozialismus zu reduzieren.

G. Lindemann tut etwas, das erstaunt und in einer kirchengeschichtlichen Proseminararbeit z. B. über Reformation oder Pietismus moniert würde: Die CFK und ihre handelnden Personen haben bis zur kommunistischen Machtergreifung keine Vorgeschichte. Zum Verständnis von Hromádka aber ist es unerlässlich, seine ökumenischen Aktivitäten nach dem Ersten Weltkrieg zu sehen: seine erfolgreiche Bemühung die lutherische und reformierte Kirche (nur sie waren seit dem Toleranzpatent von 1781–1918 erlaubt) unter dem Namen der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder zusammenzuführen. Gegen eine massive Anti-Rom-Stim-

mung bemühte er sich um ein neues Bild der katholischen Kirche ebenso wie um ein Verständnis der Russischen Orthodoxie. So ökumenisch seine Theologie war (nicht nur wegen der Studienorte Wien, Basel, Aberdeen und Heidelberg), so christozentrisch und biblisch war – unabhängig von den Neuansätzen der dialektischen Theologie und der von Paul Tillich – seine Neubegründung einer Theologie aus dem Erbe der Böhmischen Reformation. Für diese war Kirchen- und Gesellschaftsreform immer verknüpft. War für ihn klar, dass mit den europäischen imperialen Großmächten nicht nur das 19. Jahrhundert, sondern auch ein bis dato vorhandenes konstantinisches Kirchenkonzept an ein Ende geriet, so war die von ihm mit seinem Freund T. G. Masaryk vertretene und verteidigte Demokratie der Zwischenkriegszeit ein hohes Gut. Der nicht privilegierte Status einer Minderheitenkirche gab ihm Freiheit und war ihm ein Durchgangsstadium auf dem Weg zu einer sozial und ökonomisch gerechteren und so auch demokratischeren Gesellschaft. Das vorliegende Buch vernachlässigt diesen ökumenischen Beitrag zur Kirchenerneuerung ebenso wie die entsprechenden Erfahrungen und Ansätze in der evangelischen Kirche der DDR gegenüber der Kontinuität der EKD als Volkskirche. Anstelle einer historischen und theologischen Aufklärung betreibt G. Lindemann eine geschichtslose Verschwörungstheologie, nach der Kirchen und Christen auf die Leimrute des Staates gekrochen seien. Die CFK ist dann nach seinen Worten „ein von den sozialistischen Staaten initiiertes und ständig angeleitetes Unternehmen mit Sitz in Prag".[14]

Neben der Perspektive eines „nationalen Protestantismus" auf die Ökumene zeichnet ein weiteres Defizit alle drei Arbeiten aus: Sie gewinnen ihr Bild nach Aktenlage, wobei für Boyens und Lindemann die Akten der Geheimpolizei und vor allem der Staatssekretäre für Kirchenfragen mit Gläubigkeit hingenommen werden. Boyens lässt ab und zu erkennen, dass die Planungen der Funktionäre (die er wie Lindemann anbiedernd, als sei er selbst Genosse, immer „Genossen" nennt, wogegen er nicht von den „Brüdern" Vischer oder Potter spricht) nicht immer in Erfüllung gehen. Er belegt so indirekt, dass die ökumenische Arbeit der Kirchen bei allen Schwachpunkten doch im Hören auf Gottes Wort und nicht im Hören auf die Einflüsterungen fremder Herren geschieht.

Alle Autoren setzen sich über die Frage hinweg, warum alle Staaten und Kirchen in der propagandistisch aufgeheizten Zeit des Kalten Krieges fast ausschließlich stille Diplomatie betrieben, wenn sie wirklich bedrohten Menschen zu ihrem Recht verhelfen wollten. Ebenso fehlt die Frage, ob nicht ein Regime wie das der Apartheid, dessen Inhumanität nur von winzigen Minderheiten in der Welt konkret angegriffen wurde, nicht eine öffentliche Protestform verlangte, zumal es sich als christliches System verstand, während die Inhumanität der kommunistischen Staaten viel offener zutage lag und sie sich als klar antichristlich und atheistisch bekannten. Nur eine winzige Minderheit fand es human.

Die Autoren setzen sich nicht nur über die Selbstverständnisse und eigenen Interpretationen der kritisierten Kirchen und Theologen hinweg. Sie tun es auch mit den Nebenfolgen. Dazu gehört z.B. die immer wieder gelingende Durchlöcherung des Eisernen Vorhangs durch den Austausch von Informationen, Menschen und Büchern. Dies war von manchen kirchlichen wie staatlichen Hierarchen des

Ostens so wenig gern gesehen, wie die Ostkontakte von einigen westlichen Amtsträgern geschätzt wurden. Es ist doch nicht zu übersehen, dass es z. B. einen regelmäßigen Studentenaustausch auf der Basis der CFK-Kontakte zwischen der TH Darmstadt und der TH Warschau und der TH Prag gab, dazu Kontakte zwischen Studenten und Wissenschaftlern der Akademie der Wissenschaften, die nachher zur Führungsspitze um Dubček während des kurzen Prager Frühlings gehörten. Gespräche mit Dissidenten wie Georg Lukacs, gerade aus sowjetischer Haft entlassen, mit tschechischen, chinesischen oder baltischen der Reisefreiheit beraubten Kirchenleuten, mit Künstlern und Journalisten, nicht zu vergessen die regelmäßigen Besuche in den Gemeinden. Den Eisernen Vorhang durchlässiger zu machen, bleibt als Ziel wie als Praxis ebenso honorig wie die Weigerung, Europa an der Elbe aufhören zu lassen oder die westliche Kirchensituation als normal oder normativ der im Osten gegenüber zu stellen.

Lindemann bleibt die Belege schuldig, warum er z. B. den Gründern der CFK ihren eigenen Willen nicht glaubt. Diese geben in ihren Selbstzeugnissen – gewiss unterschiedlich akzentuiert – folgende Motive an:

- J. Hromádka, H. J. Iwand und M. Niemöller sahen die Notwendigkeit, eine eigene christliche Stimme in der Friedensfrage und der Bedrohung durch atomare Massenvernichtungsmittel zu erheben, gerade um sich nicht total vereinnahmen zu lassen z. B. vom Weltfriedensrat. Schließlich ist Frieden ein Hauptwort der biblischen Botschaft, das aktuell zu bezeugen ist.
- Sie handelten als Menschen, die Lehren aus den Massenmorden des Zweiten Weltkrieges ziehen wollten. Die Tschechen unter ihnen brachten darüber hinaus ihre Erfahrung einer Minderheitenkirche ein, die bis 1918 im christlichen Namen von Habsburg unterdrückt war, dessen kirchen- und gesellschaftsreformerische Ansätze von Hus bis Comenius in gegenreformatorischen Kreuzzügen zerstört worden war und deren Befreiung sie den alliierten Armeen, auch der Roten Armee verdankten. Eine in der Tschechoslowakei verbreitete Neigung, den Sozialismus als Alternative zum Nationalsozialismus ernst zu nehmen, drückte sich auch in den letzten demokratischen Wahlen 1947 in Prag aus. Sie brachte eine linke Mehrheit, die durch einen kommunistischen Staatsstreich ausgehebelt wurde.
- Natürlich gab es Versuche, die CFK gedanklich und personell zu unterwandern. Ich erinnere mich sehr wohl an bestimmte Gestalten, aber auch an einen Rausschmiss oder an heftige Widersprüche ihnen gegenüber. Die CFK war bis 1968 weder eine Gegen-Ökumene noch eine Ost-Ökumene. Es gab zu viele personelle Querverbindungen. Erinnert sei nur an Niemöller, Hromádka oder J. de Santa Ana. Die ab 1968 in der CFK tabuisierten Themen wie Nahost-Konflikt, unterschiedliche Sozialismuskonzepte, Pazifismus oder Kriegsdienstverweigerung waren unter Hromádkas Leitung im besten Sinne des Wortes umstritten, also diskutabel. Das änderte sich mit dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten. Erst jetzt gab sich die CFK als ökumenisches Forum selbst auf.

Zum Abschluss dieses Kapitels, das exemplarisch an einem Beispiel die Methode des Buches überprüft, stellt sich eine ekklesiologisch zentrale Frage:

Wenn Boyens Voraussetzung ernst genommen wird – und sie ist auf Grund der „Basis" des ÖRK einfach richtig – dass der ÖRK eine „Vereinigung von Kirchen" ist, dann heißt das auch, dass er keine Oberkirche, kein Zentralkomitee und kein Vatikan ist, der seinen Mitgliedskirchen enzyklische Weisungen erteilen kann.

Neben der Unterwanderungstheorie ist eine nicht reflektierte vatikanische Erwartung an die Handlungsmöglichkeiten des ÖRK bei den Autoren zu entdecken. Gilt aber nicht Folgendes?: Der ÖRK kann nur so konkret werden, wie eine Mehrheit oder ein Konsens zu schaffen ist, gemeinschaftlich ein Problem zu sehen, ernst zu nehmen und dazu etwas zu erklären bzw. etwas zu tun. Der ÖRK bewährt seine Gemeinschaft auch darin, dass die Mitgliedskirchen zuerst die Wächter und Vollstrecker der gemeinsam erkannten Aufgaben sind. Sie sind es, die in ihren Verantwortungsbereichen also konkrete Verantwortungen z. B. für Menschenrechte oder für eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung zu übernehmen haben. Es geschah nicht umsonst in Nairobi, dass der Gedanke der kontextuellen Theologie und die Verbindung von Spiritualität und „Kampf" in die ökumenische Öffentlichkeit gekommen ist. Die kritische Rückfrage an die Mitgliedskirchen nach ihrer Realisierung ökumenischer Aufgaben richten die Autoren fast ausschließlich an die Kirchen aus den kommunistisch beherrschten Ländern.

IV. Widerspruch

1. W. Visser 't Hooft hatte in Uppsala 1968 in einem Grundsatzreferat dogmatische und ethische Häresie als gleich gefährlichen Verrat am Evangelium angesprochen. Boyens kehrt die Stoßrichtung des reformierten Theologen um, wenn er von einer „Bevorzugung der ökumenischen Sozialethik" spricht, gegen die angeblich Visser 't Hooft geredet habe. Dieser aber hatte auf die zwei gleich wichtigen Wurzeln der ökumenischen Bewegung, Stockholm 1925 und Lausanne 1927, hingewiesen. Der gelebte und der geglaubte Glaube sind eine Einheit und nicht eine Abfolge von größerer und geringerer Wichtigkeit. Was von Boyens als Irrweg und Störung in Uppsala 1968 empfunden wird und wofür er Visser 't Hooft zum Gewährsmann aufruft, das sieht dieser aber ganz anders. In seiner Autobiographie schreibt er im Blick auf Genf 1966 oder Uppsala 1968: „Grundsätzlich kann ich die neue Orientierung nur begrüßen."[15] Boyens sieht hier Warnungen vor dem „rückhaltlosen Dienst an der Menschheit" und den Verlust der „von Gott gegebenen Tagesordnung der Kirche" an die Tagesordnung der Welt. Ich mache mich anheischig, solche Warnungen aus vielen Texten des ÖRK und der drei gescholtenen Generalsekretäre zu zitieren. Die studentische und intellektuelle Kulturrevolution des Jahres 1968 wird von Boyens wie die ökumenische Studentenbewegung nur erwähnt, ohne von den Inhalten der Studentenbewegung in Paris oder Prag, Berlin oder Warschau, USA oder Korea sprechen zu müssen.

2. „Geschichtsklitterung" nennt Boyens die Auffassung von B. von Wartenberg, dass der ÖRK aus „Initiativgruppen" entstanden sei. Zur Bekräftigung wird peinlicherweise wieder Visser 't Hooft beschworen, der, liest man nach, aber B. von Wartenbergs Auffassung bestätigt. Diese hatte Boyens schließlich selber in

der Grafik seines verdienstvollen Buches „Ökumene und Kirchenkampf 1933 – 1945" in vielen Bächen aufgemalt, die sich schließlich in der Gegenwart zum mächtigen Strom der Ökumene vereinigen. Und da steht am Anfang eben nicht die preußische, anglikanische oder niederländische Kirche, sondern der YWCA in London 1844, dem man vielleicht noch die ökumenisch arbeitenden Bibel- und Missionsgesellschaften vorordnen könnte.

3. Im Gegensatz zur Bundesregierung und den USA, die das Pol Pot-Regime nach dem Völkermord im eigenen Land noch als legitime Vertretung in der UNO ansahen, damit nicht etwas Positives über das siegreiche kommunistische Regime von Nordvietnam gesagt werden müsse, das dieses Terrorregime beseitigt hatte, waren die US-amerikanischen Kirchen wie der ÖRK gegen den Vietnamkrieg. Das bringt Philip Potter die suggestiv formulierte Frage nach seinen Sympathien für den „Steinzeitkommunismus Pol Pots" ein, weil er 1983 in Vancouver mit Erleichterung vom „Kriegsende und dem Sieg des Volkes gegenüber fremder Beherrschung" der Völker Indochinas gesprochen hatte!

4. Die gewiss besser zu begründende Armutsstudie des ÖRK plädiert nach Boyens für einen „Kreuzzug", will statt „Rassenkampf gegen die weiße Rasse nun ‚Klassenkampf' gegen die Reichen". Wer so ein seriöses und notwendiges Programm referiert, verabschiedet sich von intellektueller Redlichkeit wie von verantwortlicher Wahrnehmung der Weltarmut.

5. Die schwierige Frage, warum die mit dem II. Vatikanum eingeleitete Öffnung der römisch-katholischen Kirche sich nicht fortsetzte – evtl. bis zur Mitgliedschaft im ÖRK – wird mit einer Schuldzuweisung an den ÖRK beantwortet. Dessen sozialethische Aktivitäten seien das Hindernis gewesen, dass es zu keiner weiteren Annäherung zwischen Rom und Genf kam. PCR wird „ein wesentliches Hindernis für eine Mitgliedschaft im ÖRK" genannt (170). Kein Wort über den ökumenischen Kurswechsel im Vatikan, der nicht erst mit dem Pontifikat des polnischen Papstes offen zutage tritt und mit „Dominus Iesus" einen neuen Tiefpunkt des unökumenischen Denkens erreicht.

6. Wenn Boyens über die Entstehung des konziliaren Prozesses berichtet, dann verschweigt er mit der Vorgeschichte nicht nur den Namen D. Bonhoeffer (Fanö 1934), sondern er verschweigt auch den Namen von Heino Falcke und der DDR-Kirchendelegation, die die Konzilsidee nach Vancouver brachten. Er verschweigt die theologisch aufregende Debatte dort, an deren Ende die christliche Aufgabe der Gerechtigkeit an die erste Stelle der konziliaren Aufgaben (vor Frieden und Bewahrung der Schöpfung) gesetzt wurde. Das geschah gegen die Priorität der Friedensfrage bei den Europäern, aber im Interesse der Mehrheit der hungernden Weltbevölkerung.

V. Einladung zur Weiterarbeit

1. Gibt es ein „oberstes Ziel" in der ökumenischen Bewegung? Kann es die Einheit sein? Oder hat Einheit nur eine instrumentelle, dienende Bedeutung für die

Handlungsfähigkeit und Glaubwürdigkeit der Nachfolge Christi? Ist nicht diese oberstes Ziel? Oder gibt es –wie in der Ökonomie – ein magisches Viereck oder Fünfeck von Zielen wie Nachfolge, Einheit, Traditionsweitergabe, Schärfung der eigenen Identität? Oder in den Zielen Gerechtigkeit, Recht, Freiheit, Frieden, Wahrheit?

2. Gibt es eine größere Nähe des Evangeliums zur parlamentarischen Demokratie und/oder zur Freiheit einer Marktwirtschaft? Wie wäre sie zu begründen oder zu widerlegen? Demokratie und Marktwirtschaft werden oft in großer Nähe zueinander gesehen, nicht selten in eins gesetzt. Welche Gründe dafür, welche dagegen sind zu nennen?

3. Sind Entprivilegisierung und Diskriminierung von Kirchen und Christen von diesen zu erdulden? Darf nur für Freiheitsrechte anderer, und nicht für die eigenen gekämpft werden, wie Luther meinte?

4. Wie weit kann Camouflage legitim sein, um ökumenische Kontakte und Partizipation aufrecht zu erhalten? (Bonhoeffers Hitlergruß, seine „schönenden" Aussagen über seine englischen Freunde Bell und Cripps, nach einem Brief Kaltenbrunners ans AA vom 4.1.1945)[16].

5. Gibt es – biblisch gesprochen – unter den von Gott initiierten Revolutionen den Exodus aus Sklaverei und Zwangsarbeit auf der einen Seite oder in einer analogen Situation die andere Lösung, das Ausharren im Exil: „Suchet der (feindlichen) Stadt Shalom = Bestes", jenes für viele Christen und Christinnen in der DDR wichtige Wort aus Jer 29? Was bedeutet in beiden Fällen, dass Gott der Akteur des geschichtlichen Handelns und des Wandels ist?

6. Hat Blake (195) nicht recht, dass es eine kritischere Haltung christlicher Organisationen gegenüber christlichen Regierungen (z. B. USA, Südafrika, Griechenland etc.) geben muss als gegenüber atheistischen?

7. Wie ist die unendliche Kluft zwischen den christlichen Zentren beispielsweise in Genf, Wittenberg, Lambeth Palace, Riverside/NY auf der einen Seite und Konstantinopel, Athen, Moskau, Kiew, Eriwan, Tiflis auf der anderen Seite zu überbrücken? Wie mühsam diese Kluft zu überwinden ist, zeigt jede ökumenische Begegnung, auch die in der CFK, in den USA oder im ÖRK.

8. Kann das aus dem Völkerrecht stammende Interventionsverbot, nach dem ein Staat sich nicht in die inneren Angelegenheiten eines anderen einmischen darf, seine Analogie in der ökumenischen Bewegung haben? Heißt der Satz *einer trage des anderen Last* (Gal 6,2) nicht auch, sich in die Lasten anderer Kirchen einzumischen? Wenn die Kirche in ihren vielen Sozialgestalten eine Weltkirche ist, verlangen dann nicht universale Aufgaben, wie z. B. Menschenrechte und gerechte Weltwirtschaftsordnung, ein Interventionsgebot, wenn eine einheimische Kirche handlungsunfähig oder blind ist? Kann eine Stellungnahme von außen gegen eine Regierungsmaßnahme zugunsten einer verfolgten Minderheit abhängig gemacht werden von der Zustimmung der Kirche im Land? Kann die

Wahrheit, die zur Sprache gebracht werden muss, nicht auch bei einer Minderheit liegen? Wenn die Kirche in ihren vielen Sozialgestalten lebt, muss dann nicht darüber nachgedacht werden, wie ökumenische Netzwerke und Initiativgruppen in strukturierter und verantwortlicher Form mit den ökumenischen Vertretungen der Kirchen verknüpft werden müssen? Ist die UNO hier nicht weiter, die in wachsendem Maße Nichtregierungsorganisationen nicht nur registriert, sondern auch ernst nimmt und anhört? Wäre für die EKD wie für den ÖRK nicht eine unabhängige Kommission, eine Mischung aus Amnesty International, Royal Commission und Human and Economic and Rights Watch, ein Instrument, das die auch der Einheit und Integration verpflichteten EKD oder ÖRK entlasten und doch ihre ureigenste Aufgabe wahrnehmen könnte?

9. Bonhoeffer hatte sich unter dem Widerspruch von z. B. H. Gollwitzer 1935 zur Einheit der Kirche im status confessionis geäußert: „Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil."[17] Gibt es eine Glaubensfrage, die zu vertreten den hohen Preis wert ist, die Kirchengemeinschaft aufs Spiel zu setzen? Wenn ethische und dogmatische Häresien gleiches Gewicht haben, müssten sich dann nicht Glauben und Kirchenverfassung und die theologischen Fakultäten mit der Frage der Gewalt, des Rassismus oder der Weltwirtschaftsordnung befassen, so wie sich die Units des ÖRK mit den hiermit zusammenhängenden Fragen befassen?

10. Gab und gibt es ein Konzept im ÖRK und in den Mitgliedskirchen, nach dem Menschenrechtsverletzungen durch öffentlichen Protest oder durch stille Diplomatie geahndet werden können?

11. Was ist die bleibende Herausforderung des Marxismus, nicht in der abgewirtschafteten, verstaatlichten Form des diktatorischen Kommunismus, an marktwirtschaftlich orientierte Gesellschaften? Welche Kriterien sind zu nennen, damit aus einem demokratischen Sozialismus nicht ein totalitärer wird? Kann aus einem totalitären ein demokratischer werden? Wie kann ein deregulierter Markt auch durch biblische Ethik mit reguliert werden, damit die Schwachen und Armen nicht untergehen?

12. Welche Bedingungen sind notwendig, damit zentrale Begriffe und Tatbestände der christlichen Botschaft wie Frieden, Freiheit oder Menschenwürde nicht propagandistisch vernutzt werden? Wäre nicht auf der anderen Seite eine größere Gelassenheit angebracht, wenn dieselben Begriffe von Atheisten oder anderen Weltanschauungsvertretern gebraucht/missbraucht werden? Hier ist doch der Platz, das Proprium zu profilieren. Dabei ist nicht zu vergessen, dass Christen und Kirchen in kommunistischen Gesellschaften rein durch ihre Existenz ein deutlicheres Profil zeigen als in einer offenen, demokratischen Gesellschaft, in der alles gleichgültig ist.

Die notwendige Aufarbeitung des Versagens (z. B. des ÖRK gegenüber den tschechoslowakischen Dissidenten der Charta 77, gegenüber den Opfern der rumänischen Diktatur oder bei politischen Anbiederungen an staatliche Positionen bei Mitarbeitern der CFK sowie bei politischen Fehleinschätzungen von konkreten Gefährdungen der Menschenrechte oder des Friedens) ist noch zu leisten, und zwar für den Osten wie für den Westen. Diese Aufgaben sind ebenso aufklärend wie schonungslos anzupacken. Das vorliegende Buch leistet dies nicht. Es ist deswegen problematisch, weil es die Auffassung einer folgenlosen Theologie nahelegt, die sich einem weltlosen Proprium verpflichtet weiß und diese Auffassung nur in der Frage individueller Menschenrechte durchbricht. Hier wird Aktion verlangt. Alle anderen ethischen und in meinem Verständnis theologischen Probleme sind ihm von sekundärer Wichtigkeit. Konservative Kritiker wie die FAZ oder der Focus bilanzieren denn auch genau so: Die von Kommunisten unterwanderte ökumenische Bewegung „ist in der Sackgasse" (FAZ 9.2.2000). Peter Berger verglich vor Jahren die Ökumene mit einer „marktwirtschaftlichen Kartellbildung", während die herrschenden Kommunisten in Prag ratlos Studien in Auftrag gaben, warum denn die Kirchen entgegen der Prognose von Marx nicht längst abgestorben seien. Ihre Arbeitshypothese war, dass die Ökumene ein letzter Versuch sei, nach der Parole Einigkeit macht stark, durch Zusammenschluss den Exitus ein wenig hinauszuzögern. Wie die Konservativen entgegengesetzter Lager sich doch ähneln können!

Besier verlangte auf der Pressekonferenz (epd-ZA 25.1.2000), als das Buch präsentiert wurde, „der ÖRK müsse der Theologie wieder mehr Gewicht beimessen als der Sozialethik". Das sei eine „Konsequenz aus seiner Vergangenheit und seiner Nähe zum sozialistischen Gesellschaftsmodell". Dass nicht alle theologischen Studien im ÖRK Meisterwerke theologischer Arbeit sind, wird jeder zugeben, der sie auch nur ein wenig kennt. Wie sollte es anders sein als in theologischen Fakultäten und Kirchenleitungen?

Aber dagegen jene Zwei-Reiche-Lehre wieder zu beleben, wonach Sozialethik, Politik oder Ökonomie zu den Adiaphora des Glaubens gehören, das ist ein Rückschritt. Durch ihn wird z. B. Politik, Ökonomie oder die Lebenswirklichkeit von Menschen um das betrogen, was Gott durch seine Kirchen der Welt mitteilt und mit ihr teilt. Angebrachter wäre es, wenn die Theologie sich selbst und allen anthropologischen oder politischen Konzepten gegenüber ideologiekritischer arbeitete.

Dass die Kommunisten auf die Kirchen ihre Zersetzungsarbeit und Spitzel ansetzten, zeigt doch, dass sie hier einen potenten Faktor unter ihre Kontrolle bekommen wollten, der nicht ihren Regeln gehorchte. Dass sie hier und da mit ihren Spitzeldiensten Erfolg hatten, ist bekannt. Hier bringt das Buch viele interessante Einzelheiten, die allerdings dringend der Überprüfung durch eine kritischere Forschung bedürfen. Was das Buch aber auch belegt, ist die Tatsache, dass jene infiltrierten Spitzel nicht die Regeln kirchlicher oder ökumenischer Arbeit bestimmen konnten.

Hromádka vertrat 1948 in Amsterdam die Position, dass auch unter sozialistischer Herrschaft, die nach Mitteleuropa gebracht zu haben eine Leistung des Deut-

schen Reiches war, Christen und Kirchen als ein Potential der Veränderung leben können. Er beschrieb den Kernsatz seiner Überzeugung in einer Predigt zu Hause ein Jahr später so: „Vergessen wir nicht: Wer euch fesselt, bindet auch sich selbst an euch! Wenn jemand die Kirche Christi bindet, gerät sie in die Nähe dessen, der sie bindet, und sie erhält aus Gottes Gnade die besondere Sendung, das Evangelium dort zu verkündigen und gerade dort Zeugnis abzulegen, wo ihre Ketten klirren."

Es wirkt peinlich wie hier drei deutsche Wissenschaftler, die an dem Ringen um jene Probleme nie teilnahmen, angeblich falsche, weil sozialismusnahe Lösungen jetzt in Genf, New York und Prag wortreich anprangern. Sie beziehen einen Hochsitz, von dem aus sie moralisch urteilen, ohne die Frage zu stellen, ob in dieser Situation der „Ketten" das Evangelium verraten oder bezeugt worden sei. Für die meisten Christen und Kirchen Osteuropas stellte sich die Alternative nicht zwischen einer Untergrundkirche der Märtyrer oder der Kollaboration.

Wenn schon „gottlose Bindungen" (Barmen II) bei anderen entlarvt werden sollen – eine auch immer notwendige Aufgabe! – dann wäre ähnliches im Blick auf ähnliche Bindungen viel subtilerer Art auch bei den zustimmend zitierten westlichen Kirchen und Theologen zu untersuchen.

Die Ökumene ist in ihrer Geschichte trotz aller Schwächen auch immer eine reformierende Kraft gewesen. Sie wirkt in ihren Mitgliedskirchen durch Begegnungen, Konfrontationen, Beunruhigungen und irritierend getrennte Gottesdienste und Positionen sowie durch gemeinsames Lernen, Bekennen und Handeln. Zum Kostbarsten zählt die Entdeckung ferner Nächster, deren Ferne sich geographisch aber auch sozial oder politisch darstellen kann. Hier mit einer „zerreißfesten Weltanschauung" (R. Musil) aus dem eigenen Lager ein Kriterienmonopol zu vertreten, bedeutet, Ketzerhüte zu verteilen. Dies geschieht in diesem Buch allzu häufig.

Martin Stöhr

ANMERKUNGEN

1 Zu: Gerhard Besier, Armin Boyens und Gerhard Lindemann, mit einer Nachschrift von Horst-Klaus Hofmann, Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung im Kalten Krieg (1945–1990). Zeitgeschichtliche Forschungen Bd. 3, Berlin 1999, 1074 S.

2 Die von Heinz Joachim Held im Lembeck-Verlag erschienene Veröffentlichung „Der ÖRK im Visier der Kritik" ist deswegen wichtig, weil er nicht nur als Zeitzeuge spricht, sondern vor allem als genauer und kritischer Kenner aller Diskussionsverläufe und Unterlagen im ÖRK anzusehen ist. Zur Auseinandersetzung mit den Thesen von Boyens, Besier u. a. vgl. auch ÖR 1/2000 und das Beiheft zur ÖR 70, Der ÖRK in den Konflikten des Kalten Krieges, hg. von H. J. Joppien, Frankfurt/M 2000.

3 Karl Barth, Offene Briefe 1945–1968. Zürich 1984, 148ff.

4 Im August 1982 erschien in „Das Beste aus Readers Digest" Nr. 8 der Aufsatz „Der Weltkirchenrat zwischen Marx und Christus"; Helmut Thielicke schrieb das Vorwort zu: Ernst W. Lefever, Weltkirchenrat und Dritte Welt – Ökumene im Spannungsfeld von Theologie und Politik, Stuttgart 1981.

[5] Vgl. die Beispiele, die Norbert Greinacher, Leidenschaft für die Armen. Die Theologie der Befreiung, 1990, 303ff aufzählt.

[6] Dass das Antirassismusprogramm auch Ureinwohner in Amerika und Australien und in Deutschland die Roma und Sinti unterstützte, wird wohlweislich verschwiegen. Diese notwendige Menschenrechtsarbeit im Westen passt nicht in das duale antagonistische Weltbild.

[7] Christel Meyers-Herwartz, Die Rezeption des Antirassismusprogramms in der EKD. 1979 und Ernst Lange, Kirche für die Welt, 1981.

[8] E. Lange, a.a.O., 310.

[9] Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und der Kommunismus, 1993.

[10] S. 534 wird Markus Barth mit Karl Barth verwechselt.

[11] Die Kirche und die Internationale Unordnung. Oekumenische Studien, Genf 1948, 155.

[12] Der Geschichte ins Gesicht sehen, 324 (Memorandum 1968).

[13] DBW Bd 1, 147. Es ist zu beachten, dass der von Hromádka, erst recht der von Bonhoeffer verwandte Sozialismusbegriff ein offener ist, der sich von dem der Sachwalter des verstaatlichten Sozialismus unterscheidet.

[14] Hier setzt sich die souveräne Verachtung der Ersten Reformation fort, die den Generationen belehrenden Kirchenhistoriker Heussi zu Hus nicht mehr sagen lässt, als dass er ein von glühendem Deutschenhass erfüllter Tscheche war.

[15] In: Die Welt war meine Gemeinde. Zürich 1974, 438f. Hier wird auch der Satz aus Uppsala 1968 über die „ethische" Häresie noch einmal ausdrücklich bestätigt.

[16] Vgl. DBW 16, 461ff.

[17] DBW Bd. 2, 228. Gollwitzers Antwort in: Ev. Theologie 3, 1936.

Der Vatikan hat in der am 5. September 2000 veröffentlichten Erklärung „Dominus Iesus" *religiösen Relativismus beklagt und die Stellung der katholischen Kirche hervorgehoben.* Mit der Kritik am Absolutheitsanspruch der römisch-katholischen Kirche gehe heute eine falsch verstandene Vorstellung von Toleranz einher, sagte der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, bei der Vorstellung des Dokuments vor Journalisten. In dem mit Einverständnis von Papst Johannes Paul II. erstellten Text wird die römisch-katholische Kirche als „einzige Kirche Christi" bezeichnet. Der EKD-Ratsvorsitzende Manfred Kock *kritisierte das Papier als „Rückschlag für das ökumenische Miteinander".*

Der Erfurter Bischof Joachim Wanke hat *„alle Mitchristen aus der Ökumene" gebeten, am „ökumenischen Willen unserer Kirche nicht zu zweifeln".* In einer am 8. September 2000 veröffentlichten Erklärung betonte Wanke, *das ökumenische Gespräch sei seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weitergegangen und wird weitergehen.* Diesen Hinweis hätte er sich in dem Schreiben aus Rom gewünscht, ebenso wie „einen Hinweis auf den erreichten erfreulichen Konsens im Verständnis über die Rechtfertigung". Die Erklärung wolle in erster Linie „die einzigartige Bedeutung Jesu Christi als Offenbarer des von so vielen Religionen erahnten geheimnisvollen Gottes" für alle Katholiken festhalten. Das sei zudem „gemeinsame Grundüberzeugung aller Christen, egal welcher Konfession". Der Bischof kritisierte eine „bei vielen Zeitgenossen (und auch manchen Theologen) anzutreffende Relativierung aller Religionen zu einem beliebigen ‚Einerlei'".Eine derartige Position sei „die größte Herausforderung für das Christentum in den nächsten Jahrzehnten". „Es gehe darum", so Wanke, „den Anspruch auf Wahrheit mit dem Gedanken der Achtung fremder (auch religiöser) Überzeugungen zu verbinden". Der Erfurter Bischof wies weiter darauf hin, dass zwischen der katholischen Lehre und manchen evangelischen Überzeugungen „noch gewichtige Unterschiede in Fragen, die eigentlich jedem Christenmenschen auf den Nägeln brennen müssten", bestünden.

Christliche Kirchen aller Traditionen wollen sich zu einem „Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen" zusammenschließen. Bei einem Treffen vom 9. bis 12. September 2000 in Pasadena (Kalifornien) wurde die Bildung eines gemeinsamen Ausschusses zur Vorbereitung des Forums beschlossen. Dem Ausschuss gehören acht Mitglieder an, die den Vatikan, das orthodoxe Moskauer Patriarchat, die anglikanische Kirche sowie protestantische Kirchen vertreten. Der Generalsekretär des ÖRK befürwortete bei der Vollversammlung 1998 in Harare (Simbabwe) die Gründung eines solchen Forums, an dem sich neben dem ÖRK andere ökumenische Organisationen, die römisch-katholische Kirche und die nicht dem ÖRK angehörenden Pfingstkirchen beteiligen könnten.

Das Evangelische Missionswerk in Deutschland (EMW) hat das Thema *„Christen in Asien"* in den Mittelpunkt seiner im September 2000 stattgefundenen Mitgliederversammlung gerückt. In

den vergangenen Jahren hätten die Berichte über *Gewalt gegen Christen in Süd- und Südostasien zugenommen*, heißt es im Jahresbericht des Werkes.

Bei einem Treffen von Vertreterinnen römisch-katholischer, evangelischer, methodistischer, altkatholischer und baptistischer Frauenorganisationen, Netzwerken und Gremien ist im Oktober in Frankfurt am Main der *„Christinnenrat – Ökumenische Arbeitsgemeinschaft in Deutschland"* gegründet worden. Die neue bundesweite Organisation sei ein Ergebnis der gewachsenen Zusammenarbeit während der „Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen" von 1988 bis 1998, die der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) ausgerufen hatte, teilte der Rat in Frankfurt am Main mit. Der „Christinnenrat" will nach eigenen Angaben *„die ökumenische Gemeinschaft unter den Frauen stärken,* die Erneuerung der Kirche im Geist ökumenischer Offenheit voranbringen, die Ziele und Themen der vergangenen Dekade weiterführen, an den Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und der Geschlechtergerechtigkeit in den Kirchen arbeiten" und die Verbindung zur weltweiten ökumenischen Frauenbewegung halten. In den Vorstand wurden Doris Michalke, Vizepräsidentin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, Irmgard Stanullo, Vereinigungsleiterin des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten), und Anja Vollendorf, Pfarrerin der Evangelischen Frauenhilfe von Westfalen, gewählt.

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die Rumänisch-Orthodoxe Kirche haben ihre politische Mitverantwortung in ihren Ländern hervorgehoben. Angesichts von Unrecht in der Gesellschaft gebe es keine Neutralität, erklärten die Vertreter beider Seiten am 12. Oktober in Dresden. *Der „Dienst am Nächsten" überwinde soziale, ethnische und religiöse Schranken, heißt es in der Erklärung, die nach rund einwöchigen Konsultationen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche unterzeichnet wurde.* EKD-Auslandsbischof Rolf Koppe bezeichnete die gemeinsame Stellungnahme als einen erfolgreichen und hoffnungsvollen „theologischen Brückenschlag". Bereits zum neunten Mal sind seit 1979 Kirchenvertreter beider Länder zu gemeinsamen Beratungen zusammengekommen.

Das *neue evangelische Magazin „chrisma"* erschien im Oktober erstmals als monatliche Beilage zur Süddeutschen Zeitung, Frankfurter Rundschau, Sächsischen Zeitung sowie zur Wochenzeitung Die Zeit mit einer Gesamtauflage von 1,3 Millionen Exemplaren. *Es löst die evangelische Wochenzeitung Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt ab.* Unterstützt wird das Projekt von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit 4,5 Millionen DM jährlich. Für bisherige Abonnenten des 1948 gegründeten Sonntagsblatts wird zur vertieften Berichterstattung *„chrismaplus"* mit einem Umfang von 80 Seiten angeboten. Dessen Auflage beträgt zunächst 20 000 Exemplare.

Die *Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland hat auf ihrer Zentralkonferenz*, die im Oktober in München stattfand, an ihre Gründung vor 150 Jahren erinnert. Vor 150 Jahren kam der Methodismus von England und USA in den deutschsprachigen Raum. 1850 fand in Bremen die erste „Vierteljährliche Konferenz" der Bischöflich-methodistischen Kirche statt. Sie vereinigte sich 1968 mit der Evangelischen

Gemeinschaft zur heutigen Evangelisch-methodistischen Kirche.

Die lutherisch-reformierte Gemeinde Mailands feierte im Oktober den *150. Jahrestag ihrer Gründung*. Es waren Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem Schweizer und deutsche Protestanten, die in der damals zu Österreich gehörenden Lombardei lebten. Das Motto der Gemeinde lautete: Ubi spiritus, ibi libertas. Die lutherisch-reformierte Gemeinde Mailands ist heute Mitglied der *Ev.-Luth. Kirche in Italien (ELKI), die durch den Zusammenschluss von rund 8000 lutherischen Christen in 13 Gemeinden zwischen Bozen und Catania entstanden ist*. Die ELKI ist staatlich anerkannt und nimmt am Verfahren der italienischen Kirchensteuer teil. Die Mailänder Gemeinde arbeitet am Ort mit der katholisch-ambrosianischen Kirche und anderen christlichen Konfessionen in einem ökumenischen Ortskirchenrat zusammen. Am Festakt nahmen auch der Präsident des Lutherischen Weltbundes, der braunschweigische Landesbischof Christian Krause, und der Mailänder Erzbischof Kardinal Carlo Maria Martini teil.

In Berlin wurde im November 2000 eine *mehrsprachige Telefonseelsorge für Ausländer* gegründet. *„Helpline International"* soll ausländischen Mitbürgern in ihrer jeweiligen Muttersprache unbürokratische und schnelle Hilfe bei der Bewältigung von Alltagsproblemen leisten. Getragen wird das Projekt von den beiden großen christlichen Kirchen und ihren Wohlfahrtsverbänden, der Jüdischen Gemeinde in Berlin und den Ausländerbeauftragten Berlins und Brandenburgs. Bereits seit Oktober 1999 arbeitet das russischsprachige „Telefon Doweria" und ab Januar 2001 die englischsprachige „Helpline". Geplant sind weitere Angebote in französischer und türkischer Sprache.

Das erste Rabbinerseminar in Deutschland seit 1942 wurde am 12. November in Potsdam eröffnet. 200 Jahre nach Entstehen des liberalen Judentums in Deutschland und 57 Jahre nach der Schließung der Berliner Hochschule für die Wissenschaften des Judentums wird damit wieder eine Ausbildung von Rabbinern für die jüdischen Gemeinden in Deutschland möglich. Das Seminar, das den Namen des 1810 in Frankfurt am Main geborenen jüdischen Theologen und Orientalisten Abraham Geiger trägt, soll jährlich drei bis fünf Rabbinatsabsolvent(inn)en zur Ausbildung aufnehmen.

Vom 12. bis zum 22. November 2000 fand die *Ökumenische Friedensdekade* statt. Sie stand unter dem Motto „Frieden stiften". Im Jahr 1980 wurden erstmals die Friedensdekade in der DDR und die Friedenswoche in der Bundesrepublik durchgeführt. Aus diesem Anlass hat das Gesprächsforum Ökumenische Friedensdekade im Dezember 2000 *ein Taschenbuch herausgegeben unter dem Titel „Schwerter zu Pflugscharen – Frieden schaffen ohne Waffen – 20 Jahre FriedensDekade"*. Das Buch enthält Beiträge zur Geschichte der FriedensDekade/Friedenswochen sowie Reprints von bleibend wichtigen Texten aus der zwanzigjährigen Geschichte der Dekade.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen 2001,* die jedes Jahr vom 18. bis 25. Januar oder in der Woche vor Pfingsten, 2001 vom 27. Mai bis 3. Juni, begangen wird, steht unter dem Thema „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,1–6). Thema und Bibeltext wurden von einer ökumenischen Arbeitsgruppe in Rumänien ausgewählt. Der *bundesweite Eröff-*

nungsgottesdienst zur Gebetswoche findet am 21. Januar 2001 in der Johanneskirche in Düsseldorf statt. Die Materialien sind beim Franz-Sales-Verlag in Eichstätt oder beim Calwer-Verlag in Stuttgart erhältlich.

Vom 4. bis 12. Juli 2001 findet in der Evangelischen Akademie Loccum die III. Interreligiöse Sommeruniversität statt. Das Thema *„Was macht den Menschen ganz und heil? Menschen als Gottesgeschöpfe in Judentum, Christentum und Islam"* wird in unterschiedlicher Methode (Podien, Workshops, Gruppen zur Schriftenauslegung) und mit unterschiedlicher Fragerichtung und Thematik aufgegriffen, diskutiert und behandelt.

Die *orthodox-protestantische Sonderkommission des ÖRK* wird noch bis September 2002 über *die weitere Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im ÖRK* beraten. In diesem Zeitraum sollen die Entscheidungsprozesse im ÖRK und die Verfahren bei der Behandlung sozialer und ethischer Fragen überprüft werden. Die Kommission wird gemeinsam von Rolf Koppe, Auslandsbischof der EKD, und Metropolit Chrysostomos von Ephesus geleitet. Sie wird auf der ÖRK-Zentralausschusssitzung in Potsdam (29. Januar bis 6. Februar 2001) einen Zwischenbericht vorlegen.

Der erste bundesweite *Ökumenische Kirchentag* wird vom 28. Mai bis 1. Juni 2003 in Berlin stattfinden. Träger sind der Deutsche Evangelische Kirchentag und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Am 1. Dezember konstituierte sich das gemeinsame Präsidium in Berlin. Dem Leitungsgremium gehören je 33 Mitglieder der beiden Konfessionen an. Präsidenten des Ökumenischen Kirchentages sind Elisabeth Raiser (Genf) auf evangelischer Seite sowie der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Hans Joachim Meyer. Dem Vorstand des Präsidiums gehören auch Bischof Wolfgang Huber sowie Kardinal Georg Sterzinsky an.

Die *Konferenz Europäischer Kirchen kommt zu ihrer nächsten Vollversammlung* vom 3. bis 9. September 2003 in Trondheim, Norwegen, zusammen. Thema dieser 12. Vollversammlung ist „Jesus heilt und versöhnt – unser Zeugnis in Europa". Das letzte Treffen aller Mitgliedskirchen fand 1997 in Graz, Österreich, statt.

Von Personen

Der Theologe *Ion Sauca* von der Rumänischen Orthodoxen Kirche ist zum Direktor des Ökumenischen Instituts Bossey bei Genf ernannt worden. Er tritt die Nachfolge von Heide Hadsell (USA) an. Sauca ist bereits seit 1998 Dozent an dieser Fortbildungsstätte des ÖRK, wo er Systematische Theologie mit den Schwerpunkten Mission und Spiritualität lehrt.

Armin Besserer von der Evangelisch-methodistischen Kirche wurde als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg wiedergewählt. Seine Stellvertreter wurden bei der Delegiertenversammlung in Königsfeld der katholische Prälat *Hubert Bour* und der Evang. Oberkirchenrat *Heiner Küenzlen*.

Der Görlitzer Bischof *Klaus Wollenweber* wurde neuer Beauftragter der EKD für Spätaussiedler und Heimatvertriebene. Wollenweber löst *Karl-Heinz Neukamm* ab; der frühere Diako-

niepräsident war seit 1994 EKD-Aussiedlerbeauftragter.

Der Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, *Christian Zippert*, wurde am 31. August 2000 in Kassel in den Ruhestand verabschiedet. Sein Nachfolger ist der Kasseler Dekan *Martin Hein*.

Klaus Holz ist am 16. Oktober 2000 als neuer Leiter des Evangelischen Studienwerkes Villigst eingeführt worden. Er trat die Nachfolge von Professor *Manfred Faßler* an, der nach dreizehn Jahren an die Universität Frankfurt am Main wechselt. In seiner Antrittsrede rief Holz zur Auseinandersetzung mit „politischen Religionen" wie dem islamischen oder christlichen Fundamentalismus auf.

Gernot Spies wurde im Oktober 2000 in Marburg als neuer Generalsekretär der Studentenmission in Deutschland in sein Amt eingeführt. Spies war zuletzt Pfarrer im Märkischen Viertel in Berlin.

Die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland hat ein neues Präsidium. Die Mitgliederversammlung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain wählte im Oktober 2000 folgende Vertreterinnen in das Gremium: *Karin Daur* (Bönnigheim), *Josefine Hallmann* (Ahnsbeck), *Inge Heiling* (Berlin), *Erika Jehle* (Stein), *Susanne Käser-Ohouo* (Kaiserslautern), *Erika Kirse* (Minden), *Brunhilde Raiser* (Neudenau), *Käthe Stäcker* (Neumünster).

Die neue Generalsekretärin der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland, *Katharina Katt*, wurde im Oktober 2000 mit einem Gottesdienst in Frankfurt am Main in ihr Amt eingeführt. Die frühere Frauenpolitikerin und Lehrerin für Krankengymnastik arbeitet bereits seit Anfang des Jahres 2000 als Generalsekretärin. Katt ist Nachfolgerin von *Gerhild Frasch*, die in den Vorstand des Ev. Regionalverbands Frankfurt wechselte.

Friedrich Hauschildt, Hannover, übernahm am 1. November 2000 die Leitung des Luth. Kirchenamtes der VELKD. Er trat die Nachfolge von Präsident *Friedrich-Otto Scharbau* an, der das Amt seit 1983 inne hatte. Hauschild war vorher Oberlandeskirchenrat im Landeskirchenamt der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers.

Tamara Grdzelidze und *Kerstin Storch* sind neue Mitarbeiterinnen im Team für Glauben und Kirchenverfassung beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Grdzelidze gehört der Georgischen Orthodoxen Kirche an und war an der Universität Tbilissi in Georgien als Dozentin und wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig. Storch ist lutherische Pfarrerin und stammt aus Trusetal, Thüringen. Sie war zuletzt wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig und Pfarrerin an der Martin-Luther-Kirche in Dresden.

Christina Kayales wurde von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zur Oberkirchenrätin berufen. Sie übernahm zum 1. Januar 2001 im Lutherischen Kirchenamt in Hannover das Referat für ökumenische Grundsatzfragen und interkonfessionelle Dialoge und ist auch für Nordamerika und Lateinamerika zuständig. Sie tritt die Nachfolge von *Helmut Edelmann* an, der seit 1. August 2000 Propst in Husum ist.

Sabine von Zanthier ist zur Leiterin des Brüsseler Büros der Evangelischen Kirche in Deutschland ernannt worden. Sie hat am 1. November 2000 die Nachfolge von *Heidrun Tempel* angetreten.

Hans Christian Knuth ist als Bischof der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Sprengel Schleswig, wiedergewählt worden. Seine zweite Amtszeit beginnt am 1. April 2001 und endet mit seinem Ruhestand.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Friedrich-Otto Scharbau, ehemaliger Präsident des Kirchenamtes der VELKD, am 4. Oktober;

das 70. Lebensjahr:

Klaus-Peter Hertzsch, früherer Professor für Praktische Theologie an der Universität Jena, am 23. September;

Jürgen Roloff, emeritierter Professor für Neues Testament an der Universität Erlangen–Nürnberg, am 29. September;

Heiko A. Oberman, niederländischer Historiker und Theologe, einer der bedeutendsten Lutherforscher der Gegenwart, am 15. Oktober;

Hans-Eberhard Fichtner, Oberkonsistorialrat i.R. der Evang. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, am 6. November;

Gudrun Althausen, frühere Vorsitzende der Evangelischen Frauenhilfe in der DDR, engagiert in der Ökumenischen Dekade zur Solidarität der Kirchen mit den Frauen, am 30. Dezember;

das 85. Lebensjahr:

Marga Bührig, Theologin und frühere Präsidentin des ÖRK von 1983–1991, am 17. Oktober;

Verstorben sind:

Walter Hammer, Präsident des Kirchenamtes der Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) von 1966 bis 1989, im Alter von 76 Jahren in Bremen am 6. Oktober;

Joachim Heubach, ehemaliger Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe, am 29. Oktober;

Roger Tillard O.P., katholischer Priester und Professor für Dogmatik in Kanada, wirkte in verschiedenen ökumenischen Gremien mit, war seit 1975 ein Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, im Alter von 63 Jahren, am 13. November;

Paul Deitenbeck, Pfarrer i.R., galt als ein führender Vertreter einer lebendigen Erweckungsfrömmigkeit, im Alter von 88 Jahren, am 3. Dezember.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 30. November 2000)

I. Ökumenischer Rat – Ökumenische Bewegung

Konrad Raiser, Orthodoxe Anfragen an protestantische Kirchlichkeit. Gegenwärtige Hauptprobleme des Ökumenischen Rates der Kirchen nach Harare, KNA-ÖKI 40/00, 1–10;

Klaus Peter Voß, Gemeinsames Gebet als Herz der Ökumene. Auswertung einer Umfrage zur Gebetswoche für die Einheit der Christen, KNA-ÖKI 38/00, 1–8;

Michael Böhnke, Einheit am Ende des Weges? Zum Beitrag des differenzierten Konsenses für die Ökumene, Catholica 3/00, 166–178;

Johannes Friedrich, Unterwegs zur Gemeinschaft. Lutherisch-katholische

Ökumene: Markante Stationen und künftige Herausforderungen, KNA-ÖKI 46, 1–20;

„An der grundsätzlichen Linie nichts geändert". Interview mit Bischof Kasper zum Stand der Ökumene nach der Erklärung „Dominus Iesus", KNA-ÖKI 41, 3–5;

Matthias Kopp, Ökumenische Impulse für Nahost. Pilgerreise mit Breitenwirkung, Der Christliche Osten, 5/00, 246–253.

II. Zur Rechtfertigungslehre

Joachim Wanke, Rechtfertigung – noch zeitgemäß? Ein altes Problem, eine gemeinsame Erklärung und der Ertrag für heute? Catholica 3/00, 161–165;

Joseph Kardinal Ratzinger, Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre? Communio, Sept./Okt. 00, 424–437;

Karl Lehmann, Frei aus Glauben. Zur Situation der evangelisch-katholischen Ökumene nach der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", Communio, ebd., 438–450;

Themenheft: „Rechtfertigung – Diskussion ohne Folgen", UnSA 3/00, darin u.a. *Gerhard Voss*, Ökumenischer Fortschritt und Identität in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre; *Rainer W. Burkart*, Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus mennonitischer Sicht; *Reiner Stahl*, Die Erneuerung zu einem Leben aus Gott aus evangelisch-methodistischer Sicht; *Elisabeth Dieckmann*, Die Bedeutung der Methode des differenzierten Konsenses für die ökumenische Zusammenarbeit in Gemeinden;

Themenheft: „Rechtfertigung – feministisch", EvTh 5/00, darin u.a. *Luise Schottroff*, Die Lieder und das Geschrei der Glaubenden. Rechtfertigung bei Paulus; *Elisabeth Moltmann-Wendel*, Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre? *Bärbel Wartenberg-Potter*, Der Gerechtigkeit Gottes begegnen. Anmerkungen zum Diskurs über die Rechtfertigungslehre aus ökumenisch-feministischer Perspektive.

III. Aus der römisch-katholischen Kirche

John P. Galvin, Zunehmende Polarisierung. Ein Überblick zur katholischen Theologie in USA, HerKor 11/00, 576–581;

Karl Lehmann, Eucharistie- und Kirchengemeinschaft. Eröffnungsreferat zur Herbstvollversammlung der DBK, 25.–28. September in Fulda, KNA-ÖKI 40/00, 7 ff;

Gregor Hohmann, Ostkirchen in Einheit mit Rom, Der Christliche Osten, 234–245;

Joachim Wanke, Der Bischof im Dienst von Einheit und Vielfalt, von Bewahrung und Erneuerung, Anzeiger für die Seelsorge 10/00, 460–464.

IV. Weitere interessante Beiträge

Sabine Demel, Missbraucht – belächelt – verpönt: Der Ablass, Anzeiger für die Seelsorge 10/00, 446–454;

Josef Pilvoůsek, Zehn Jahre danach. Reflexionen zur historischen Aufarbeitung der DDR-Kirchengeschichte, Anzeiger für die Seelsorge 10/00, 455–459;

Paul Spiegel, Anlass zur Sorge. 50 Jahre Zentralrat der Juden, KNA-Dok 11/00, 22–30;

Andreas Pawlas, Religion, Theologie und Kirche im neuen Estland. Ein Überblick, Kerygma und Dogma 4/00, 242–264;

Tinyiko Sam Maluleke, Black and African Theology. After Apartheid and After the Cold War – An Emerging Paradigm, Exchange 3/00, 193–212;

Hans Christian Knuth, Die Heilige Schrift allein. Maßstab allen kirchlichen Lebens und Tuns, KNA-Dok 8/00, 1–18;

Günter Reese, „Arme wird es unter euch nicht geben". Theologie und Kirche in der Krise der Ökonomie, Junge Kirche 10/00, 522–529;

Archbishop George Carey, The gift of the Cross and Texts from the Toronto Anglican-Roman Catholic Bishops' meeting, One in Christ 3/00, 201–204;

Eamon McManus, Aspects of Primacy to Two Orthodox Theologians, ebd., 234–250;

Luther E. Smith, Ecumenism at the Crossroads with Faith and Culture, ebd., 251–260;

Margret Jäger/Siegfried Jäger, Rechtsextremismus und die Bilder des Fremden, Junge Kirche 11/00, 599–610.

V. Dokumentationen

Themenheft: Ignaz von Döllinger (1799–1890) und die Ökumene. Referate des Internationalen Symposiums aus Anlass seines 200. Geburtstages am 23. Oktober 1999 in Bonn, mit Beiträgen von *Michael Chandler, Jörg Haustein, Hubert Huppertz, Sergey S. Horujy, Christian Oeyen, Peter Neuner*, IKZ 3/00;

Bischof Karl Lehmann, Beschäftigung von ausländischen Arbeitskräften in Einrichtungen der Katholischen Kirche 1939–1945. Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz nach der Sitzung des Ständigen Rats am 28. August 2000, epd-Dok 37a/00;

Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland – Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der EKD (veröffentlicht als Taschenbuch am 11. September in Berlin), epd-Dok 38/00;

Vatikan-Erklärung „Dominus Iesus – Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche", Rom, 6. August 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), deutscher Text und erste Stellungnahmen, epd-Dok 39/00;

Nach-Kosovo-Diskussion (4): Welche Waffen braucht der Frieden? Völkerrechtliche Aspekte der Wehrstruktur, epd-Dok 44/00;

Athanasios Basdekis, Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nichtorthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2000, DM 10,– plus Porto (zu bestellen über Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. 069-5970988, Fax 069-5975742, e-mail Verlag@Lembeck.de);

„Gewalt überwinden – Eine Kultur des Friedens schaffen", eine Dokumentation der bayerischen Auftaktveranstaltung zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt am 8./9. April 2000 in Regensburg. Erhältlich zu DM 3,–/je Ex. plus Porto bei der AcK in Bayern, Marsstraße 19, 80335 München, Tel. 089-54828397, Fax 089-54828399, e-mail: ack.bayern@otelo-online.de

ALLMACHT GOTTES

Susanna Tamaro, Anima mundi. Roman. Aus dem Italienischen von Maja Pflug. Diogenes, Zürich 1999. 352 Seiten. Ln. DM 39,–;

Jan Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie. Walter de Gruyter, Berlin und New York 1998. 569 Seiten. Ln. DM 218,–;

Christine Kress, Gottes Allmacht angesichts von Leiden. Zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. 320 Seiten. Pb. DM 78,–;

Ralf Miggelbrink, Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Herder Verlag, Freiburg 2000. 639 Seiten. Kt. DM 78,–.

„Darüber habe ich mit der Nonne lange diskutiert. ‚Wie ist es möglich', habe ich sie gefragt, ‚dass der Mensch mit so viel Eifer perfektere Höllen konstruiert hat als der Teufel selbst? Gott ist tot', habe ich hinzugefügt, ‚und daran besteht kein Zweifel, wie ließe sich sonst die Tatsache erklären, dass auf dieser Erde immer die Taten seines Gegners die Oberhand gewinnen? Das Gute triumphiert nur in Erbauungsbüchern, im Alltag wird es immer besiegt. (...)'" (292/92). Die italienische Autorin Susanna Tamaro erzählt in ihrem Roman „Anima mundi" die Geschichte(n) zweier junger Männer, deren Leben geprägt wurde von der Unerlöstheit der Seelen ihrer Väter, zerstört in grausamen Kriegserfahrungen. Sie erzählt vom steinigen Weg in die Erfahrbarkeit von Versöhnung, von deren Gelingen im Leben des einen und auch vom sehr traurigen Scheitern im Leben des anderen im Selbstmord. Letztlich geht es hier um das Ringen mit der Theodizee-Frage. Ihre Entwirrung ist in diesem Roman im wahrsten Sinne des Wortes lebensrettend – nicht etwa eine Frage für theologische Doktoren. Tamaros Roman zeigt auch, dass das Ringen mit der Theodizee-Frage kein Phänomen nur der deutschen Gegenwartsliteratur seit 1945 ist: Ohne als eine rein theoretische Frage abgetan werden zu können, müssen wir sie als das Ringen um die Gottesfrage überhaupt und als die Anfrage aus der zeitgenössischen Kultur an die Theologie ernst nehmen.

In Tamaros Roman finden wir dieses Ringen eingebettet in das Ringen zweier nach 1945 geborener Männer (Susanna Tamaro selbst ist 1957 geboren) mit der auf ganz unterschiedliche Weise zerrütteten Beziehung zu ihren Vätern – Väter ein und derselben Generation, deren Leben durch Erfahrungen im italienisch-kommunistischen Partisanenkrieg so zerstört wurde, dass diese Zerstörung wie ein böses Geschwür im Leben der Söhne weiterfrisst. Wie aber kann Gott Gott in dieser Welt sein, in der Menschen in der reinen Tragik ihrer Existenzen derartig zerstört werden? Wie bereits angedeutet, gibt es nur eine Versöhnungsgeschichte in diesem Roman: Der Protagonist kann am Ende dem sterbenden Vater vergeben und findet schließlich durch die seelsorgerliche Anleitung einer Nonne Trost in

einer Natur- und Ganzheitsmystik, in der auch die Sätze der überkommenen christlichen Glaubenstradition wieder eine Tiefe bekommen können. Für ihn wird dies zu einer Schöpfungsmystik, die schließlich eine Perspektive eröffnet, in der die lebenstärkenden Kräfte der Wirklichkeit wahrgenommen werden können. Dies gelingt in einem Kloster, in dem als einziger Mensch eine alte Nonne lebt, die ebenfalls von erschütternden Leiderfahrungen der politischen Konflikte ihrer Zeit gezeichnet ist (sie ist die einzige Überlebende eines durch kroatische Rebellen verursachten Massakers an ihrer Familie). Für Theologen und Theologinnen ist dieses Buch Gesprächspartner im Wahrnehmen und Reflektieren von Wirklichkeitserfahrung. Es stellt uns vor allem eine Aufgabe: theologische Antworten zu suchen auf die Frage, wie wir von der „Herrschaft Gottes" angesichts der Gebrochenheit der Erfahrung überhaupt reden können.

Die Autorin und die Autoren der im folgenden vorgestellten Werke aus der Welt der akademischen Theologie haben sich eben dieser Aufgabe zugewandt, indem sie implizit die Fragen des Romans behandeln: Können wir denn noch sagen, Gott sei *allmächtig*, wenn er doch nicht verhindert hat, dass das kleine kroatische Mädchen mitansehen muss, wie seine gesamte Familie niedergemetzelt wird? Und kann die biblische Metapher vom *Zorn Gottes* hier einen Sinn gewinnen?

Die beiden Dissertationen zum Allmachts-Begriff – etwa zeitgleich, doch offenbar ohne Kontakt miteinander entstanden – könnten in ihrer Struktur kaum unterschiedlicher sein: Jan Bauke-Ruegg promovierte 1997 an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Zürich mit einem Werk, dessen Umfang im Grunde den Dissertationsrahmen zwei- bis dreimal überschritten hat: Noch die gekürzte gedruckte Ausgabe fasst immerhin 509 Seiten reinen Textes. Christine Kress reichte in Heidelberg eine Arbeit von bewundernswerter Knappheit und zielsicherer Argumentation ein. Und doch hätten es jene drei griechischen Göttinnen schwer gehabt, sich zwischen beiden zu entscheiden und nur einen Apfel zu vergeben. Bauke-Rueggs Buch stellt nicht nur eine Fundgrube dar mit fein analysiertem Material zur Beschreibung des Feldes des Nachdenkens über die Rede von der Allmacht Gottes in Theologie- und Philosophiegeschichte, sondern es nimmt zudem die Wahrnehmungen, Kritiken und Aufgabenstellungen der Literatur auf – sei es in direkter Analyse (so in der Konzentration auf das Werk von Wolfgang Borchert), sei es in stimulierenden längeren Zitaten, mit denen die verschiedenen thematischen Erörterungen der Theologie eingeleitet werden. Hier zeigt sich in der Tat, wie fruchtbar ein Dialog von Theologie und Literatur sein könnte. Vor allem gelingt es Bauke-Ruegg, ruhig und ungehetzt zu schildern, was über die Schwierigkeiten, den „allmächtigen Gott" zu bekennen, bisher schon alles nachgedacht worden ist. Wir werden erinnert an die verschiedenen philosophischen und psychologischen Einwände gegen den Allmachts-Begriff aus dem Bereich der Religionskritik, aber auch der Theologie (z.B. im Zusamenhang der Diskussion um die Präambel der Schweizer Verfassung). Wir sehen, wie das Gelände begehbar werden kann durch Typisierungen dieser Kritik, lernen – in der Diskussion des Vorschlags von Hans Jonas – Möglichkeiten und Gren-

zen der Rede vom „ohnmächtigen" statt „allmächtigen" Gott kennen. Soteriologisch wie rational-theologisch sieht Bauke-Ruegg hier noch keine Lösung des Problems. Irgendwie brauchen wir im christlichen Reden von Gott die Vorstellung der Allmacht – wenn auch nicht im Sinne eines „Alleskönner"-Gottes, sondern eher im Sinne Gottes, der in der „Allmacht der Liebe" Versöhnung wirkt und Trost spendet. Neben den vielen theologischen Mosaiksteinchen in der Behandlung dieses Problemfeldes (von der Beschäftigung mit Ansätzen aus der Theologie des 20. Jahrhunderts reichen sie über das Mittelalter bis in die antike Philosophie hinein), gehören wohl die exegetischen Befunde zu den interessantesten Ergebnissen dieser Arbeit: Bauke-Ruegg zeigt, dass das hebräische *schaddaj*, auf das man sich in der Dogmatik zur Begründung des Allmacht-Begriffs zumeist bezieht, durchaus nicht die Bedeutung vom „Alleskönnen" Gottes aufweise, sondern diese erst in der weiteren Entwicklung über das griechische *pantokrator* hin zum lateinischen *omnipotens* bekomme. Der systematische Ertrag lässt sich zusammenfassen in einer vorsichtigen Abweisung eines Allmachts-Verständnisses als Alleskönner-Gottes, ohne jedoch das Bekenntnis zu opfern, Gott könne (oder werde?) seinen versöhnenden Willen durchsetzen. In diesem Sinne meint der Autor, vom „Allmächtigen" als „Allerhalter" sprechen zu können.

Unscharf bleibt bei Bauke-Ruegg, ob er am Verständnis der Allmacht als Allverursachung festhalten will. Er stellt es in der Auseinandersetzung mit Augustin in ein kritisches Licht, aber verliert diese Frage zum Ende hin aus den Augen. Hier siegt die Intention, die soteriologische Intention des Allmachts-Prädikats herauszuarbeiten. Die Arbeit von Christine Kress ist an dieser Stelle deutlicher: Alle drei analysierten Beispiel-Autoren (Althaus, Tillich und Barth) lösen sich, so ist der Ertrag ihrer Untersuchung, letztlich nicht von dem Axiom der Allmacht als Allursächlichkeit – wenn auch in unterschiedlicher bestimmender Weise. Geradezu fatalistische Züge nimmt das Bild von Gott als „Herr der Geschichte" bei Paul Althaus an, der sich nicht scheut, Gott auch als Urheber des Bösen zu bezeichnen, der mit diesem als Werkzeug Geschichte gestalte. Die soteriologisch-seelsorgerliche Verankerung des Allmachts-Prädikats, wie es Bauke-Ruegg und Kress einmütig bei Luther bestimmend finden, wird hier fallengelassen, indem christologische Bestimmungen nur sekundär eingetragen werden.

Auch Paul Tillich landet schließlich bei der Sinngebung des Bösen als schöpfungsnotwendiger Anteil am Entfremdungsprozess – weil auch er, so Kress, nicht die Christologie als zentralen theologischen Begründungszusammenhang gelten lässt, sondern seine Ontologie der Einheit der Wirklichkeit über alles stellt.

Karl Barth hingegen ist Kress zufolge eindeutig auf dem besten Weg, weil er die Allmacht Gottes nicht im Zusammenhang eines „metaphysischen Systems", sondern als Konsequenz aus der Geschichte Gottes mit und in Jesus Christus bestimmt. In dieser Geschichte zeigt sich Gott nicht als absolutistischer Herrscher, sondern als sich hingebender Gott, dessen Liebe allmächtig ist. Aber auch Karl Barth bleibt hier nicht ohne Kritik: Letztlich bleibe er nicht konsequent genug auf diesem Weg, weil er das Allmachts-Prädikat auch logisch

definieren wolle und so schließlich doch zu einem Begriff von Allursächlichkeit komme. So verwendet Barth die Rede von der Allmacht Gottes doch als ein Axiom, aus dem die Souveränität und Priorität Gottes abzuleiten wäre – eine ähnliche Entwicklung wie Bauke-Ruegg sie am Beispiel der Theologie Augustins zeigt. Die Konsequenz ist nun auch bei Barth, dass die Erfahrung des Leidens eingeordnet wird in Gottes (negativen) Willen. Wie soll man sich einem solchen Gott ehrlich klagend nähern können?

Alle drei protestantischen Autoren werden letztlich gezwungen, in ihrer Theologie das Leiden zu instrumentalisieren, so das Ergebnis von Christine Kress' Analysen. Ihr Vorschlag zur Abhilfe: Unbedingt nötig ist ein Verzicht auf „Totalaussagen". Das bedeutet viel: Wir müssen uns theologisch lösen von der Vorstellung, es gebe die *eine* Wirklichkeit, die total und allein von Gott gesteuert werde. Dennoch sollte, so ist der Vorschlag von Christine Kress, die Rede von der Allmacht nicht überflüssig werden. Sie bekommt ihren Sinn in einer veränderten Konzeption vom Handeln Gottes: Nicht in mechanistisch-vorstellbarer Totalverursachung handelt Gott, sondern indem er in einer immer pluraler werdenden Welt Perspektiven der Orientierung schenkt, die aus seiner „Allmacht der Liebe" fließen. Das Credo vom „allmächtigen Gott" schließlich wäre dann nicht als eine Wirklichkeits*beschreibung* zu verstehen, sondern gehörte in den Bereich der Verheißung und der Eschatologie. Die klassische Theodizeefrage erhält hier ein neues Gesicht: Ihr Ort ist die Klage über die vielen Perspektivenwechsel, die nicht stattfinden und in denen sich die Allmacht der Liebe Gottes (noch) nicht durchgesetzt hat. Nicht jedoch versteht sie Leiden als von Gott verursacht oder funktionalistisch zugelassen. Das Plädoyer der Autorin, die Theodizeefrage „offen(zu)halten", wäre also falsch verstanden, wenn damit auch die Verursachung von Leiden durch Gott im Sinne einer Total-Allmacht verstanden würde. Offenhalten meint hier eher ein Offenhalten in die Zukunft hin, in die die Welt mit Gott unterwegs ist.

Beide protestantischen Dissertationen zum Verständnis der Rede von der Allmacht Gottes fordern letztlich eine Revision der Rede von der Schöpfung. Denn zweifellos liegt hier der klassische Ort der Konzeption von Allmacht als Allverursachung. Diesen Zusammenhang nicht ganz aufzugeben, scheint mir das Motiv der Analysen der Theodizee-Argumente zu sein, wie sie der katholische Theologe Armin Kreiner (vgl. A. Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 1997) durchführt. In starker Anlehnung an den englischen Religionsphilosophen Swinburne will er doch mindestens indirekt an der Allverursachung durch Gott festhalten, diese allerdings gebrochen sehen durch die Ermöglichung der moralischen Willensfreiheit der Menschen und die „Ordnung" der natürlichen Wirklichkeit, wie sie sich in den Naturgesetzen zeigt.

Möglicherweise zeigt sich hier noch ein alter konfessionsspezifischer Argumentationsschwerpunkt, denn auch die katholische Schriftstellerin Tamaro integriert in ihre Schöpfungsmystik einen starken Hang zur Stärkung der moralischen Willensfreiheit. „Der Mensch ist träge", lässt sie die Nonne dem sich aufbäumenden „Hiob" in ihrer Ge-

schichte – Andrea, dem Freund des Protagonisten – antworten. „Muss er irgendwohin, wählt er immer den kürzesten Weg. Um das Böse zu erreichen, braucht man nur die Hand auszustrecken, um Gutes zu tun, muss man sich anstrengen. Zu häufig vergessen wir, dass die Entscheidung bei uns liegt. Das Böse ist offensichtlicher, das Gute weniger, aber das ist noch kein Grund, um die Abkürzung zu wählen." (292)

„Sichverhalten im Angesicht Gottes" – dieser Schwerpunkt findet sich auch in der katholischen Neuinterpretation der Rede vom „Zorn Gottes" von Ralf Miggelbrink. Allerdings zeigt sich der handlungsorientierte Aspekt hier nicht ausschließlich von der ethischen Seite wie bei Tamaro, sondern im weiteren Kontext der menschlichen Selbstverortung *coram deo*. Die 634 Seiten starke Habilitationsschrift, die an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck entstanden ist, stellt einen Versuch dar, die Metapher vom Zorn Gottes wieder neu aufzuwerten, gleichzeitig aber deutlich Abstand zu nehmen vom Verständnis eines willkürlich und erbarmungslos rächenden Gottes. Vielmehr hat die Rede vom Zorn Gottes ihren Ort im Zeugnis der Gläubigen, die sich der dezidierten Haltung Gottes gegen Gewalt und Unrecht erinnern. Insofern passt die Behandlung dieser Thematik nahtlos in die Überlegungen zum Begriff der Allmacht hinein. Wir finden hier auch Reflexionen über die Problematik eines univoken Kausalitätsbegriffs in der Schöpfungstheologie (504).

Die Grundlinie dieser facettenreichen und theologisch ungemein anregenden Arbeit bildet eine Theologie des Wirkens Gottes für die Aufrichtung der Gerechtigkeit in der Welt, kurz: eine Theologie des Reiches Gottes. Das von Christine Kress angedeutete eschatologische Verständnis von der Allmacht Gottes, der noch unterwegs ist mit seiner Schöpfung, ließe sich auch mit Miggelbrinks Theologie verbinden. Denn gerade in diesem Unterwegs-Sein Gottes will er nun die Metaphorik vom „Zorn Gottes" wieder neu würdigen lernen – nicht als Antithese zur Botschaft von der Versöhnung Gottes, wie es der „Hiob" Andrea in Susanna Tamaros Roman versteht, sondern gleichsam als deren jeweils situativ konkret erfahrbare Konsequenz der Negativität Gottes zur Ungerechtigkeit der Welt: „Das erste Wort Gottes für diese Welt ist das vom Reich Gottes, das Wort vom Heil für alles. Das zweite Wort ist und bleibt das vom Zorn Gottes gegen alle Ungerechtigkeit, von Gottes energischem Willen, keine Welt zu dulden, die sich dem ihr von Anbeginn an eingestifteten Gesetz entzieht" (576). Insofern ist das „zweite Wort" durchaus als „Anweisung für Gläubige" zu verstehen, sich „unter Begleitung der Gnade Gottes" in der Wahrnehmung des Unrechts und des Heils zu „schulen" (54ff). Dies ist ein komplexeres Konzept als das der Willensfreiheit, weil hier das Moment der Entscheidung für das Gute – Tamaros „längerer Weg" – eingebettet wird in den Gesamtzusammenhang des Wirkens des Geistes Gottes.

Miggelbrink erarbeitet seine These in drei großen Teilen: zum einen in einer Analyse der zentralen biblischen Texte zum Thema. Im Ergebnis stellt er uns eine Entwicklungslinie der biblischen Rede vom Zorn Gottes vor Augen, in der diese ihre ursprüngliche stark situative Kontextbezogenheit in der Apokalyptik verliert und zu einem Abstraktum in der Rede vom postmortalen Gericht

wird. Ihren Schwerpunkt hat die Zorn-Metapher zweifellos in der prophetischen Rede und von hier aus ihre Weiterwirkung auch in der Lehre Jesu, in den Evangelien und vor allem in den Paulus-Briefen. Im zweiten Teil analysiert Miggelbrink neben drei zentralen systematisch-theologischen Stimmen zum Thema (Hans Urs von Balthasar, Karl Barth und Raymund Schwagers Girard-Rezeption) methodisch hilfreiche Anregungen zur Hermeneutik aus verschiedenen Disziplinen. Im dritten Teil nun wird daraus der eigene Ansatz „gestrickt". Hier bekommt die Zorn-Gottes-Metaphorik auf zwei Ebenen ihren Ort: Zum einen in einer seelsorgerlich verantworteten Verkündigungstheorie als ein Element der Begleitung von Glaubensentwicklung (hier stark mit Raymund Schwager; vgl. dazu Miggelbrinks Beitrag in ÖR 4/2000, 431ff), zum anderen als Implikat einer „prophetischen" Offenbarungslehre. Schon diese geraffte Überblicksdarstellung zeigt die Fülle der Anregungen in dieser Arbeit, von denen hier nur einige Aspekte herausgegriffen werden können.

Zu den wichtigsten Orientierungshilfen gehört das eine Ergebnis der bibeltheologischen Analyse, dass die Rede vom Zorn Gottes ihren eigentlichen Ort nicht in einer personalen, individuumsbezogenen Rede von Gott habe, sondern in der Brandmarkung von „gottwidrigen" Verhältnissen, durch die in Bekenntnis und Gebet die Identität des Schöpfers gegen die Gottwidrigkeiten seiner Welt als letztgültig bekannt und erinnert wird. Wiederum bezogen auf die Konstellation in Tamaros Roman müsste das zum Beispiel bedeuten, dass die vor allem in der prophetischen Rede beheimatete Androhung des Zornes Gottes sich nicht an die in die Tragik der ethnischen Konflikte verstrickten Individuen, die Opfer und Täter zugleich sind, richtet, sondern zum *Ausdruck* werden kann für ihre Erfahrung von extremer Gottwidrigkeit der Verhältnisse. Miggelbrink zeigt am Beispiel der nachexilischen Rede vom Zorn Gottes, wie der Zusammenhang von Heilszusage und Zorn Gottes gerade an einem solchen individuumsbezogenen Verständnis zerbricht. Auf Individuen bezogen wird die Zorn-Metapher zu einer Beschuldigung durch Gott, die die Komplexität der Wirklichkeit nicht trifft und in ausweglose Bedrängnis treibt. Dagegen wehrt sich das Hiob-Buch mit der Kritik an der „Ausweitung" des Verständnisses des Zornes Gottes auf Tun und Ergehen des Einzelnen (54). Die Priesterschrift legt daher im Gegengewicht ihren Verkündigungsschwerpunkt auf die Heilszusage und Gewissheit der Vergebungsbereitschaft Gottes. Letztlich kann man auch die „mystische Lösung" in „Anima mundi" als eine Gewichtung in diesem Sinne verstehen. Der „zornige Gott" jedenfalls kann als gegen das einzelne Individuum gerichtet nur negativ verstanden werden, wie sowohl das Hiob-Buch als auch seine Brechung im Roman zeigen.

Ein weiterer erhellender Schwerpunkt Miggelbrinks besteht darin, dass er die Rede vom Zorn Gottes gerade nicht in der Eigenschaftslehre Gottes verortet. Solchermaßen als eine „Theorie" über das Wesen Gottes verstanden, verlöre sie ihr eigentliches Spezifikum, nämlich den ausgesprochen situativen Bezug zur konkret erfahrbaren Wirklichkeit. Die Alternative: Nach ausführlicher biblischer und systematischer Vorbereitung lässt er die Überlegungen zur Rede vom Zorn Gottes schließlich

einmünden in eine Neukonzeption des Offenbarungsbegriffs (563ff): Offenbarung will er nicht im Kontext des Bemühens um „Letztbegründung" der Gottesrede verstehen, sondern im Rahmen einer „praktischen Vernunft" der Konstruktion von christlicher Lebensorientierung. Offenbarung ist damit das Geschehen, in dem Gott selbst mitgeht in der Lebenserfahrung der Gläubigen und sich in ihr gewahr „bringt". Sicher hätte der Autor Gefallen an den Überlegungen des anglikanischen Religionsphilosophen I.T. Ramsey zu diesem Thema, nach denen sich Offenbarung immer wieder ereignet, wenn den Gläubigen Ereignisse ihres Lebens zu „occasions" werden, in denen traditionelles Glaubensgut „sprechend" und lebensorientierend wird. Bei Miggelbrink freilich klingt dies etwas „barthianischer", wenn er davon spricht, dass der Mensch im Offenbarungsgeschehen zu dem an ihn ergehenden „Anruf Gottes" Stellung nehmen muss. Wenn sich Gott authentisch in diesem Anruf zu Wort bringen – und das heißt: in das menschliche Denken, Sprechen und Handeln eingehen – kann, geschieht Offenbarung (564).

Für das Verständnis der Rede vom Zorn Gottes ist nun dieser erfahrungsintegrierende Offenbarungsbegriff wichtig. Sie hat ihren Ort in spezifischen Situationen von Unrechtserfahrungen der Gläubigen, in denen Gottes Negation zu diesen Verhältnissen aufscheint als die hier angemessene Form der Transzendenz, der Wirklichkeitsüberlegenheit Gottes. Zorn Gottes wird zum Bild der Erfahrung des Protestes Gottes gegen das Gottwidrige, ja, man muss sogar sagen: Der zornige Gott ist in diesen Situationen die Möglichkeit von Gotteserkenntnis überhaupt (567). Wenn Gott hier nicht als zorniger Gott erfahren und erkannt werden kann, gibt es gar keine Gotteserfahrung mehr. Eben diese ausgebliebene Gotteserkenntnis führt in Tamaros Roman die „Hiob"-Figur Andrea – nun doch entscheidend anders als den „echten" Hiob – in den Selbstmord. Er konnte Gott nicht als zornig über das Unrecht erfahren, sondern allenfalls als blindwütiges Schicksal, und das ist kein Gott. Ohne Abschied mindestens von einem univoken Kausalitätsbegriff in der Schöpfungslehre ist dies freilich nicht möglich.

Die Lektüre der hier erwähnten Neuerscheinungen zum Thema Allmacht und Zorn Gottes zeigt, wie sehr die Theodizee-Frage in das Zentrum der Gottesfrage führt und keineswegs als aufklärerisch-akademische Spitzfindigkeit abzuweisen ist.

Ulrike Link-Wieczorek

MARIOLOGIE

Groupe des Dombes, Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main / Bonifatius Verlag, Paderborn 1999. Kt. 159 Seiten. DM 29,80.

Die französisch-schweizerische Gruppe von Dombes, die sich je zur Hälfte aus katholischen und reformierten/lutherischen Theologen zusammensetzt und seit über 50 Jahren ökumenische Arbeit leistet, hatte 1994 das Dokument „Für die Umkehr der Kirchen" veröffentlicht und legt im Anschluss daran nun eine Studie zu Maria vor. Es ist das große Verdienst der Gruppe, sich diesem Thema, das theologisch wie frömmigkeitsgeschichtlich kompliziert ist, in einer

interkonfessionellen Arbeitsgruppe gestellt zu haben. Die klassisch kontroversen Themen sind das Mitwirken Marias am Heilsgeschehen, die Anrufung Marias und Fürbitte, die immerwährende Jungfräulichkeit, die unbefleckte Empfängnis und die Aufnahme Marias in den Himmel. Die Studie sieht die Frage des Mitwirkens als den theologisch zentralen Ausgangspunkt (12f) und bekräftigt in dieser Frage zugleich das *sola gratia*, worin sich eine „erstaunliche Einmütigkeit der Gruppe" (13) zum Ausdruck bringe. Methodisch wird von den geschichtlichen Zeugnissen der Mariologie und Marienfrömmigkeit ausgegangen (c.1) und von dorther auf das Schriftzeugnis zurückgefragt (c.2). Erst dann werden die kontroversen Themen diskutiert (c.3) und anschließend Vorschläge „für die Umkehr der Kirchen" im Hinblick auf Maria entwickelt (c.4).

Als Ertrag der Dogmengeschichte hält das erste Kapitel fest, dass die Erwähnung Marias primär durch das Interesse am Christusbekenntnis geleitet wurde, dass es daneben aber auch Interesse an einer eigenständigen Mariologie gegeben hat. Im Osten habe die Anrufung Marias zu „einigen lyrischen Ausschweifungen" (26) wie etwa im Akathistos-Hymnus geführt. Bei den Reformatoren sei der spätmittelalterliche Marienkult seiner Konkurrenz zur Christologie wegen kritisiert worden; zugleich habe es aber bis zum Dreißigjährigen Krieg im Protestantismus eine Verehrung der „heiligen und seligen Jungfrau Maria" (83) gegeben. Das „Marien-Jahrhundert" mit den Dogmen von 1854 und 1950 habe die protestantische Seite vollends auf Distanz getrieben (93). Erst das Vatikanum II ergab neue Voraussetzungen für den ökumenischen Dialog, insofern die „christotypische" Tendenz, Maria an Christus anzugleichen, durch die „ekklesiotypische" ersetzt wurde, indem Maria auf die Seite der Erlösten gestellt wurde (99).

Die Schriftzeugnisse sind in dieser Studie programmatisch in den trinitarischen Rahmen des Credo eingefügt: „Denn man darf Maria niemals für sich allein betrachten." (121). Im Blick auf den Schöpfer sei Maria „eine Frau dieser Welt", „Tochter Israels", „Ehefrau" und „Mutter" und in allem unseren menschlichen Erfahrungen sehr nahe. Die einschlägigen neutestamentlichen Texte werden im zweiten Abschnitt („Maria, Mutter Jesu, des Christus, Herr und Sohn Gottes") in ausführlicher, meditativer Deutung abgeschritten. Eine Exegese im strengen Sinne ist nicht intendiert (138). Indem Maria mit dem Dritten Glaubensartikel „in der Gemeinschaft der Heiligen" aufgesucht wird, ergeben sich Annäherungen zur Theologie der orthodoxen Kirchen (193. 202).

Zur umstrittenen Frage des Mitwirkens Marias am Heil (207ff, vgl. 295 u. 323f) grenzt sich die Studie von katholischen Verzerrungen, etwa von der Titulatur der *corredemptrix* und *mediatrix* ab (210f), wirbt jedoch gegenüber den Protestanten für ein differenziertes Verständnis der „Mitwirkung". „Insofern jede Zweideutigkeit bezüglich des Heils durch die Gnade, das von Christus allein bewirkt wird, verschwunden ist, könnten die Protestanten diesem „Mitwirken" einen Sinn geben." (324) Die Versuche einer positiven „Rekonstruktion" der Mitwirkung (214ff) zeigen intensives sprachliches und theologisches Bemühen. Doch bleiben auch hier die Möglichkeiten einer echten theologischen Einigung

begrenzt durch die ekklesiologische Frage (für die Maria symbolisch steht): „Ist die Kirche auf eine Weise geheiligt, die es ihr erlaubt, ihrerseits ein heiligendes Subjekt zu werden?" (zit. Anm. 139, Comité mixte catholique-protestante en France). Ob, wie die Studie erhofft (227), der ekklesiologische Dialog mittels einer Verständigung über Maria vorangetrieben werden kann?

Die exegetische Debatte um die immerwährende Jungfräulichkeit kann nach Auffassung der Studie nicht zu einem eindeutigen Ergebnis führen (228ff); so bleibt die „unbestrittene spirituelle Bedeutung" (233) das entscheidende Kriterium. Historisch legt die Studie Wert darauf, dass die Reformatoren die *semper virgo* fraglos voraussetzten, und sie geben dieser Tradition damit auch ein anderes Gewicht als den – fraglos konfessionell dissentierenden – Mariendogmen der *immaculata conceptio* und *assumptio*. In der Frage der Anrufung und Fürbitte betont die Studie die Gemeinschaft der Heiligen, die als „Gespräch untereinander, miteinander, füreinander" (15) keine interne Hierarchie und keine Distanz zwischen Betenden und Angerufenen kennt (281).

Die theologische Ernsthaftigkeit, sprachliche Sorgfalt und Ausführlichkeit der Studie beeindrucken sehr. Desiderate sehe ich an zwei Stellen: Zum einen wird zwischen der theologisch „kontrollierten" (51), im Sinne der „Hierarchie der Wahrheiten" vorgeordneten (14) Mariologie und der Volksfrömmigkeit immer wieder unterschieden, weil letztere die christozentrische Bindung der Mariengestalt mit anderen Bildern überwuchert (31ff u.ö.). Damit ist die notwendige Auseinandersetzung mit den Tiefenschichten dieser Bilder aber auch vermieden. Zum zweiten kann es für eine solch ausführliche Studie nicht genügen, nur summarisch anzuzeigen, dass Entgleisungen im Marienbild „zu recht von den feministischen Bewegungen unserer Zeit angeprangert" werden (124). Das langjährige Bemühen um Maria in der Frauenforschung, das nicht nur auf Entgleisungen zielt, sondern grundsätzlich die Frage stellt, wieweit das Exempel der Maria Frauenrollen stützt oder aber normiert, findet in der Denkwelt der Studie keinen angemessenen Widerhall. Hier lässt das ausschließlich männlich besetzte Gremium gelegentlich die sonstige Sensibilität vermissen. So wird – mit einem Zitat aus Lumen Gentium – Marias Beziehung zum Sohn derart beschrieben, dass sie „sich mit seinem Opfer in mütterlichem Geist verband, indem sie der Darbringung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll zustimmte" (218). Das ist nun doch, für Katholiken/innen und Protestanten/innen, nicht mehr die Sprache unserer Zeit.

Christine Globig

FEMINISTISCHE THEOLOGIE

Eske Wollrad, Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999. 319 Seiten. Gb. DM 58,–.

Im Zentrum der Dissertation von Eske Wollrad steht der Begriff der Wildniserfahrung *(wilderness experience)*, der auf die afrikanisch-amerikanische womanistische Theologin Delores Williams zurückgeht. Die Bezeichnung *womanist* wurde von Alice Walker für Schwarze Feministinnen und Femi-

nistinnen *of Color* (darunter versteht sie „Frauen, die weder Weiß noch afrikanischer Abstammung sind, also z.B. Frauen asiatischer oder südamerikanischer Herkunft"; 18) geprägt, die ihre Arbeit im Kontext der Geschichte und Gegenwart der *black community* verstehen. Da es für die hier kursiv gedruckten englisch-amerikanischen (Selbst-) Bezeichnungen keine deckungsgleichen Begriffe im Deutschen gibt und charakteristische, durch den historischen und gesellschaftlichen Kontext bedingte Konnotationen durch eine wörtliche Übersetzung verloren gehen, schließt sich diese Rezension dem von der Autorin vorgeschlagenen und im Buch reflektierten Sprachgebrauch an (vgl. 23–26).

Im ersten Teil des Buches werden die hermeneutischen und methodischen Voraussetzungen der Wildniserfahrung bei Williams untersucht und die vielfältigen Quellen benannt, auf denen ihre theologische Arbeit basiert. Der Begriff der Wildniserfahrung bezeichnet auf der einen Seite die alltäglichen Erfahrungen „gewöhnlicher" – d.h. solcher Frauen, die weder berühmt noch wohlhabend sind (16) – afrikanisch-amerikanischer Frauen mit Unterdrückung und Gewalt in einer vom weißen „rassischen" Narzissmus geprägten US-amerikanischen Gesellschaft. Zum anderen verbinden sich mit dem Begriff der Wildnis Überlebenserfahrungen: das Erleben der Nähe Gottes, das fernab der Hoffnung auf Befreiung dazu ermutigt, Überlebensstrategien in konkreten Unterdrückungssituationen zu entwickeln. Als biblischer Bezugspunkt für afrikanisch-amerikanische Frauen spielt dabei die Erzählung über die Sklavin Hagar (Gen 16,1–16; 21,8–21) eine zentrale Rolle. Williams' theologische Aufarbeitung der Parallelen zwischen der Wildniserfahrung Hagars und denjenigen afrikanisch-amerikanischer Frauen greift Eske Wollrad auf und schreibt Delores Williams das Verdienst zu, „den Zwischenraum zwischen Unterdrückung und Befreiung theologisch zu qualifizieren" (179), ohne die Vision von Befreiung aufzugeben.

Der zweite Teil des Buches zeigt, dass und wie Eske Wollrad die Herausforderung womanistischer Theologie als Anfrage an weiße feministische Theologie annimmt: Sie analysiert und kritisiert exemplarisch die Art, wie schwarze Frauenliteratur von weißen feministischen Theologinnen vor allem rezipiert wird: entweder „andernd" (von der englischen Neuschöpfung to *other*) oder einverleibend (192ff), selten jedoch als Gegenüber, dem zugehört, dessen Anfragen kritisch aufgenommen werden und als relevant für die Entwicklung und Veränderung der eigenen Perspektive erachtet werden. Hiervon leitet die Autorin überzeugend die Notwendigkeit ab, „Weißsein" als relevanten Bestandteil des eigenen Kontextes bewusst zu machen. So arbeitet sie Auffassungen über das Weißsein in verschiedenen historischen Facetten heraus und fragt, was Weißsein im Kontext der Moderne und Postmoderne bedeutet. Dabei wird deutlich, dass Weißsein eine wirksame politische Kategorie, ein historisch gewachsenes Herrschaftsinstrument mit Platzanweiserfunktion ist, das auf einem Begriff von „Rasse" aufbaut, „der in der Tat völlig hohl und gerade deshalb grenzenlos und absolut willkürlich auf Menschen applizierbar ist" (286). Für den notwendigen konstruktiven Dialog feministischer Theologinnen mit schwarzen Frauen und Frauen *of Color* sei es für weiße Frauen

unabdingbar, „zur Entlarvung der Norm des Weißseins beizutragen" (289) und zusammen mit womanistischen Theologinnen „eine andere Sprache über Weißsein zu erfinden, die von Verantwortung spricht, ohne Schuldgefühle zu kultivieren und die in widerständigem Handeln Gestalt annimmt" (296). Eske Wollrads Dissertation ist dazu ein grundlegender, theologisch, historisch und gesellschaftspolitisch reflektierter Beitrag aus weißer feministischer Perspektive und eine bleibende Herausforderung an weiße feministische Theologie.

Beate Wehn

Gerlinde Baumann, Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000. 261 Seiten. Br. DM 49,80.

Die Studie untersucht die Ehemetaphorik in den Prophetenbüchern und bezieht dabei die Fragestellungen feministischer Exegese ein. Der eingebürgerte Begriff „Ehemetaphorik" erweist sich aus mehreren Gründen als nicht zufriedenstellend. Denn die Spannung zwischen dem Ehebild im alttestamentlichen Kontext der Texte und dem heute gängigen Eheverständnis wird darin unterschlagen. So steht etwa auf „Ehebruch" (von Frauen) nach alttestamentlichen Bestimmungen die Todesstrafe; heute wird Ehebruch (von Männern und Frauen) als unmoralisches Tun angesehen, jedoch nicht strafrechtlich geahndet. Auch die Hierarchie zwischen Mann und Frau, deren einseitige Abhängigkeit von ihrem Mann und das Recht zur Züchtigung der Ehefrau – alles Aspekte des alttestamentlichen Eheverhältnisses – sind heute nicht mehr nachvollziehbar und werden als problematisch angesehen. Der Begriff „Ehemetaphorik" wirkt zudem verschleiernd. Denn in den prophetischen Texten geht es weniger um den liebenden Ehemann als vielmehr um die Bestrafung Israels bzw. Jerusalems durch Gott. Dabei wird dieses Handeln Gottes metaphorisch als männliche sexuelle Gewalt gegenüber weiblich symbolisierten Städten und Ländern beschrieben. Damit rückt nicht nur der Aspekt der männlichen Gewalt bzw. der für legitim gehaltenen Gewalttätigkeit in den Vordergrund, sondern kommt zusätzlich die Problematik dieses Gottesbildes in den Blick.

Damit die behandelten Texte nicht zur Legitimation heutigen gewalttätigen Handelns von Männern gegen Frauen verwendet werden, muss nach G. Baumann bei der Interpretation der Texte sorgfältig zwischen ihrem Ursprungskontext und unseren heutigen Denkweisen, zwischen dem „historischen" Sinn der Metapher, der aus dem damaligen Sprach- und Lebenskontext zu eruieren und heutiger Leserschaft zu erklären ist, und der heutigen Interpretation in unserem Kontext unterschieden werden. Wird diese Unterscheidung nicht gemacht, so ändert sich – wie Baumann feststellt – die Botschaft der Texte; im schlimmsten Fall geben sich dann die Frauen selbst die Schuld an erlittener Gewalt, wird Ehe als misslingende Beziehungsform gedeutet und sehen Männer sich als „gerechte Gewalttäter". Gott, der Ehemann in den Texten, wird ebenfalls zum gerechten Gewalttäter, der obendrein männliche Gewalthandlungen legitimiert (235–237).

„Ist die Metaphorik der sexuellen Gewalt tatsächlich untrennbar mit der prophetischen Ehemetaphorik verbun-

den?" (9), war die Ausgangsfrage am Anfang der Studie. Die von der Autorin in Nachfolge von P. Ricoeur gemachte Unterscheidung zwischen „Erklärung" und „Interpretation" von Texten ist hilfreich. Aber das Skandalöse eines solchen Gottesbildes bleibt bestehen und damit die Frage, wie heute mit diesem biblischen Gottesbild umgegangen werden kann. Für die Autorin gibt es hier keine Lösung, keine Abmilderung oder gar Neutralisierung durch andere, gegensätzliche Bilder, kein *happy end*: „Nur der permanente Anstoß ist eine angemessene Weise, mit einem anstößigen Gottesbild umzugehen" (239), schlussfolgert sie. Ein solcher Anstoß ist das Benennen von Gewalt, sei es in der heiligen Schrift oder im Leben.

Mit Gerlinde Baumanns Buch liegt erstmals eine Untersuchung vor, die alle Texte der prophetischen Ehemetaphorik in den Blick nimmt. Es bietet im ersten Teil einen Überblick über die bisherige Forschung, über das Wortfeld der prophetischen Ehemetaphorik und über verwandte alttestamentliche und altorientalische Vorstellungen. Im zweiten Teil folgen Textuntersuchungen zu den einzelnen Prophetenbüchern und ein Exkurs zu den Klageliedern, im dritten Teil fasst die Autorin ihre Ergebnisse zusammen. Das Buch, das sicher auch in der „Dekade zur Überwindung von Gewalt" entsprechende Beachtung finden wird, gibt Anstöße für weitere exegetische und systematisch-theologische Forschungen. Es ist aber auch ein Buch für Prediger/innen und Kirchenleiter/innen. Denn es konfrontiert (uns) mit einem Gottesbild, das „Liebe" und „Gewalt" in unerträglicher Weise miteinander verbindet. Es fordert (uns) dazu heraus, die Fallstricke einer unkritischen Weitergabe der Ehemetaphorik zu erkennen, um nicht selbst die Netze der Gewalt weiter auszulegen.

Angela Berlis

ZUM WELTGEBETSTAG

Helga Hiller, Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland. Deutsches Weltgebetstagskomitee, Stein bei Nürnberg 1999. 455 Seiten. Kt. DM 19,80.

„Dieses Buch erscheint mir wie eine Schatztruhe", schreibt die scheidende Generalsekretärin des Deutschen Komitees in ihrem Geleitwort (7). Wie recht sie hat! Zu den Schätzen gehören: die Geschichte der Weltgebetstagsbewegung von den ersten Anfängen ab 1800, international (im ersten Teil) und speziell auch in Deutschland ab 1927 (zweiter Teil). Sie wird knapp und anschaulich dargestellt, übersichtlich und mit Porträts, Gruppenfotos, Plakatentwürfen bebildert dargeboten.

Ein Schatz ist aber auch die Quellensammlung, die aus 162 Stücken besteht: lebendige Ausschnitte von Aufrufen, Briefwechseln, Berichten quer durch die Zeiten. Darunter befinden sich erstaunlich zeitgebundene Zeugnisse, wie das des Direktors des „American Board" in Boston von 1836, der sich Gedanken macht, unter welchen Bedingungen alleinstehende Frauen als Missionarinnen entsandt werden dürfen. Aber es finden sich auch einmalige historische Quellen zur Geschichte der Emanzipation bewusst biblisch und christlich motivierter Frauen um 1910, zwei Augenzeugenberichte von der Weltmissionskonferenz 1928 in Jerusalem usw. Das Quellenmaterial setzt sich

fort in der auszugsweisen Dokumentation der Weltgebetstagskampagnen ab 1929. Dazu kommt die Auflistung der jährlichen Themen von 1920 an und ein achtseitiges Literaturverzeichnis mit englischen und deutschen Titeln.

Es handelt sich also um ein Arbeitsbuch und zugleich um eine authentische Selbstdarstellung der Bewegung. Damit wird ein bisher wenig beachtetes Kapitel der Ökumenegeschichte aufgearbeitet. Deutlich ist die ursprünglich sehr enge Verbindung zur evangelischen Weltmission. Die direkte Vorgeschichte des Weltgebetstages beginnt in den Frauenинitiativen und Werken für Äußere Mission. Seine Geburtsstunde schlägt im Zusammenhang mit der Weltmissionskonferenz 1928 in Jerusalem, an der 52 Frauendelegierte aus allen Kontinenten beteiligt sind. 70 Jahre „WGT" schreiben danach ihre eigene ökumenische Geschichte: die eines Aufbruchs femininer Dynamik und lautloser Effektivität, die einer Bewegung solidarischer Schwesterlichkeit, angeleitet von beeindruckenden internationalen Persönlichkeiten und zugleich mit kraftvollen Wurzeln vor Ort – eine wundervolle ökumenische Erfolgsgeschichte.

In Deutschland breitet sich der WGT zunächst bei methodistischen Frauen aus. Erst ab 1949 findet er eine breite Basis in ganz Deutschland. 1960 schreibt der WGT in Deutschland „Geschichte, weil erstmals ein Teil der Kollekte für ein ‚ökumenisches' Projekt bestimmt wird"(203). Es beginnt das Engagement für Frauenprojekte in aller Welt. Die Geschichte der Weltgebetstagsbewegung geht nach 1960 dynamisch weiter, wo das Buch leider aufhört. Es wäre zu wünschen, dass die schreibbegabte Verfasserin die bekanntlich ebenso spannende jüngste Geschichte fortsetzt und das Bild der Bewegung aktualisiert.

Paul Löffler

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Burkhard Weber, Ijob in Lateinamerika. Deutung und Bewältigung von Leid in der Theologie der Befreiung. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1999. 386 Seiten. Kt. DM 62,–.

Das Buch hält, was es verspricht: im Zentrum steht der leidende Mensch in Lateinamerika. Und weiter: es geht darum, wie die latein-amerikanische Befreiungstheologie auf den Aufschrei des Leidenden reagiert – sowohl in theologischen Modellen als auch im praktisch-theologischen Umgang mit der Wirklichkeit des Leidens.

Im einführenden Teil seiner Arbeit, den „Hermeneutischen Annäherungen", fallen besonders zwei Dinge ins Auge: zum einen liefert Weber einen eigenen systematisierten Überblick über die Vielfalt der Befreiungstheologie bis heute und bestimmt ihre einheitstiftende Mitte durch das Anliegen kontextueller Theologie und der Option für die Armen. Zum anderen baut er hier die gesamte Arbeit auf ein tragendes Fundament – „eine verstehende und kritische Hermeneutik des Fremden" (13).

Die Stärke von Webers Veröffentlichung liegt bereits in ihrem methodischen Vorgehen, denn hier zeigt sich, dass nicht ein distanzierter europäischer Theologe über etwas schreibt, sondern dass Weber inspiriert von der Befreiungstheologie und zugleich hermeneutisch reflektiert *innerhalb* ihrer Methodik schreibt:

Weber setzt in dem Hauptteil des Buches bei der alltäglichen Realität des Leidens ein (Teil II). In drei Leidbiographien schildert er empathisch und plastisch zugleich die Alltäglichkeit von Hunger, Armut und Gewalt. Die Leser werden so hineingeführt in die Elendsviertel Lateinamerikas und zu den Menschen in ihren Überlebenskämpfen. Dringlicher kann kaum die Anfrage des Leidenden an jegliche Theologie formuliert werden.

Auf die biographischen Kapitel (Kap.1., 3., 5.) folgen jeweils theologische Antworten der Befreiungstheologen (Kap. 2., 4., 6.). Weber konzentriert sich hierbei auf Gustavo Gutiérrez, Carlos Mesters und Afredinho Kunz, die er jeweils systematisch klar darstellt, deren inhärente Entwicklung er aufspürt und in verschiedenen Modellen darstellt. Seine Kritik und Weiterführung der Ansätze ist treffend und konstruktiv, da sie getragen ist von der Sympathie und dem tiefen Verständnis für das Anliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie.

Gerade weil dies so ist, wäre es jedoch interessant gewesen, wenn Weber auf die Leidbiographien, die jeweils das Leben einer Frau darstellen, auch eine weibliche Theologin in ihrem Ansatz dargestellt hätte. Sein eigener Hinweis auf Elsa Tamez wäre sicherlich ein lohnenswerter und vielleicht noch einmal differierender Ansatz der lateinamerikanischen Theologie gewesen!

Im letzten Teil (Teil III) seiner Arbeit fasst Weber seine Ergebnisse systematisierend zusammen, indem er die theologischen Deutungen und die pastoralen Lösungsansätze darstellt und schließlich an den Ort gelangt, an dem sich diese Konzepte verwirklichen: in der Kirche als „Leidbewältigungsgemeinschaft" (365). So erschließt sich am Ende des Buches auch der Untertitel, der die *Bewältigung* des Leides beinhaltet: die Befreiungstheologien bieten nicht beruhigende Antworten auf die Frage des Leidens, noch sind sie imstande die Ursachen von Armut und Elend zu beheben, aber: „wenn die Leidenden mit ihrem Leiden nicht allein gelassen werden, sondern in eine heilende Gemeinschaft integriert sind, die sie bei der Bewältigung des Leids unterstützt, ist viel erreicht." (367) Diese gläubige Gemeinschaft, die sich durch die vier Aspekte Teilen, Lernen, Lindern und Feiern auszeichnet, kann den leidenden Menschen bei sich aufnehmen: Ijob in Lateinamerika.

Insgesamt eine sehr lohnende Lektüre: die Leser werden mit dem Aufschrei der leidenden Menschen in Lateinamerika konfrontiert und zu einer fundierten und kontextualisierten Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie geführt. So kann die Theologie der Befreiung – gerade auch in ihren aktuellen Entwürfen – eine wertvolle Bereicherung für die europäische Theologie werden!

Iris Kessner

Ivone Gebara, Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren. Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien 2000. 224 Seiten. Kt. DM 39,80

Dieses eindrucksvolle Buch in Kürze darzustellen, ist kein leichtes Unterfangen, denn es lebt von der Schönheit der Sprache Ivone Gebaras und der Vielfalt der Erfahrungen, die sie zum Ausgangspunkt ihres theologischen Denkens macht. Ihr gelingt es, Leben zur Sprache zu bringen – in seinem Reichtum, seiner Zerbrechlichkeit und seinen

dunklen Seiten – das hinter theologischen Entwürfen vielfach zurücktritt, wenn es um „das Böse" geht, um Schuld und Sünde. Sie entwickelt Grundzüge einer Theologie, die von einer tiefen Liebe zum Leben getragen ist und sich ohne große Worte den gegenwärtigen Problemen der Armut, des Leidens und der Zerstörung stellt.

Die brasilianische Theologin Ivone Gebara versucht, die Besonderheiten des Bösen, wie Frauen es erfahren, zu erfassen und zu verstehen. Sie stützt ihre Ausführungen auf Erlebnisberichte, auf Erfahrung von Frauen in Armut, von unterdrückten Frauen, von jenen, die am häufigsten schweigen. Ihr Alltag ist der Kampf um das Leben heute, der sich aus Arbeitssuche, Versorgung der Familie, Waschen der Kinder, der Wäsche, aus Gesten der Liebe und der Suche nach einem Lebenssinn zusammensetzt. Sie rückt das Leben von Frauen in den Mittelpunkt theologischer Reflexion, deren Geschichte die anonyme Geschichte des täglichen Widerstands ist. Sie zeigt, dass Frauen auch Verantwortung für verschiedene Formen des Bösen tragen, in Situationen, in denen sie zu Täterinnen werden, sich in ihrer Opferrolle gefallen und in ihrem (beschränkten) Machtbereich Strukturen des Bösen reproduzieren.

Was ist das Böse, wie Frauen es erfahren?

Das Buch bietet keine abstrakte Definition, sondern Lebensgeschichten, in denen es Gestalt gewinnt, ambivalent und vielschichtig, aber für die jeweilige Frau lebensbestimmend. Vielfach ist es der materielle Mangel, der Machtlosigkeit und Wertlosigkeit hervorruft und damit zum Bösen wird. Frauen erfahren das Böse aufgrund ihres sozialen Geschlechts als Machtlosigkeit, als Mangel an Wissen und Gerechtigkeit und vor allem schwarze Frauen als Abwertung aufgrund der Hautfarbe. Sie tragen die Last, Ernährerinnen ihrer Familien zu sein. In vielen Fällen werde diese kulturelle Verantwortung zu einem Bösen, welches sie daran hindere, sich weiter zu entfalten. Es existiere als „diffuses Etwas", als existentielles Schuldgefühl. Ivone Gebara beschreibt das Böse als eine schmerzliche Erfahrung, die das ganze Leben durchzieht. Ziel müsse es sein, eine inklusive anthropologische Phänomenologie zu entwickeln, die die Umwelt aber auch die Körper als Orte, die vom Bösen und vom Guten beeinflusst werden, bedenkt, eine Art der Glaubensvermittlung, die den zwiespältigen und umfassenden Charakter des Lebens betont.

Neben dem Bösen gebe es aber auch Erfahrungen von Auferstehung im Alltag. „Das Heil steht nicht außerhalb des Gewebes des Lebens, sondern vermischt sich mitten im Leben" (158). Sie beschreibt es als dynamischen Prozess, als zerbrechliche und flüchtige Gabe. „Ein Heil, das ein für allemal jede Verzweiflung fernhält, gibt es nicht. Wir reden von dem Heil, aber es gibt immer nur einzelne ‚Heilserfahrungen', die in unserer Geschichte aufeinander folgen" (161). Für die meisten Menschen sei die Frage des Heils konkret und auf die Gegenwart bezogen, die mit Mangel zusammenhänge, einem aktuellen Leiden. Hier bedürfe es einer Ethik, die vom Innern des Menschen ausgeht, vom Körper, den Möglichkeiten der Zärtlichkeit und der Solidarität, von alltäglichen Fragen.

Ihre Beschreibung der Gegenwärtigkeit des Bösen und dessen Unterbrechungen durch Erfahrungen der Aufer-

stehung führt Ivone Gebara zu einer pluralen Gottesvorstellung, die sie „Zoe-Diversität Gottes" nennt. „Die ‚Zoe-Diversität Gottes' meint in erster Linie das Leben mit seinem außerordentlichen Reichtum, das sich in der Komplexität eines lebendigen Geheimnisses entfaltet. Dieses Lebensgeheimnis ist nicht außerhalb von uns selber – wir sind vielmehr in ihm, in ihm leben wir und entwickeln wir uns. Dieses Geheimnis lebt in uns und übersteigt uns zugleich" (213). Dieser Ausblick ihres Buches auf eine neue Rede von Gott bildet vielleicht die größte Herausforderung an unsere akademisch geprägte westliche Theologie, die aus Angst vor einem Pantheismus die Gegenwart Gottes in der Natur, in der Schönheit der Schöpfung, wenig Beachtung geschenkt. Ivone Gebara zeigt, dass das Transzendente, die göttliche Kraft, in der Liebe zum Leben, zum eigenen Körper, zu anderen Menschen und der natürlichen Umwelt wirksam wird. Sie ist es, die den zarten Keim der Hoffnung nährt und der Allgegenwärtigkeit des Bösen Grenzen setzen kann.

Ich wünsche unserer gegenwärtigen theologischen Diskussion, dass sie sich von diesem mutigen Buch bereichern lässt.

Claudia Janssen

ENGEL

Dieter Heidtmann, Die Engel: Grenzgestalten Gottes. Über Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. 230 Seiten. Kt. DM 58,–.

Totgesagte leben länger. Das gilt auch für die Engel, denen noch Rudolf Bultmann ein Lebensrecht allenfalls als Musterbeispiele für sein Entmythologisierungsprogramm – und damit als zu Verabschiedende – zugestanden hatte. Gegenwärtig sind die Engel freilich wieder in mancherlei Gestalt präsent. Vf. unternimmt es in seinem Buch – einer bei Jürgen Moltmann gearbeiteten Dissertation –, den gegenwärtigen „Engel-Boom" auf den Begriff zu bringen, sodann die theologischen Debatten des 20. Jahrhunderts über Angelologie darzustellen und abschließend in einem biblisch-theologischen und systematischen Gedankengang den Stellenwert und die mögliche Gestalt einer Angelologie zu umreißen.

Einleitend führt Vf. durch manche Segmente der gegenwärtigen Kultur und zeigt die erstaunliche Präsenz der Engel, die sich insbesondere auf gänzlich weltlichen Darstellungen (Werbung!) und in der bildenden Kunst nachweisen lässt. Auf der Rückseite der Säkularisierung haben sie sich vielfältige Lebensräume erobert (47) und sei es nur, um die entzauberte Welt durch Konsumwünsche wieder ein wenig zu verzaubern (13 u. ö.). Manche dieser Darstellungen und Wertungen sind leider holzschnittartig geraten: So muss man es doch als Eintrag eines kontroverstheologischen Themas betrachten, wenn Vf. der „esoterischen" Rede von den Engeln nach knappster Darstellung bescheinigt, lediglich der Stabilisierung und selbsterlösenden Tendenzen zu dienen (18. Ähnliches wäre über die Exegese von Wim Wenders und Peter Handkes Film „Himmel über Berlin", 24–27, zu sagen). Eine theologische Wahrnehmung von Kultur und Mentalitäten ist bitter nötig, und dass sie hier versucht wird, ist verdienstvoll: Freilich müsste eine solche Hermeneutik kon-

textsensibler vorgehen, als es hier geschah. Auch fehlt ein Blick auf frömmigkeitliche Strömungen der Gegenwart, etwa die des umstrittenen Engelwerks.

Im nächsten Teil des Buches werden klassische und gegenwärtige theologische Positionen referiert und teilweise diskutiert. Breiten Raum nehmen nach einer Behandlung Erik Petersons – die wiederum recht kontextlos geschieht – Karl Barths Äußerungen zum Thema ein: Vf. diskutiert hier nicht nur den einschlägigen § 51 aus KD III/3, sondern zeigt anhand einer Vorlesung von 1924/25 auch interessante Entwicklungslinien von Barths früher Theologie her auf. Anhand dieser Darstellung gewinnt er theologische Kriterien für die weiteren Diskussionen und auch für seine eigene Position. Leitend bleibt dabei die Frage, ob die Rede von den Engeln für Theologie und Glaube überhaupt notwendig ist (115 u.ö.). Ferner kommen in Summarien katholische und evangelische Theologen zu Wort, die sich zur Angelologie geäußert haben.

Im nächsten Hauptteil bietet Vf. ein sehr schönes Beispiel für biblische Theologie: In knappen, aber sehr gut informierten Referaten wird eine gesamtbiblische Schau der Rede von Engeln und ihren Seitenmetaphern (Dämonen, Mächte, Gewalten u.a.) geboten. Die Orientierung an den systematisch-theologisch entwickelten Leitvorstellungen ist überall zu spüren – doch werden diese beständig vom Bibeltext her befragt: Die Interferenz der beiden Perspektiven ist konstruktiv. Diese Darstellung (147–193) könnte Beispielcharakter gewinnen.

Im knappen systematischen Schlussabschnitt entfaltet Vf. seine biblisch-theologische Leitthese, dass die Engel wesentlich durch ihre „funktionelle Einbindung in das Heilsgeschehen" (193) bestimmt sind und jede darüber hinausgehende Spekulation über ihr Sein vermieden werden muss (einleuchtend in diesem Zusammenhang die Kritik am systematischen Ort der Barthschen Angelologie, 200). Engel markieren den schöpferischen Grenzbereich zwischen der Welt der Menschen und der Welt Gottes und sie sind „Ausdruck der Fülle der Präsenz Gottes in seiner Schöpfung" (198). Vf. lotet ferner die möglichen Funktionen der Engel für die verschiedenen dogmatischen Loci aus. Dabei kommt er zu einer solchen Fülle von Möglichkeiten, dass sich die Rückfrage nahe legt, wie sich diese Fülle mit der von ihm konsistent vertretenen Nichtnotwendigkeit der Rede von den Engeln vereinbaren lässt: Spielt die Fülle der Möglichkeiten nicht doch zur Notwendigkeit zurück? Das wäre überdies zu vermitteln mit der beiherspielenden These, die Engel seien Mytheme, die notwendigerweise entmythologisiert werden müssten (204, vgl. 101–105). Bei einer Entmythologisierung mit Bultmannschen Mitteln bliebe nämlich, wie bekannt ist, schlicht nichts von ihnen übrig.

Es wäre reizvoll, die Andeutungen über mögliche Effekte der christlichen Rede von den Engeln für die gesamtgesellschaftliche Relevanz der christlichen Botschaft (205–208) aufzugreifen. Hierzu freilich bedarf es, und das führt zum ersten Teil zurück, einer subtilen theologischen Hermeneutik der Kultur, über die wir offensichtlich noch nicht verfügen.

Martin Hailer

Die Mitwirkenden

Pfarrerin Dr. Angela Berlis, A. van Nieuwenaarlaan 3 a, NL-6824 AM Arnhem / Professor Emmanuel Clapsis, Hellenic College, 50 Goddard Avenue, Brookline M.A. 02146, USA / Rev. Dr. Kai M. Funkschmidt; Churches Together in Britain and Ireland, 35-41 Lower Marsh; London SE1 7SA / Prof. Dr. Erich Geldbach, Breite Hille 44, 44782 Bochum / Dr. Christine Globig, Klosterallee 74, 20144 Hamburg / Dr. Martin Hailer, Erbprinz-Franz-Josef-Str. 13, 93053 Regensburg / Prof. Dr. Anton Houtepen, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht / Dr. Claudia Janssen, Barfüßertor 19, D-35037 Marburg / Iris Keßner, Gaisbergstraße 54, 69115 Heidelberg / Prof.Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Brunnenpfad 37, 68259 Mannheim / Dr. Paul Löffler, Plädoyer für eine ökumenische Zukunft, Büchener Weg 18 a, 21481 Lauenburg / Prof. Dr. Martin Stöhr, Fröbelstraße 10, 61118 Bad Vilbel / Hanna Strack, Kuckucksallee 9, 19065 Pinnow / Beate Wehn, Feerenstrasse 3, 34121 Kassel.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Peter Neuner / München) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Arnhem; Hermann Goltz / Halle; Margot Käßmann / Hannover; Walter Klaiber / Frankfurt a.M.; Rolf Koppe / Hannover; Grigorios Larentzakis / Graz; Christine Lienemann-Perrin / Basel; Johanna Linz / Hannover; 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 / Heidelberg; 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.

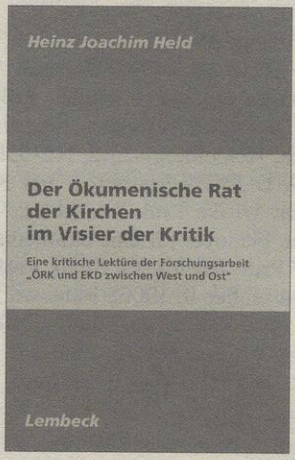
Verlag: Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 5970988, Fax (069) 5975742. e-mail: verlag@lembeck.de

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: 1.1.2001)

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

NEU BEI LEMBECK



Heinz Joachim Held

Der Ökumenische Rat der Kirchen im Visier der Kritik

Eine kritische Lektüre der Forschungsarbeit „ÖRK und EKD zwischen West und Ost" von Armin Boyens

327 Seiten, kt.,
DM 39,80/öS 291,–/sFr 38,30
ISBN 3-87476-370-6

Schon in den Jahren des Kalten Krieges ist der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) in die Kritik geraten. Man warf ihm politisch einseitige Stellungnahmen vor – Menschenrechtsverletzungen im Osten schienen selten oder nie zur Sprache zu kommen, im südlichen Afrika und in Lateinamerika dagegen häufig und mit schneidender Eindeutigkeit.

In dem großen Sammelwerk „Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung", erschienen 1999, unternimmt es der Mitautor Armin Boyens anhand seiner Archivstudien eine Entwicklung nachzuzeichnen, die den ÖRK insbesondere seit den sechziger Jahren zunehmend in den Bann des Sozialismus und unter den Einfluss der politischen Interessen der Sowjetunion geraten ließ und die ihn infolgedessen gegenüber den dortigen Menschenrechtsverletzungen unsensibel und stumm machte.

Die kritische Lektüre seiner Darstellung durch Heinz Joachim Held erweist, dass sie auf einer selektiven und wenig sorgfältigen Auswertung der von ihm herangezogenen Quellen beruht, dass es ihr an Fairness und Einfühlungsvermögen gegenüber den kritisierten Personen und Entwicklungen mangelt und dass sie den Erweis für die Hauptthese nicht zu erbringen vermag, der ÖRK habe sich im Grunde der Beeinflussung seiner Personalentscheidungen, seiner Menschenrechtspolitik und seines allgemeinen theologischen Denkens durch die östlichen Geheimdienste gebeugt. Held belegt seine umfangreiche Gegen-Argumentation auch anhand von vielen Texten und Tonbandmitschnitten, die sonst wenig greifbar sind.

Verlag Otto Lembeck · Gärtnerweg 16 · 60322 Frankfurt am Main
Telefon (0 69) 5 97 09 88 · Fax (0 69) 5 97 57 42 · eMail Verlag@Lembeck.de

Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

vielleicht ist es Ihnen gleich aufgefallen: der Dokumententeil ist in diesem Heft ziemlich umfangreich ausgefallen – eine Folge davon, dass sich in der letzten Zeit einiges ereignet hat im Hinblick auf die ökumenischen Beziehungen der orthodoxen Kirchen.

Im August letzten Jahres hat die Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche ein Dokument verabschiedet, in dem zum ersten Mal offizielle richtungweisende Aussagen für die ökumenische Arbeit von orthodoxer Seite festgehalten wurden. Ende Januar/Anfang Februar diesen Jahres hat die auf Beschluss der letzten Vollversammlung des ÖRK eingesetzte „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK" auf der Sitzung des Zentralausschusses einen „Zwischenbericht" über ihre bisherige Arbeit vorgelegt. Und schließlich sollte nicht vergessen werden, dass in diesem Jahr die Armenisch-Apostolische Kirche ihr 1700-jähriges Jubiläum feiert. All dies ist Grund genug, dieses Heft dem Thema „Orthodoxie und Ökumene" zu widmen.

Konstantin Scouteris und *Mary Tanner,* beide Mitglieder in der „Sonderkommission", geben jeweils aus orthodoxer bzw. anglikanischer Sicht einen Bericht über die bisherige Arbeit dieser Kommission. *Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi,* eine griechisch-orthodoxe feministische Theologin hat es übernommen, gewissermaßen exemplarisch eines der heiklen Themen im Dialog zwischen Orthodoxie und Nicht-Orthodoxen aufzunehmen und einen neuen Ansatz zu präsentieren, der zutiefst in der orthodoxen Theologie wurzelt. Der katholische Theologe *Johannes Oeldemann* bietet eine Analyse des russisch-orthodoxen Dokumentes „Grundlegende Prinzi-

pien der Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen" und der armenische Theologe *Hacik Rafi Gazer* bietet einen Hintergrundbericht über die Armenisch-Apostolische Kirche und ihre jüngste Geschichte.

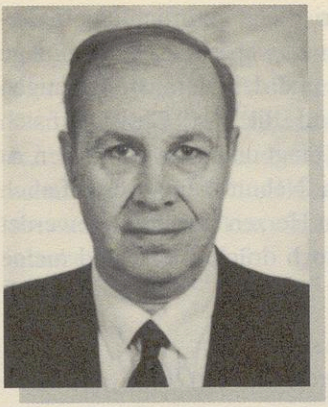
Unter „Dokumente und Berichte" finden Sie Hintergrunddokumente und ergänzende Berichte zu den Hauptartikeln. Der „Zwischenbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen" und das Dokument der russisch-orthodoxen Bischofssynode „Grundlegende Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen", versehen mit einem Kommentar aus evangelischer Sicht von *Christof Gestrich*, werden ergänzt durch einen interessanten Lagebericht zur Ökumene in St. Petersburg von *Marina Schischowa,* aus dem zum einen die Schwierigkeiten, mit denen die Ökumene in Russland zu kämpfen hat, andererseits aber auch die Aufbruchstimmung in St. Petersburg deutlich wird. Die orientalisch-orthodoxen Kirchen kommen in den Blick durch einen Bericht von *Thomas Prieto* Peral über die syrisch-orthodoxen Christen in der Türkei und einen Bericht von *Hermann Goltz* über die Weltkonferenz Armenien 2000, der ein Licht auf die heutigen deutsch-türkisch-armenischen Beziehungen wirft. Konkrete Überlegungen zum Brückenschlag zwischen Ost und West stellen die Berichte von *Britta Schmitt* über eine Tagung der Ev. Akademie Iserlohn und von *Gerhard Linn* über das ökumenische Jugendaustauschprojekt BRIDGE vor.

Aus aktuellem Anlass finden Sie außerdem einen Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK sowie die Botschaft des Zentralausschusses zur „Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt".

Der Rezensionsteil versucht, das Schwerpunktthema zu ergänzen durch die Vorstellung zahlreicher Bücher, die in der letzten Zeit dazu erschienen sind.

Wir hoffen, damit zum besseren Verständnis der Orthodoxie und zur Fortführung des Dialogs mit ihr beizutragen.

Im Namen des Schriftleitungsteams grüßt Sie
Dagmar Heller



Hat der Ökumenische Rat der Kirchen eine Zukunft?

Der Ursprung des ÖRK und die „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK"

(Bemerkungen aus orthodoxer Sicht)

VON KONSTANTIN SCOUTERIS*

1. Eine neue Situation

Es ist allgemein bekannt, dass der Ökumenische Rat der Kirchen in den letzten Jahren eine entscheidende Phase seiner Geschichte erlebt hat. Angesichts neuer Probleme und Herausforderungen ist er sicher an einem Wendepunkt angelangt. Verlust an Vertrauen, Enttäuschungen, Unsicherheit und zu einem großen Teil Angst vor den Veränderungen, die unsere moderne Welt kennzeichnen, ebenso wie neue Formen des Fremdenhasses haben das ökumenische Selbstvertrauen radikal erschüttert. Haben die Mitgliedskirchen des ÖRK Mittel und Möglichkeiten, um sich diesen Herausforderungen zu stellen? Wir können diese Frage von einem radikaleren Standpunkt betrachten: Gibt es generell eine Zukunft für den Ökumenischen Rat und die ökumenische Bewegung? Das sind nicht einfach rhetorische Fragen, sondern sie weisen auf die dringende Notwendigkeit hin, uns selbst gegenüber kritisch zu sein, unsere ökumenische Geschichte zu untersuchen und über unsere christliche Berufung innerhalb des ökumenischen Spektrums nachzudenken. Wir müssen offen zugeben: Unser Hauptproblem ist doch, dass wir unter einer Mentalität der Selbstgenügsamkeit leiden. Nicht nur ignorieren wir uns gegenseitig, sondern wir haben auch ein unscharfes Bild davon, was unsere Absichten und Ziele sind. In der letztlichen Analyse scheint es, dass wir keine klare Vision davon haben, was ökumenisches Engagement bedeutet. Trotz unserer Schwächen und

* Dr. Dr. Konstantin Scouteris: Professor für Dogmengeschichte, Symbolik und Ökumenische Theologie an der theologischen Fakultät der Universität Athen und Lehrer an der theologischen Schule der Universität Balamand.

Unwissenheit ist es jedoch sicher, dass die christliche Verpflichtung in dieser Welt von uns verlangt, uns dessen bewusst zu werden, dass die einzige Möglichkeit, die Hindernisse zu überwinden und den Herausforderungen unserer Zeit zu begegnen, die ist, „das Joch" und „die Last" Christi auf sich zu nehmen: „Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht" (Mt 11,28–30).

2. Ein Blick zurück in die Vergangenheit des ÖRK

Wenn wir von der Vergangenheit reden, geht es nicht darum, Fakten oder historische Etappen aufzulisten, sondern vielmehr das Ethos und die Vision zu betonen, die dem Ökumenischen Rat im Laufe der Geschichte seine besondere Prägung und Charakter verliehen haben. Als der ÖRK im Jahr 1948 ins Leben gerufen wurde, übernahmen seine Gründer den Begriff „Gemeinschaft" (fellowship), um das neu geschaffene Gremium zu bestimmen. Der Rat wurde als „eine Gemeinschaft von Kirchen" bezeichnet, „die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen". Das Wesen des ÖRK als eine Gemeinschaft von Kirchen, sein Ziel und seine Basis wurden mehrmals und bei verschiedenen Anlässen bestätigt. Viele, die sich der ökumenischen Verpflichtung verschrieben haben, widmeten der Klärung der Frage, was der Rat war und was er nicht war, große Aufmerksamkeit. Aus den Dokumenten, die in den ersten Jahren des Bestehens des Ökumenischen Rates erarbeitet wurden, geht deutlich hervor, dass der ÖRK nie als eine autonome kirchliche Einrichtung mit einem eigenen Glaubensbekenntnis als Grundlage verstanden wurde. Viel eher wurde er als ein Gremium und eine Gemeinschaft betrachtet, in der die Kirchen einander kennen lernen. Innerhalb dieser Gemeinschaft verpflichteten sich die Mitgliedskirchen, sich gemeinsam darum zu bemühen, Erfahrungen miteinander auszutauschen, gemeinsam ihre theologischen Übereinstimmungen und Unterschiede zu untersuchen und ein gemeinsames und authentisches Zeugnis von der Herrschaft Christi in der Welt abzulegen. Der Rat, „ein Ereignis ohne Präzedenzfall in der Geschichte der Kirche"[1], wurde als Mittel und Weg betrachtet, die Zusammenarbeit der Kirchen auf verschiedenen Gebieten zu ermöglichen und ihnen in ihrem Wunsch nach sichtbarer Einheit zur Seite zu stehen. Mehr als alles andere war es die Verpflich-

tung des Rates, den Kirchen auf ihrem Weg zur Einheit hin zu dienen. Dieses Ziel wird bei vielen Gelegenheiten deutlich betont. Hier möchte ich auf die Erklärung der Vollversammlung in Nairobi hinweisen, wo erklärt wurde, dass der ÖRK dazu berufen ist, die Kirchen zum Ziel der sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft zu rufen, die im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus zum Ausdruck kommt, und auf jene Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.

3. Die Bedeutung der theologischen Arbeit

Nach orthodoxem Verständnis sollte das höchste Ziel jeglichen ernsthaften ökumenischen Versuches die Einheit „in dem einen Glauben und in der einen eucharistischen Gemeinschaft" sein. Dies setzt allerdings verantwortlichen theologischen Dialog und gemeinsame theologische Arbeit voraus. Wenn wir von gemeinsamer theologischer Arbeit sprechen, dann sprechen wir sowohl von der Arbeit, die innerhalb des Rates auf seine eigene Initiative und unter Beteiligung verschiedener Personen aus verschiedenen Kirchen stattfindet als auch die Arbeit, die außerhalb des Rates, aber durch seine Vermittlung getan wird. Als Beispiel für den erstgenannten Fall kann man die Arbeit verschiedener internationaler Konsultationen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nennen, die in den Konvergenztext zu „Taufe, Eucharistie und Amt" mündeten sowie das Studienprojekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des Apostolischen Glaubens heute", ein Versuch, zu einem tieferen Verständnis und einer Auslegung des apostolischen Glaubens zu kommen, wie er im Nizänischen Glaubensbekenntnis (von 325 und 381) zum Ausdruck kommt. Im zweiten Fall kann man die Vermittlung des ÖRK nennen, die die fruchtbaren theologischen Gespräche zwischen den orthodoxen und den orientalisch-orthodoxen Kirchen möglich machten. Hier muss betont werden, dass es im Laufe der Geschichte des Ökumenischen Rates immer offensichtlicher wurde, dass die Kirchen, um eine vollkommenere gegenseitige Gemeinschaft zu erreichen, ihre unterschiedlichen Überzeugungen einander ehrlich gegenüberstellen müssen. Ebenso stehen sie in der geistlichen Verantwortung, den einen apostolischen Glauben auf eine neue Art und Weise zu bekennen. Die Erklärung der Vollversammlung von Vancouver ist sehr bezeichnend: die Kirchen werden aufgerufen, sich durch ein gemeinsames Verständnis des apostolischen Glaubens miteinander verbinden zu lassen

und in der Lage zu sein, diese Botschaft gemeinsam so zu bekennen, dass sie verständlich, versöhnend und befreiend ist.[2]

4. Christen im Osten und Westen

Wenn wir vom Ökumenischen Rat der Kirchen reden, müssen wir uns immer vor Augen halten, dass er im Grunde zwei Traditionen in sich trägt, die, trotz allem Unterschied im Wesen und in den theologischen und geschichtlich-kulturellen Visionen, eine ganze Reihe von Grundelementen gemeinsam haben, durch die sie im Innern eins sind. Östliche und westliche Christen teilen, trotz ihrer ganz unterschiedlichen Entwicklungen, ein gemeinsames christliches Erbe. Diese einzigartige theologische und geschichtliche Wirklichkeit kann die Quelle für eine geistliche Kraft sein, die eine Herausforderung für die Herrschaft des Materialismus in unserer heutigen Welt darstellt. Viele Gläubige beider Familien sind überzeugt, es sei unsere dringliche Pflicht, uns dessen bewusst zu werden, dass unsere christliche Verpflichtung von uns verlangt, gegenüber Gott, gegenüber unserer Kirche und gegenüber unserer Berufung zusammenzuarbeiten, ehrlich zu sein.

In den letzten Jahren gab es im ÖRK Entwicklungen, die die Orthodoxen beunruhigten. Die theologische Arbeit und das Suchen nach Gemeinschaft und Einheit wurde auf den zweiten Platz gedrängt, wenn nicht gar vergessen oder als eine Utopie betrachtet. Es zeigte sich, dass sich der Rat mehr für Tagesprobleme interessierte und sich mit gesellschaftlichen und politischen Fragen befasste. Dies ist nicht negativ, solange es aus theologischer Forschung resultiert und auf der christlichen Tradition und im Glauben gründet. Das Problem kam aber da auf, wo der ÖRK häufig wie eine deutlich menschlich orientierte, ihrer christlichen Herkunft entfremdete Organisation funktionierte. Diesem Problem wurde vielleicht Vorschub geleistet durch die Tatsache, dass in den letzten zwei Jahrzehnten viele kleine Kirchen – man könnte sagen, Kirchen an der Peripherie – dem Rat eingegliedert wurden. In vielen Fällen hatten diese Kirchen entweder keine theologische Grundlage oder – noch schlimmer – Tendenzen zu einer vergleichenden Theologie. Die Orthodoxen hatten tatsächlich sehr oft, wenn sie mit diesen Kirchen Kontakt hatten, den Eindruck, dass sie eine vollkommen andere Sprache sprachen und vor allem, dass die Grundlage des gemeinsamen Glaubens verloren gegangen war.

So fanden sich die Orthodoxen immer mehr in einem Rat von Kirchen, der mehr oder weniger ein Rat und noch weniger ein Rat von Kirchen war. Manche sagten, es handle sich um einen Rat von Kirchen und Nicht-Kirchen. Die Beschäftigung mit theologischen Fragen und mit Fragen des gemeinsamen Glaubens und der Einheit beschränkten sich auf die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die den Rat als ganzen mehr oder weniger beeinflussen konnte. Natürlich war die Arbeit der Kommission oft wichtig, blieb aber marginal und unentwickelt. Wenn man die arithmetische Unterlegenheit der Orthodoxen noch hinzu nimmt, dann versteht man die Schwierigkeit, vor die sich die Orthodoxen im Laufe der Zeit gestellt sahen. Mit den 25 Prozent, die den orthodoxen Kirchen zugestanden wurden, ist klar, dass sie ihre Meinungen nicht fruchtbar einbringen konnten. Daher fühlten sich die Orthodoxen durch die Organisation, der sie vertrauten, bei deren Gründung sie eine führende Rolle gespielt hatten und um die sie gekämpft hatten, in die Stellung von Fremden gedrängt.

5. Die „Sonderkommission" und ihr Auftrag

Der Beschluss der Vollversammlung in Harare (Simbabwe 1998), eine „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK" einzusetzen, die zu gleichen Teilen aus Vertretern der orthodoxen Kirchen und der anderen Mitgliedskirchen des ÖRK besteht, wurde von den orthodoxen Mitgliedskirchen des ÖRK begrüßt. Diese Entscheidung wurde als ein Schritt von großer Bedeutung erachtet, war es doch zum ersten Mal in der Geschichte des Rates, dass ein Ausschuss „mit gleicher Beteiligung der orthodoxen und der anderen Mitgliedskirchen im ÖRK" eingerichtet wurde. „Nie zuvor in seiner fünfzigjährigen Geschichte hat der ÖRK die orthodoxen Mitgliedskirchen so ernst genommen wie mit dieser Entscheidung."[3]

Die „Sonderkommission" erhielt den Auftrag, „... das gesamte Spektrum von Anliegen im Blick auf die orthodoxe Beteiligung im ÖRK zu untersuchen und zu analysieren" und dem Zentralausschuss „Vorschläge zu den notwendigen Veränderungen in Struktur, Stil und Ethos des Rates" zu unterbreiten. Hier sollte erwähnt werden, dass die Orthodoxen auf einer Tagung in Thessaloniki, Griechenland (Mai 1998), ihre Anliegen zum Ausdruck gebracht hatten bzw. genauer ihre Unzufriedenheit im Blick auf den mangelnden Fortschritt in der theologischen ökumenischen Diskussion sowie ihre Auffassung, dass die gegenwärtige Struktur des ÖRK eine sinn-

volle Mitarbeit der orthodoxen Kirchen zunehmend schwieriger und für manche sogar unmöglich macht.

Auf ihrer ersten Tagung in Morges, Schweiz (6.-8. Dezember 1999), identifizierte die Sonderkommission vier Problembereiche, die besondere Aufmerksamkeit erfordern, und ernannte vier Unterausschüsse, um jede dieser Fragen zu untersuchen und Berichte für die nächste Plenarsitzung der Kommission in Kairo zu erarbeiten. Die vier Problembereiche sind:

1. Die Organisationsstruktur des ÖRK
2. Stil und Ethos des gemeinsamen Lebens im ÖRK
3. Theologische Konvergenzen und Differenzen zwischen den orthodoxen und anderen im ÖRK vertretenen Traditionen
4. Bestehende Modelle und neue Vorschläge für einen strukturellen Rahmen für den ÖRK, der eine sinnvolle Mitarbeit der orthodoxen Kirchen ermöglicht.

Die vier Unterausschüsse führten ihre Arbeit gewissenhaft durch. Ihre Bemühungen wurde durch die Vorlage konkreter Papiere von orthodoxen und nicht-orthodoxen Mitgliedern der Kommission unterstützt. Sie legten dann ihre Schlussfolgerungen und Empfehlungen der zweiten Plenarsitzung in Kairo vor. Dort wurde von vielen betont, dass zwischen der Arbeit und den Entscheidungen der Unterausschüsse eine Beziehung besteht. Die Kommission war erfreut, dass in den Berichten der Unterausschüsse eine bemerkenswerte Konvergenz zu erkennen ist, die es ihr ermöglichte, ihre Arbeit im Blick auf fünf Fragenbereiche fortzusetzen:

1. Fragen im Blick auf die Mitgliedschaft
2. Überprüfung der Prozesse zur Entscheidungsfindung
3. Gottesdienst/gemeinsames Gebet
4. Ekklesiologische Fragen
5. Entwicklung ökumenischer Methoden, um soziale und ethische Fragen zu behandeln.

Parallel zu diesen wichtigen Fragen war die Kommission der Meinung, dass es absolut dringlich sei, die entscheidende Frage anzusprechen: „Auf welche Art von Rat muss die ökumenische Bewegung in der Zukunft hinarbeiten?“ Starke Betonung wurde darauf gelegt, dass „mehr als 50 Jahre des Beieinanderseins ....nicht einfach verloren gehen (sollten), sondern in die Vorschläge zur Zukunft der ökumenischen Bewegung mit eingebracht werden. In all diesen Jahren der gemeinsamen Reise zur Einheit der Christen hin haben die Kirchen viel gelernt und sich gegenseitig viel gegeben. Die Würdigung dieser Gemeinschaft beinhaltet die Absicht, zusammenzu-

bleiben und intensiver an der Erfüllung der gemeinsamen Berufung zu arbeiten."[4]

6. Auf dem Weg vorwärts – wie man Fehler der Vergangenheit meidet und sich gemeinsam für die Verkündigung Christi, des Herrn der Welt, einsetzt

Wie bereits erwähnt, befinden wir uns an einem wichtigen Wendepunkt in der Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die Antwort auf die Probleme und die Heilung der Schwächen, die wir alle wahrnehmen, hängen von unserer Einstellung und Bereitschaft ab, die Probleme zu benennen und Entscheidungen zu treffen, die mit unserem christlichen Gewissen übereinstimmen. Im ÖRK gibt es grundsätzlich zwei christliche Traditionen: die östliche und die westliche. Jede ist notwendig für die andere, und jede bereichert mit ihrer Theorie und ihrer Praxis das gemeinsame Bemühen und das gemeinsame Zeugnis in der Welt. Dies schafft ein Dilemma, das einen klaren Entscheid und eine klare Antwort fordert. Es gibt keinen Platz für Diplomatie oder Zwischenlösungen. Wir leben in einer Zeit, in der die Welt kein Nebeneinanderherleben und keine Heuchelei duldet. Die Frage ist einfach: Können wir uns als Christen miteinander austauschen und eine neue und ehrliche gemeinsame Grundlage für unsere Mitarbeit finden, damit unser Zeugnis in der heutigen Welt Ergebnisse zeitigen kann? Können wir auf eine Zusammenarbeit zugehen und auf eine gemeinsame „martyria" (Bezeugung, Anm. d. Red.) der Botschaft Christi in unserer Welt von heute? Ich glaube, unser gemeinsamer Glaube an das Evangelium Christi erlaubt es uns, optimistisch zu sein.

Es ist noch zu früh, konkrete Schlüsse aus den Verhandlungen der Sonderkommission zu ziehen. Ohne jeden Zweifel besteht aber die aufrichtige Absicht und der gute Wille, ernsthaft zu arbeiten. Die Kommission versteckt ihre Probleme nicht. Im Gegenteil, sie behandelt die Fragen in einem Geist gegenseitigen Verständnisses und der Zusammenarbeit. Der Geist des Antagonismus, der in früheren Überlegungen des Rates so offen zutage trat, hat sich spürbar verringert. Zum großen Teil wurde er ersetzt durch das Bemühen, Lösungen gemeinsam zu finden und einen Rat von Kirchen aufzubauen, der sich auf die apostolischen Ansprüche stützt und über den Sinn der christlichen Verantwortung heute nachdenkt.

Eine große Anzahl von Christen heute ist von dem tiefen Bewusstsein beseelt, vor einer neuen historischen Wirklichkeit zu stehen. In dieser neuen Welt sind wir verpflichtet, die Absichten des Heiligen Geistes zu

entdecken, um unserer Berufung als Christen würdig zu sein. Es ist deutlich, dass wir eine neue Form für die ökumenischen Bemühungen suchen. Diese Notwendigkeit wird uns auferlegt durch die Krise, die heute in der Welt vorherrscht, und durch die Schwächung der ökumenischen Vision. Für die Sonderkommission ist es offensichtlich, dass wir eine ökumenische Zusammenarbeit suchen, die sich auf die evangelischen Wahrheiten gründet und die frei ist von vorgegebenen Absichten, sozialen Kompromissen oder Antagonismen. Die neue ökumenische Bemühung sieht in der Tat einen erneuerten Rat von Kirchen vor, dessen Existenz in der Notwendigkeit gründet, dass alle Mitgliedskirchen „bekräftigen (müssen), dass sie sich der Basis des ÖRK mit ihren christologischen und trinitarischen Aussagen verpflichtet fühlen"[5]. Das neue ökumenische Bemühen muss sich auf die Lehre der Heiligen Schrift und die authentische Erfahrung der Kirche gründen, wie sie in der Tradition bewahrt wird. Nur auf dieser Grundlage können wir wirklich der Welt eng verbunden sein und ihre Ängste und Hoffnungen teilen, ohne durch ihre Unvollkommenheiten und Schwächen vom Weg abgelenkt zu werden. Für die Arbeit der neuen ökumenischen Bemühung ist es nötig, von der Vergangenheit, vom Leben und Wirken Jesu Christi her Einsichten zu erhalten. Parallel hierzu ist es notwendig, dass die Arbeit auf die Zukunft ausgerichtet ist und sich an ihr orientiert, dem Kommen des glorreichen Herrn. Die Zusammenarbeit aller Christen in unserer kritischen Zeit wird das Kommen des Reiches vorbereiten, da Gott selbst durch die rechtschaffenen Taten seines Volkes wirkt.

Übersetzung aus dem Englischen:
Renate Sbeghen und Dagmar Heller

ANMERKUNGEN

1 W.A. Visser 't Hooft, The First Assembly of the World Council of Churches. Man's Dirorder and Gods Design, Vol. 5, London 1949, 28. Zitiert in T. Sartory, The Ecumenical Movement and the Unity of the Church, Oxford 1963, 25.
2 S. W. Müller-Römheld (Hg.), Bericht aus Vancouver 1983, Frankfurt am Main 1983, S. 71.
3 The Goals and the Agenda of the Meeting of the Special Commission. Vortrag von Dr. Konrad Raiser auf der Eröffnungssitzung der Sonderkommission.
4 Zwischenbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, s. in diesem Heft, S. 203.
5 Ebd.

Die Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen

Rückblick auf die Halbzeit aus nicht-orthodoxer Sicht

VON MARY TANNER *

Hintergrund

Die Achte Vollversammlung in Harare, Zimbabwe (1998), hatte die Einberufung einer Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen gefordert. Den Hintergrund für diesen Beschluss der Vollversammlung bildete die von den orthodoxen Kirchen geäußerte Besorgnis über „bestimmte Entwicklungen in einigen protestantischen Mitgliedskirchen des Rates, die sich in den Debatten des ÖRK niederschlagen, Mangel an Fortschritt in der ökumenischen theologischen Diskussion und die Wahrnehmung, dass die gegenwärtige Struktur des ÖRK eine sinnvolle orthodoxe Mitarbeit zunehmend schwieriger und beinahe unmöglich macht". Zum Zeitpunkt der Vollversammlung in Harare waren die orthodoxen Kirchen von Bulgarien und von Georgien bereits aus dem Rat ausgetreten, und andere äußerten zunehmende Bedenken hinsichtlich ihrer Mitgliedschaft.

Der Auftrag der Sonderkommission ist in erster Linie, „das gesamte Spektrum von Anliegen im Blick auf die Mitwirkung der Orthodoxen im ÖRK zu untersuchen und zu analysieren" und für den ÖRK-Zentralausschuss „Vorschläge zu den notwendigen Veränderungen in Struktur, Stil und Ethos des Rates auszuarbeiten".[1] Die Kommission setzt sich aus einer gleichen Anzahl von Vertretern und Vertreterinnen der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen einerseits sowie der anderen Mitglieds-

---

* Dr. Mary Tanner: bis 1998 Generalsekretärin des Rates für Christliche Einheit der Kirche von England, 1991–1998 Vorsitzende der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK.

kirchen andererseits zusammen. Ko-Vorsitzende sind Metropolit Chrysostomos von Ephesus (Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel) und Bischof Rolf Koppe (Evangelische Kirche in Deutschland). An einigen Sitzungen nahmen auch Beobachter aus der bulgarischen und der georgischen Kirche teil.

Die Sonderkommission hat bereits die erste Hälfte ihres Auftrags hinter sich; sie soll dem Zentralausschuss im November 2002 einen endgültigen Bericht vorlegen.

Aus den bisherigen Diskussionen geht klar und deutlich hervor, dass die Bedenken der Orthodoxen oft auch von anderen Kirchen geteilt werden. Es geht nicht um deren Tagesordnung auf der einen und unsere Tagesordnung auf der anderen Seite. Auch ist deutlich, dass unter den orthodoxen Kirchen wie unter den anderen Mitgliedskirchen zu einigen Fragen ein breites Spektrum von Perspektiven und Ansätzen vorhanden ist. Obwohl die, die als „protestantisch" oder „nicht-orthodox" beschrieben werden, ein weites Spektrum von Kirchen im Westen vertreten, kann die Sonderkommission ohne die Beteiligung der römisch-katholischen Kirche kaum als eine Begegnung des Westens mit dem Osten verstanden werden. Die bis jetzt abgehaltenen Tagungen waren von aufmerksamem Zuhören gekennzeichnet, und alle waren bemüht, einander bei der Formulierung der Fragen zu helfen und die gegebene Antwort zu verstehen. Wie scharf die Fragen auch sein mögen, es gibt keinen Zweifel an der „affektiven Gemeinschaft", die das Ergebnis einer fünfzigjährigen gemeinsamen Beteiligung an der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen ist.

Eine Grundsatzfrage

Im Laufe der Diskussionen ist eine grundsätzliche Frage immer wieder aufgetaucht: Welche Art von Instrument auf internationaler Ebene würde der ökumenischen Bewegung im neuen Jahrtausend am besten dienen? Wichtige Überlegungen zu dieser Frage fanden im Prozess des Nachdenkens über ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Vision des ÖRK statt, die in einer Neuverpflichtung der Mitgliedskirchen zum ÖRK und einigen Änderungen in der Verfassung auf der Vollversammlung in Harare resultierten. Dennoch gibt es welche, die der Meinung sind, dass man sich der grundsätzlichen Frage nie wirklich gestellt habe und dass sie noch nicht beantwortet sei. Wie ein Mitglied der Kommission sich ausdrückte: „Wir sind in einer gewissen institutionellen Logik festgefahren

und müssen immer noch die Frage stellen, welche Art Rat wir für die Zukunft im Blick haben."

Eng mit dieser Frage verbunden ist die, wie in Zukunft ein besonderes Gremium eine umfassendere christliche Gemeinschaft zusammenbringen kann, die auch die römisch-katholische Kirche, die Pfingstkirchen und neue religiöse Gruppen einschließt. Die Diskussion über Fragen des Glaubens, des Lebens und des Zeugnisses behält etwas Unwirkliches, wenn weder die größte christliche Kirche noch die am schnellsten wachsenden christlichen Gruppen mit am ökumenischen Tisch sitzen. Dies empfinden besonders diejenigen, die an die weitere Gemeinschaft gewöhnt sind, wie sie inzwischen in lokalen und regionalen Kirchenräten erfahren wird. Manche fragen sich, wie es kommt, dass die römisch-katholische Kirche und einige andere Nichtmitgliedskirchen sich voll an der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung beteiligen können und sich dabei anscheinend wohl fühlen, während sie sich immer noch nicht in der Lage sehen, Mitglied des ÖRK selbst zu werden. Die Themen, die in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung behandelt werden, sind immerhin heikle Fragen in Bezug auf die Lehre, Ekklesiologie, Anthropologie und Ethik. Welche Art Gemeinschaft würde die Mitarbeit dieser anderen Kirchen in Zukunft ermöglichen? Im Rahmen des Prozesses „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates" wurde die Frage eines Forums, das eine breiter angelegte Gruppe zusammenbringen könnte, als ein zusätzliches Gremium vorgeschlagen, das von Zeit zu Zeit vom ÖRK einberufen werden sollte. Nicht alle Kirchen waren von diesem Vorschlag überzeugt noch von dem alternativen Vorschlag eines Zweikammer-Modells, wie er von Metropolit Kirill von Smolensk vorgetragen wurde.[2] Aber diese Vorschläge haben den Vorzug, eine umfassendere Versammlung einzuberufen, die die christliche Präsenz in der Welt von heute angemessener vertreten würde. Ein noch wagemutigerer Vorschlag wäre, den ÖRK selbst zu einer breiter angelegten und loseren Form eines „ökumenischen Raumes" oder „Habitat" auszuweiten, wo die Kirchen Vertrauen aufbauen, ihr Verständnis von der Welt prüfen, ihre Begegnungen miteinander vertiefen, Netzwerke des gegenseitigen Eintretens füreinander und diakonischer Dienste aufbauen und einander ihre materiellen Ressourcen zur Verfügung stellen könnten. Innerhalb dieser loseren Form von Beziehungen könnten die bilateralen und kleineren multilateralen Gruppen eine Vielfalt entwickeln, wie man die sichtbare Einheit, die Gott uns einlädt, miteinander in dieser Welt zu leben,

verstehen kann und gemeinsame Schritte auf diesem Weg unternehmen. Im Rahmen des neuen „ökumenischen Raumes" gäbe es Platz, die Ergebnisse der bilateralen Dialoge zu überprüfen, und über die sich verändernde Gestalt der kirchlichen Landkarte auf dem Laufenden zu bleiben.

Sicher würde jedoch etwas verloren gehen, wenn ein solcher Strukturwandel sich nur auf das soziale und politische Handeln konzentrieren würde und dadurch die Arbeit des repräsentativsten Gremiums, das zu interreligiösen Fragen, zu Fragen der Gemeinschaft von Frauen und Männern, Evangelium und Kultur, oder Fragen zu Glauben und Kirchenverfassung Stellung nimmt, mindern würde. Auf jedem dieser Gebiete hat der ÖRK wichtige Beiträge geleistet, die wiederum einen Einfluss auf die Entwicklung und Orientierung der bilateralen Beziehungen hatten. Sie bilden einen überspannenden Kontext zur Überprüfung der Arbeit der bilateralen Gespräche.

Die Frage, welche Art von Instrument der ökumenischen Bewegung im neuen Jahrtausend am besten dienen kann, muss auf jeden Fall weiter verfolgt werden. Es müssen radikale Fragen gestellt werden. Dies ist jedoch nicht die Aufgabe der Sonderkommission selbst, sondern deren Aufgabe ist vielmehr, sich mit den unmittelbaren Fragen zu befassen, die mit dem Leben des Rates zu tun haben, wie er augenblicklich strukturiert ist, und Vorschläge zu machen, welche Veränderungen als Antwort auf die orthodoxen Anliegen vorgenommen werden könnten. Die Sonderkommission hat bereits fünf Problembereiche festgestellt.

Mitgliedschaft

Eine erste Frage lautet, wie Mitgliedschaft in einer immer größer werdenden Gemeinschaft zu bestimmen ist. In einem Rat, der nun über 340 Mitgliedskirchen hat, zählen die Orthodoxen etwa 25 Mitgliedskirchen. Sie haben 25 Prozent der Sitze in den leitenden Gremien, was kaum ihrer numerischen Größe in der Weltchristenheit Rechnung trägt. Das heißt, dass die orthodoxe Stimme auf Vollversammlungen wie in leitenden Gremien des Rates eine Minderheit darstellt. Wie kann die Mitgliedschaft in Zukunft so gestaltet werden, dass diese Unausgewogenheit ausgeglichen wird? Ist es möglich, eine gerechtere Art und Weise der Mitgliedschaft zu finden, in Form von Kirchenfamilien oder regionalen Gruppierungen, oder auf eine andere Weise, an die man bisher noch nicht gedacht hat? Wie sollte sich das Verhältnis zwischen Mitgliedschaft im Rat und Vertretung in den

leitenden Gremien des ÖRK gestalten? Könnte man ein System finden, das den orthodoxen Kirchen eine angemessenere Vertretung in den leitenden Gremien zusichert, während man die Mitgliedschaft des Rates so belässt wie zum gegenwärtigen Zeitpunkt? Und sollte es jeder Kirche freigestellt sein zu bestimmen, wer ihre Vertreter in den Leitungsgremien sein sollen?

Die durch die Ungleichheit in der Vertretung in den Leitungsgremien und Arbeitsausschüssen hervorgerufene Auswirkung auf die Gestaltung von Tagesordnungen und auf die sich daraus ergebenden Berichte könnte durch die Einsetzung eines „Begleitausschusses" verbessert werden. Ein „Begleitausschuss" oder eine weiter bestehende Sonderkommission, die sich aus jeweils 50 Prozent Vertretern der orthodoxen und der anderen Mitgliedskirchen zusammensetzt, könnte die Aufgabe haben, die Arbeit des Rates zu überprüfen, um sicherzustellen, dass die Anliegen der orthodoxen Kirchen, und in der Tat aller Kirchen, in fairer Weise vertreten werden und dass die Tagesordnungen der Vollversammlungen und Sitzungen des Zentralausschusses die Anliegen aller berücksichtigen. Für diejenigen, die weiterhin meinen, dass ihre Belange nicht angemessen vertreten werden, mag sich die Frage stellen, ob die Kategorie eines „Beobachterstatus" neu definiert werden sollte, um denen, die glauben, eine volle Mitgliedschaft nicht länger beibehalten zu können, die Möglichkeit zu geben, die Gemeinschaft in enger Verbindung zu begleiten. Ein weiterer Aspekt der Mitgliedschaft betrifft den Prozess, wie und durch wen neue Mitgliedschaftsanträge behandelt werden. Die Orthodoxen brachten die Befürchtung zum Ausdruck, dass die trinitarische Basis für die Mitgliedschaft nicht ausreichend beachtet wird. Außerdem sollten alle Mitgliedskirchen aufgefordert werden, ihren trinitarischen Glauben erneut zu bekräftigen und jegliches gemeinsame Beten sollte explizit trinitarischen Charakter tragen. Für all diese Probleme gilt, dass es einfacher ist, Fragen zu stellen, als akzeptable Wege für deren Beantwortung zu finden.

Methoden und Arbeitsstile

Eng verbunden mit der Frage der Mitgliedschaft sind die Fragen nach Stil, Ethos und Arbeitsmethoden in der Gemeinschaft des ÖRK. Es ist allgemein anerkannt, dass verschiedene Lebens- und Arbeitsaspekte der Gemeinschaft der Kirchen unterschiedliche Arbeitsstile und -methoden erfordern. Es gibt bestimmte Dinge im Blick auf Organisation und Struktur, wo Entscheidungen getroffen werden müssen und das Mittel der

Abstimmung für die alltägliche Arbeit des Gremiums angemessen sein mag. Jedoch könnte es sein, dass dies seltener der Fall ist, als wir denken. Die meiste gemeinsame Arbeit der Kirchen ist wahrscheinlich besser zu leisten durch Konsensbildung. Das gilt besonders für lehrmäßige, ekklesiologische, soziale und ethische Fragen. Konsensbildung ist ein langwieriger Prozess und macht das ständige Gespräch mit den Mitgliedskirchen erforderlich. Das bedeutet zu akzeptieren, dass zu ein und derselben Zeit weniger Fragen auf der Tagesordnung behandelt werden können. Konsensbildung erfordert aufmerksames Zuhören, verständliches Formulieren der zur Debatte stehenden Frage, klare Berichterstattung und ständige Revision. Konsensbildung darf nicht übereilt werden. Es muss Raum geschaffen werden für Minderheitsvoten, und es müssen gemeinsame Erklärungen formuliert werden, mit denen sich alle um den Tisch herum Sitzenden identifizieren können. Konsensbildung braucht exakte Vorlagen der zu behandelnden Frage zu jeder Zeit. Das bedeutet nicht Einstimmigkeit. Auf einen Konsens hinzuarbeiten heißt, neue Modelle und Regeln für die Arbeit zu entwickeln und einen „ökumenischen Raum" zu schaffen, in dem alle respektiert werden. Für die Sonderkommission war bei ihren eigenen Überlegungen auf diesem Gebiet hilfreich, über einige Formen der Konsensbildung nachzudenken, wie sie in regionalen Kirchenräten ausprobiert worden waren, die sich schon mit ähnlichen Fragen auseinander zu setzen hatten. Falls der ÖRK in diesem Bereich einen Fortschritt machen würde, könnte dies ein Modell für andere sein, einschließlich einiger Kirchen, die auch mit verschiedenen Modellen und Formen der Entscheidungsfindung zu kämpfen haben. Falls man dem Konsensmodell folgen sollte, werden klare Verfahrensrichtlinien sowie Richtlinien für die Prozesse der Wahrnehmung, der Antwort und der offenen Rezeption erforderlich. Konsensbildung erfordert auch Begabung und Weisheit im Moderieren von Tagungen. Nur wenige waren der Meinung, man dürfe bestimmte Fragen nicht vor die Gemeinschaft bringen. Aber fast alle sind sich einig, dass wir es bis jetzt nicht leicht fanden, Strukturen oder Verfahrensweisen zu schaffen, die es allen ermöglichen, zu spüren, dass ihre Perspektiven im dynamischen Leben einer Gemeinschaft des Nachdenkens gehört werden.

Soziale und ethische Fragen

Der Wunsch nach neuen Modellen der Untersuchung und Artikulierung ist ganz besonders mit der Notwendigkeit verbunden, auf gegenwärtige

ethische und soziale Fragen zu antworten. In jeder Generation gibt es neue Fragen und Probleme, die eine christliche Antwort erfordern. Verschiedene Kirchen haben unterschiedliche Modelle entwickelt, wie sie, indem sie im Licht von Erfahrung und Vernunft in Schrift und Tradition Orientierung suchen, systematisch über die ethischen Seiten des Lebens nachdenken. Den Grundlagen Schrift, Tradition und Erfahrung wird dabei unterschiedliches Gewicht beigemessen. Fragen, die für eine Kirche in einem besonderen kulturellen Kontext dringlich sein mögen, sind für andere Kirchen in anderen kulturellen Kontexten nicht dringlich. Eine Kirche kann in ihrem eigenen Zeugnis vor Ort kompromittiert werden, wenn sie zu einer Frage, die aus einem völlig verschiedenen Kontext stammt, Stellung nimmt. In der ökumenischen Gemeinschaft brauchen wir jeweils die Weisheit der anderen, wenn wir neue Fragen ansprechen. Neue Strukturen und Prozesse sind erforderlich, die weder die Möglichkeit einer offenen Debatte verhindern noch Kirchen durch offensichtlichen Druck, Stellung zu nehmen, kompromittieren. Ob die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Kirchen tatsächlich eine Form des Sich-Zurückhaltens im Hinblick auf einschneidende Veränderungen nach sich zieht, während die Gemeinschaft herausfindet, was die eigentliche christliche Antwort – oder Antworten – auf eine Frage sein könnte, ist eine Frage, die man bis jetzt noch kaum zu stellen wagte. Im Moment ist es dringlich, Wege zu finden, wie man Fragen ansprechen kann, die nachweisbar in der Schrift und der Tradition der Kirche verwurzelt sind und die den Perspektiven der verschiedenen kulturellen und kirchlichen Kontexte Rechnung tragen. Viel Arbeit ist auf diesem Gebiet bereits u.a. auch von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem Ökumenischen Rat und der römisch-katholischen Kirche geleistet worden, sowie in den Studien „Die ökumenische Diskussion über Moralfragen" (1995) und vor kurzem in dem Dokument von Glauben und Kirchenverfassung „Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen".[3] Eine Aufgabe für die Sonderkommission könnte es in den nächsten zwei Jahren sein, die Reflexionen dieser Gruppen in konkrete Richtlinien für den Umgang mit neuen und potentiell trennenden Fragen im Rahmen der bestehenden Struktur des ÖRK zu übersetzen.

Gemeinsames Beten

Außer diesen strukturellen Fragen hat die Sonderkommission auch die Frage des gemeinsamen Gottesdienstes als Thema für weitere Arbeit iden-

tifiziert. Die orthodoxen Mitglieder der Sonderkommission haben Besorgnis über das gemeinsame Beten geäußert. Die Frage des Gebets trifft jeden von uns in unserem tiefsten Inneren, an der Wurzel unseres Denkens, Glaubens und Fühlens. Hier sind wir in unserem ökumenischen Leben am meisten verwundbar, da wir aus der Sicherheit des vertrauten heiligen Bodens in andere Formen der Spiritualität geführt werden, die von anderen Traditionen angeboten werden oder in Formen und Modelle, die in der ökumenischen Gemeinschaft selbst entstanden sind. Es kann eine wunderbar bereichernde Erfahrung sein, wenn man auf unbekannte Sprache, Symbole und Bilder trifft, die unsere Gotteserfahrung und die Erfahrung mit göttlichen Dingen, die von uns eine neue Antwort fordern, erweitert. Aber es kann auch eine zutiefst beunruhigende Erfahrung sein, wenn wir über die Grenzen der bereichernden Vielfalt – wie wir sie verstehen – hinausgeführt werden. Die bisherige Diskussion hat bestätigt, dass die Erfahrung gemeinsamen Gottesdienstes über Jahre hinaus unser gemeinsames Leben auf einer Ebene gestärkt hat, die tiefer geht als Worte es beschreiben können, auf einer Ebene, auf der wir einander im Leben und in der Liebe Gottes treffen, wenn wir zu Gott durch Christus in der Macht des Heiligen Geistes beten, der unter uns wirkt und uns miteinander verbindet. Hier haben wir entdeckt, dass wir bereits gemeinsam haben, was manche als „einen Grad an Gemeinschaft" oder „eine tiefe Einheit" beschreiben. Für andere ist dies der wichtigste Aspekt ihrer ökumenischen Erfahrung, eine Quelle der Stärkung, um auf dem Weg weiterzugehen. Aber es gibt auch solche – sowohl Orthodoxe wie andere – für die der gemeinsame Gottesdienst manchmal in eine Richtung geführt hat, die ihren Glauben kompromittiert und die Grundlagen ihres Glaubens zu leugnen scheint. *Lex orandi – lex credendi* ist ein wichtiges Prinzip, an dem festzuhalten ist, wenn wir einander respektieren lernen.

Die Sonderkommission sieht die Notwendigkeit zu untersuchen, was wir eigentlich unter „gemeinsamem Gottesdienst" verstehen und welche Formen und Äußerungen im Gottesdienst die Gemeinschaft aufbauen. In ihren bisherigen Diskussionen betonte die Kommission die Bedeutung der Erfahrung und der Bereicherung durch den Reichtum der jeweils anderen Traditionen, Traditionen, die im gesamten Leben einer authentischen christlichen Gemeinde vorhanden sind. Sie schlug auch vor, dass es hilfreich wäre, allen die Bedeutung der orthodoxen Kanones zum Gottesdienst zu erklären, die manchmal Ursache für Missverständnisse sind. Es handelt sich um kanonische Vorschriften, die den Orthodoxen das „Gebet mit Ket-

zern" untersagen. Diese gehören jedoch in eine Situation, die von derjenigen in der heutigen ökumenischen Gemeinschaft sehr verschieden ist. Es gibt keine formelle konziliare orthodoxe Entscheidung über den häretischen Status anderer Mitgliedskirchen im ÖRK. Vielmehr übernehmen einige Orthodoxe den Ansatz der „Oikonomia",[4] während andere eine strikte Auslegung dieser kanonischen Schriften anwenden.

Nach der Definition des Zweiten Vatikanischen Konzils ist gemeinsamer Gottesdienst „die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung". Nicht in der Lage zu sein, gemeinsam zu beten hieße, der Gemeinschaft ein „sehr wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu bitten" zu versagen. In *Ut Unum Sint* sagt der Bischof von Rom: „Der Vorrang auf dem ökumenischen Weg zur Einheit gebührt sicherlich dem *gemeinsamen Gebet,* der Verbundenheit all derer im Gebet, die sich um Christus selbst zusammenschließen."[5]

Theologische Arbeit und sichtbare Einheit

Immer wieder wurde die Sonderkommission aufgefordert, die orthodoxe Wahrnehmung zu berücksichtigen, dass theologische Arbeit auf der Tagesordnung des ÖRK nicht länger eine Priorität darstellt: allgemein mangelt es an Aufmerksamkeit gegenüber der theologischen Arbeit zugunsten sozialer und politischer Fragen. Dieses Anliegen hat viele Aspekte. Erstens meinen die Orthodoxen, dass das Herangehen an Fragen oft nicht deutlich oder explizit auf einem Verständnis der Schrift und der Tradition der Kirche beruht. Zweitens impliziert die ekklesiologische Haltung, die in der Arbeit zutage kommt, die unter der Schirmherrschaft des ÖRK stattfindet, einen Hang zu bestimmten ekklesiologischen Positionen, die nicht mit denen der Orthodoxen übereinstimmen. Eine Ekklesiologie der „Zweig-Theorie"[6] scheint dominant zu sein. Für eine bestimmte Ekklesiologie einzutreten, widerspricht der Position der Toronto-Erklärung (1950), wo klar gesagt wird, der ÖRK „kann und darf sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen" und wenn „eine Kirche Mitglied des ÖRK ist, bedeutet das nicht, dass sie eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit annimmt".[7] Drittens haben sich die Orthodoxen der Suche nach der sichtbaren Einheit verpflichtet, – wie es in der Verfassung des ÖRK heißt, einer „...Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft..., die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet...".[8] Die Orthodoxen

sind der Ansicht, dass eine Reihe von Mitgliedskirchen des Rates glauben, dass sichtbare Einheit „eine Illusion, eine religiöse Utopie und daher nicht notwendig" sei. Während die Orthodoxen nachdrücklich betonen, dass die Einheit Vielfalt mit sich bringt, meinen sie allerdings, dass der Rat oft eine Vielfalt zu begrüßen scheint, die – so glauben sie – über die Grenzen legitimer Vielfalt hinausgeht.

In den Bereichen der Theologie und der Ekklesiologie müssen die Orthodoxen den anderen Mitgliedskirchen scharfe Fragen stellen. Gleichzeitig gibt es aber auch entscheidende Fragen, die man den Orthodoxen stellen muss. Die Orthodoxen würden wohl den anderen Mitgliedskirchen die drängende Frage stellen, ob sie noch immer der sichtbaren Einheit verpflichtet sind, so wie sie in der Verfassung des ÖRK beschrieben ist. Sie würden vielleicht auch dem Zentralausschuss und denjenigen, die Führungspositionen innehaben, die Frage stellen, ob die Arbeit des Rates in einer Verpflichtung zur sichtbaren Einheit gründet. Die Änderung, die auf der Vollversammlung in Harare in Artikel 3 der Verfassung vorgenommen wurde, um klarzustellen, dass es die Kirchen selbst sind, die die Verantwortung haben, einander zur sichtbaren Einheit aufzurufen, kann sicher nicht meinen, dass die sichtbare Einheit nicht mehr Kern der Aufgabe des ÖRK ist. Sie könnten auch fragen, wie die anderen Mitgliedskirchen die Zugehörigkeit zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche verstehen, aufrechterhalten und zum Ausdruck bringen. Alle diese Fragen werden gegenwärtig in dem Studienprozess von Glauben und Kirchenverfassung zum Wesen und zur Bestimmung der Kirche angesprochen.[9]

Während die Orthodoxen den anderen Mitgliedskirchen ihre Fragen stellen, werden gleichzeitig ihre Partner auch ihnen Fragen stellen. Ganz besonders stellt sich die Frage, ob es in der orthodoxen Ekklesiologie einen Raum für andere „Kirchen" gibt und wie die Grenzen dieses Raumes beschrieben werden können. Inwiefern sind die Orthodoxen selbst imstande, nicht nur hinter den negativen Aussagen der Toronto-Erklärung zu stehen, die beschreiben, was der ÖRK nicht ist: „er ist und darf niemals eine Über-Kirche werden", sondern auch hinter den positiven Aussagen. In der Toronto-Erklärung heißt es, „die Mitgliedskirchen erkennen an, dass die Mitgliedschaft in der Kirche Christi umfassender ist als die Mitgliedschaft in ihrer eigenen Kirche … die Mitgliedskirchen des ÖRK erkennen in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche an".[10] Wenn diese positiven Aussagen von den Orthodoxen erneut bekräftigt werden könnten – und

überhaupt von allen Kirchen –, dann könnte die Frage, was „der Charakter oder die Qualität" des Lebens ist, das in der Gemeinschaft erfahren wird, leichter beantwortet werden. Wir wären vielleicht in der Lage, vertrauensvoll überein zu kommen, dass wir tatsächlich „einen bereits existierenden Grad an Einheit" untereinander haben. Dieser Grad an Einheit ist die feste Grundlage für ein Leben des gemeinsamen Gebets und der Grund für unsere Hoffnung auf eine größere sichtbare Einheit, zu der uns Gott in dieser Welt beruft.

Die Orthodoxen leisten der ökumenischen Gemeinschaft sicherlich einen Dienst, indem sie diese nachdrücklichen Fragen laut werden lassen. In gewisser Weise ist die Arbeit der Sonderkommission eine notwendige Fortsetzung des Prozesses zum gemeinsamen Verständnis und zur gemeinsamen Vision des ÖRK, die einige andere Kirchen erhofft hatten. Vorschläge sind bereits gemacht worden im Blick auf Mitgliedschaft, Arbeitsstil, Konsensbildung und die Praxis des gemeinsamen Gebets, die, falls sie angenommen werden, die Gemeinschaft stärken könnten. Außerdem werden ekklesiologische Fragen dargelegt und formuliert. Es ist noch abzuwarten, wie diese Arbeit fortgesetzt wird und welche endgültigen Vorschläge dem Zentralausschuss im Jahre 2002 vorgelegt werden. Aber bis jetzt stehen die Zeichen gut, dass es die Absicht ist, die Gemeinschaft zu stärken und keinem der Mitglieder zu sagen: „wir brauchen euch nicht".

Übersetzung aus dem Englischen:
Renate Sbeghen und Dagmar Heller

ANMERKUNGEN

1 S. Gemeinsam auf dem Weg. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Harare 1998. Hg. von Klaus Wilkens, Frankfurt am Main 1999, 221.

2 Vgl. dazu: Metropolitan Kirill, A Possible Structure of the World Council of Churches: Proposals for Discussion, in: The Ecumenical Review 51/1999, 351–354.

3 Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik. Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung. Hg. von Dagmar Heller, Frankfurt am Main 1999.

4 Damit ist gemeint eine Aussetzung der strikten Anwendung von Regeln aus pastoralen Gründen (Anm. d. Red.).

5 Ut Unum Sint, par. 22.

[6] Damit ist die Auffassung gemeint, dass die verschiedenen kirchlichen Traditionen zu verstehen sind wie Zweige an ein und demselben Baum in dem Sinne, dass sich ein Stamm in verschiedene Arme verzweigt (Anm. d. Red.).

[7] Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche. Hg. von Hans-Ludwig Althaus, Göttingen 1962, 107.

[8] Die Verfassung des ÖRK ist abgedruckt in: Gemeinsam auf dem Weg..., 515–520, Zitat 515.

[9] Vgl. dazu als ersten Textentwurf: Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung. Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung. Hg. von Dagmar Heller, Frankfurt am Main 2000.

[10] Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche. Hg. von Hans-Ludwig Althaus, Göttingen 1962, 109.

Der Begriff der Tradition und die Frauenordination

Ein orthodoxer Ansatz

VON ELENI KASSELOURI-HATZIVASSILIADI*

Wann immer orthodoxe Theologen, insbesondere Frauen, über „Orthodoxie" reden sollen, befinden sie sich in einer sehr merkwürdigen und schwierigen Situation. Was ist das spezifische Merkmal der Orthodoxie in einer Zeit, in der schon das Attribut „orthodox" weit verbreitet eine mehr oder weniger negative Bedeutung hat? In westlichen theologischen Kreisen wird die orthodoxe Theologie mit einer Art von römischem Katholizismus ohne Papst oder mit einer Art von Protestantismus mit Bischofsamt gleichgesetzt. Für andere hat Orthodoxie heute die Bedeutung von Stagnation des kirchlichen Lebens, engem dogmatischem Konfessionalismus, von Unbeweglichkeit und mangelnder Bereitschaft, sich der modernen Situation anzupassen, im besten Falle ein „östliches" Phänomen gegenüber „der westlichen Mentalität" und vielleicht auch dem westlichen theologischen Denken.

In der Diskussion über das geistliche Amt von Frauen in der Kirche sind solche Vorstellungen, vor allem in der Ökumene, weit verbreitet. Die orthodoxe Kirche lehnt jede Möglichkeit einer Ordination von Frauen zum Priesteramt ab. Alle orthodoxen Theologen vertreten gemeinsam die Überzeugung, dass es unmöglich ist, das Problem der Frauenordination von der Gesamtheit der Tradition der Kirche zu trennen. Wieder einmal steht damit die Frage der Tradition mitten im Zentrum und konfrontiert uns mit wesentlichen Fragen. Was ist Tradition? Ist sie das lebendige Gedächtnis und Bewusstsein der Kirche, der wesentliche Bezugspunkt oder das Krite-

---

* Dr. Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi: giechisch-orthodoxe Theologin, Vize-Präsidentin der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen (ESWTR), Mitglied der Gesellschaft für ökumenische Studien und Inter-Orthodoxe Beziehungen.

rium, an dem wir die wesenhafte Ungebrochenheit des Lebens der Kirche und ihrer Identität auf ihrer Pilgerfahrt durch die Geschichte erkennen können? Oder ist sie ein Produkt bzw. eine Folge von Produkten der Geschichte, in deren Licht sie neu bewertet, beurteilt oder verworfen wird? Wie viel Gewicht müssen wir dem Schweigen der Tradition beimessen? Nachdem es in der Lehre Jesu Christi und der Apostel keinen besonderen Auftrag gibt, Frauen zum Priesteramt zu ordinieren, und nachdem die Kirche seit fast zweitausend Jahren von der Frauenordination Abstand genommen hat, stellt sich die Frage, ob wir zu Beginn des 21. Jahrhunderts das Recht haben, eine neue Initiative in dieser Sache zu ergreifen.

Darum ist es um der Sache willen dringend nötig, das Verständnis und die Vorstellung von Tradition, die hier kurz skizziert wurden, zu definieren. Um dies tun zu können, muss ein orthodoxer Theologe oder eine orthodoxe Theologin die theologischen Voraussetzungen darlegen, die seine oder ihre Interpretation von Tradition prägen.

Ich werde mich in diesem Artikel auf drei Punkte konzentrieren: a) das theologische Verständnis des Wesens und des Inhalts der Tradition; b) sowohl die Auffassung von Autorität innerhalb der Tradition wie die Autorität dieser Tradition selbst im Blick auf c) die Frage der Ordination von Frauen in der orthodoxen Kirche.

I. Tradition

Die Tradition war immer eines der faszinierendsten und umstrittensten Themen unter Theologen und ernsten Denkern der Kirche. Die grundlegende Frage: „Was ist Tradition?" hat zeitgenössische Theologen und Historiker ebenso beschäftigt wie Patristiker der Kirche und unzählige kirchliche Autoren zu Beginn des christlichen Zeitalters.[1]

Im Gesamtkontext der biblischen und orthodoxen patristischen Theologie wird Tradition gewöhnlich in einem umfassenden Sinne verstanden, der durch folgende Grundprinzipien gekennzeichnet ist:

I.1 Die trinitarische Basis

Tradition ist das Leben einer Person[2] – genauer gesagt, das Leben der ganzen Trinität – wie es durch Christus offenbart und vom Heiligen Geist bezeugt wird. Die orthodoxe Tradition, die im Wesentlichen biblisch ist, hat ihren Mittelpunkt in der trinitarischen Natur Gottes. Tradition beginnt

im Neuen Testament mit der Heiligen Dreieinigkeit und endet in der Heiligen Dreieinigkeit. Das Wesen der christlichen Tradition wird von Paulus so beschrieben: „...Gott (hat) euch als Erstlingsgabe dazu auserwählt..., *aufgrund der Heiligung durch den Geist* und aufgrund eures Glaubens an die Wahrheit, gerettet zu werden. Dazu hat er euch durch unser Evangelium berufen; ihr sollt nämlich die Herrlichkeit *Jesu Christi unseres Herrn* erlangen" (2 Thess 2,13-14). Ausgehend von diesem paulinischen Text (z. B. Eph 2, 13-14) und vielen anderen durchzieht die trinitarische Basis des Kerygmas vom Heil die ganze patristische Literatur, die Bekenntnisformulierungen und die liturgischen Gebete der Kirche.

Von dieser trinitarischen Basis sind auch noch andere Aspekte der Tradition der Kirche abgeleitet, z. B. die Lehre von Maria, der Gottesgebärerin oder Theotokos. Die Orthodoxen haben nie eine „Mariologie" entwickelt; doch ihre Lehre von der „ All-Heiligen Theotokos" hat eine weitreichende anthropologische Bedeutung.[3] Ganz Mensch wird Maria die Vertreterin der *ganzen Menschheit und der ganzen menschlichen Natur.* Durch das „mütterlich weibliche Element", das sie darstellt, empfindet der Gläubige nach Paul Evdokimov „eine starke Sehnsucht nach dem Himmelreich, lange bevor er oder sie dem Priester oder dem Bischof begegnet". Die „Kirche des Heiligen Geistes" ist trotz eines manchmal vorherrschenden Klerikalismus voll der weiblichen Gegenwart der Theotokos.[4]

Eine ähnliche Bedeutung hat die Anwendung der trinitarischen Theologie für die Struktur der Kirche, zumindest in der Theorie. Von ihrem Wesen her kann die Kirche nicht das weltliche Bild säkularer Organisationen widerspiegeln, das auf Macht und Herrschaft beruht, sondern das kenotische Bild der Heiligen Dreifaltigkeit, das sich auf Liebe und Gemeinschaft gründet.[5]

I.2 Pneumatologie

Es gibt drei zentrale und spezifische Merkmale der orthodoxen Pneumatologie: a) die Ablehnung der *filioque*-Theologie; b) die Bedeutung der *epiklesis,* d. h. der Anrufung des Heiligen Geistes in allen liturgischen Akten, vor allem in der eucharistischen Anaphora; und c) das Verständnis aller Ämter der Kirche aus dem Kontext der Gemeinschaft heraus.[6]

Das zweite Merkmal der orthodoxen Pneumatologie, *epiklesis,* hat eine ganz besondere Bedeutung im Leben der Kirche. In der orthodoxen Liturgie, insbesondere in allen Sakramenten (die von den Orthodoxen Mysterien und nicht Sakramente im lateinischen Sinne genannt werden), wird

wiederholt der Heilige Geist angerufen. Die *epiklesis* des Heiligen Geistes, nicht das Aussprechen der eucharistischen Einsetzungsworte Christi, wird als der Augenblick verstanden, in dem die Wandlung der heiligen Gaben geschieht. Hinzu kommt, dass die *epiklesis* des Heiligen Geistes in der östlich-orthodoxen Liturgie sich sowohl auf die heiligen Gaben als auch auf die Gemeinschaft bezieht (de facto erst auf die Gemeinschaft und dann auf die heiligen Gaben). Die Kirche ist nicht einfach eine Institution, d. h. etwas Vorgegebenes, sondern sie ist vor allem ein *Gemeinschaftsereignis.* Man kann sagen, dass Christus die Kirche *einsetzt,* doch es ist der Heilige Geist, der sie *begründet.*[7]

I.3 Die Kirche als eine eschatologische Wirklichkeit

Die ganze christliche Tradition – angefangen bei der Predigt Jesu vom Kommen des Reiches Gottes (der neue Himmel und die neue Erde, die schon eingeleitet, aber noch nicht erfüllt sind), über das ignatianische Verständnis der Kirche als einer eucharistischen Gemeinschaft (mit dem Bischof als Abbild Christi) bis hin zur späteren orthodoxen Tradition (die die Eucharistie als *das* Mysterium der Kirche und nicht als *ein* Mysterium unter anderen versteht) – macht deutlich, dass das Gewicht auf dem eschatologischen und nicht dem hierarchischen (episkopalen, konziliaren, kongregationalen usw.) Wesen der Kirche liegt. In der orthodoxen Theologie und liturgischen Praxis bezieht die Kirche ihre Identität nicht von dem, was sie ist oder von dem, was ihr als Institution gegeben ist, sondern von dem, was sie sein wird, d. h. von den *eschata.* In der orthodoxen Theologie wird die Kirche als Abbild des Reiches Gottes auf Erden verstanden, das heißt, als ein Aufleuchten oder Vorgeschmack des kommenden Gottesreiches. Eine natürliche Folge dieses Verständnisses von Kirche ist die gleichwertige, aktive und kreative Präsenz aller Glieder, Frauen und Männer, und die Bereicherung des Lebens der Gemeinschaft durch ihre besonderen Gaben und Eigenschaften. In dieser Gemeinschaft sind alle Glieder zum Dienst berufen.

I.4 Der dynamische Charakter der Tradition

Die orthodoxe Tradition versteht sich nicht als ein „Lehrgebäude", sondern als ein gemeinsamer Lebensstil: nicht primär als eine Ansammlung von Dokumenten und Zeugnissen, sondern als das Leben Christi und des

Heiligen Geistes in der Kirche.[8] Sie ist nicht eine Summe von auswendig gelernten Lehrsätzen, sondern eine gelebte Erfahrung. In jeder Diskussion, die heute über dieses Thema geführt wird, muss zuallererst gesagt werden, dass die einzig wahre Tradition lebendig, kritisch und schöpferisch ist und durch die Vereinigung menschlicher Freiheit mit der Gnade des Heiligen Geistes geformt wird. Mit anderen Worten, Tradition ist der kritische Geist der Kirche. Das bedeutet, Tradition ist nicht einfach ein beschützendes, konservatives Prinzip, sondern primär ein Prinzip des Wachstums und der Erneuerung.[9] Sie ist nicht eine bloße Sammlung von Dokumenten, ein Bericht über das, was andere vor uns gesagt haben, was automatisch weitergegeben und mechanisch wiederholt wird, sondern sie beinhaltet eine lebendige Antwort auf die Stimme Gottes heute, eine unmittelbare und persönliche Begegnung mit Christus im Geist, jetzt und hier. Authentischer Traditionalismus ist darum nicht eine sklavische Nachahmung der Vergangenheit, sondern ein furchtloses Bemühen, zwischen dem Vergänglichen und dem Wesentlichen zu unterscheiden.[10]

II. Die Autorität in der Tradition

Einer der wichtigsten Aspekte ist der Begriff der Autorität innerhalb der Tradition und der Autorität, die die Tradition selbst besitzt. Autorität oder Vollmacht, *exousia* (ἐξουσία) im Griechischen, ist biblischen Ursprungs. Die absolute Vollmacht gehört dem Herrn selbst; denn, wie Matthäus sagt: „(Christus) lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat" (7,29).

Die oben skizzierte Analyse der charakteristischen Grundprinzipien der Tradition deutet darauf hin, dass diese *exousia,* obwohl sie beides, Vollmacht und Macht bedeutet, keinen Gehorsam durch äußeren Zwang auferlegt. Wie Vladimir Lossky erklärt:

„Tradition in ihrem Reinbegriff hat *nichts Formales* an sich. Sie drängt dem menschlichen Bewusstsein keine formalen Garantien der Glaubenswahrheit auf, sondern verschafft Zugang zur Entdeckung ihrer inneren Evidenz... Der Reinbegriff der Tradition kann so definiert werden: Sie ist das Leben des Heiligen Geistes in der Kirche, der jedem Glied des Leibes Christi die Fähigkeit verleiht, die Wahrheit zu hören, zu empfangen und in dem Licht zu erkennen, das ihr zu eigen ist."[11]

Dem trinitarischen Kennzeichen der Tradition entsprechend, hat die Vollmacht in der Kirche einen *sozialen,* nicht aber einen selbstbezogenen Charakter. Das hängt zusammen mit dem Einen Trinitarischen Gott und ist

hergeleitet von Ihm, der in *Einheit* und *Vielfalt* zugleich ist, der *Eine* und die *Vielen.* Daraus ergibt sich, dass die Beziehungen unter den Gliedern dieser Gemeinschaft gleichwertig, liebend, lebendig und vom Heiligen Geist gesegnet, d.h. charismatisch sind, genauso wie die Beziehungen unter den Gliedern der Heiligen Dreieinigkeit. In dieser Sicht geht es bei dem kirchlichem Bewusstsein und der kirchlichen Moral nicht um die Moral eines Einzelnen A oder B, sondern um die Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes durch die Charismen, die allen getauften Gliedern der Kirche verliehen sind.

Entsprechend dem zweiten und dritten charakteristischen Grundprinzip (Pneumatologie und Eschatologie) werden die Kirche und ihre Tradition in einem *dynamischen, radikalen* und *gemeinschaftlichen* Sinne verstanden. Vollmacht wird nicht durch Einzelpersonen ausgeübt, – sondern durch Personen, die in Beziehung zueinander stehen durch die gesamte kirchliche Gemeinschaft –, insbesondere, wenn sie sich zur Feier der Eucharistie versammeln. Eine pyramidenartige Struktur der geistlichen Dienste hat in einer solchen Gemeinschaft keinen Sinn; vielmehr zeigt sich die einmütige Beteiligung aller in einer Konziliarität auf allen Ebenen (*sobornost*). Jedes selbstbezogene oder individualistische Verständnis von Vollmacht ist *per definitionem* unvereinbar mit diesem radikalen, gemeinschaftlichen und dynamischen Charakter der Kirche und ihrer Tradition, steht doch ihr Gemeinschafts- und Beziehungscharakter an erster Stelle.

Wenn diese vier Merkmale der Tradition ihr eigentliches Wesen und ihren Inhalt verlieren, dann wird die Kirche zu einem hierarchischen Gebilde, das in äußerer Macht versteinert ist und die Merkmale einer säkularen Gesellschaft annimmt, die von dem Gedanken und der Logik der Macht und der Autorität beherrscht ist. Sie verliert dann betrüblicherweise das Bewusstsein, Volk Gottes, Leib Christi und Gemeinschaft des Heiligen Geistes zu sein. Obwohl es ein reiches theologisches und geistliches Leben gibt, das stark vom Taufbekenntnis aus Gal 3,28 („es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus") geprägt und von der Kirche, zumindest auf theoretischer Ebene, letztlich nie verraten worden ist, gibt es immer noch – eher durch Trägheit als aufgrund einer festen Glaubensüberzeugung – Meinungen, Gewohnheiten und Verbote, die zur Diskriminierung von bestimmten Gliedern der Gemeinschaft, vor allem Frauen, geführt haben. Diese verdunkeln das wahre Bild der Kirche und sind eine Wunde für die Einheit ihrer Glieder. Im Lichte dieser Tatsache ist es notwendig, die

Sakramentspraxis der orthodoxen Kirche an einigen Punkten zu überdenken, z. B. die Darbringung von Kleinkindern und die Vierzig-Tage-Regelung nach der Kindsgeburt; der Ausschluss der Frauen vom Altar;[12] das Verbot für Frauen, an der Leitung des gesamten Gottesdienstes beteiligt zu sein, so dass sie z. B. nicht predigen dürfen;[13] und schließlich das Problem der Nichtzulassung von Frauen zum Priesteramt. Es ist sehr unglückselig, dass in fast allen offiziellen orthodoxen Stellungnahmen das Argument der Tradition (das vom Standpunkt der Kontextualität her gesehen nichtig ist) viel stärker betont wird als theologische Argumente.[14]

Wenn man die oben geschilderte Situation in aller Fairness erklären möchte, muss man sich bewusst machen, wie die Ekklesiologie und das Traditionsverständnis sich in der östlichen Orthodoxie, wesentlich durch historische Faktoren geprägt, entwickelt haben, und wie diese Ekklesiologie zur Entstehung und Entwicklung solcher Ideen, Verbote, Ausgrenzungen und Bräuche beigetragen und sie zugelassen hat.

Seit dem dritten Jahrhundert haben Ekklesiologie und Tradition unter dem starken Druck der christlichen Gnosis und des Platonismus einen neuen Inhalt erhalten, zunächst durch die Alexandrinische Katechetenschule, die von modernen orthodoxen Forschern nicht nur „als ein Wandel, sondern als ein Umsturz" betrachtet und als *therapeutisch oder kathartisch* bezeichnet wird.[15] Die Kirche wurde nicht mehr als ein Abbild der *eschata,* sondern des Anfangs verstanden. Der Urzustand der Dinge wird als vollkommen beschrieben; und alles, was danach kommt, ist eine Art von Sündenfall. In diesem System wird die Inkarnation als relativ unbedeutend betrachtet; zu seinen Hauptmerkmalen gehört die Unterscheidung und Abweichung von der biblischen Eschatologie. Damit hört die Kirche auf, eine geschichtliche Wirklichkeit zu sein und wird zu einer Art Ur-Idee, die eher die Funktion eines Sanatoriums (θεραπευτήριον) der Seelen hat. Diese Vorstellungen sind chronologisch und geschichtlich mit dem Mönchtum verbunden.

Die Folgen eines solchen Verständnisses von Kirche und Tradition kann man sich leicht vorstellen. Gottesdienst in der Kirche, Pflichten des Amtes und kirchliche Institutionen verlieren ihre Bedeutung als Abbilder zukünftiger Dinge. Was in den Vordergrund tritt, ist ein ich-bezogenes Heil, wobei die Seele große Anstrengungen unternimmt, um zu ihrem ursprünglichen Zustand vor dem Sündenfall zurückzukehren. Das „Komm, o Herr" und „μάρανα θα" der ersten christlichen Gemeinden wird ersetzt durch das unaufhörliche Gebet und den Kampf gegen die Dämonen des Fleisches.

Selbst das Verständnis des Zentrums des geistlichen Lebens der Kirche, die Eucharistie, war davon betroffen. Aus einem gemeinschaftlichen Geschehen wird ein Ausdruck persönlichen Gottesdienstes und individuellen Heils und ein symbolischer Akt der Gemeinschaft mit Gott und der Hingabe an Ihn. Die pyramidenartige Struktur des Leibes der Kirche unterteilt die Menschen in Gruppen – diejenigen, die geistlich vollkommener sind, und diejenigen, die weniger vollkommen sind – und schafft somit Beziehungen, die durch Unterordnung und Abhängigkeit gekennzeichnet sind. Zugleich führt der stetige Kampf um Befreiung von den Leidenschaften des Fleisches zu Theorien, die mit der ursprünglichen Bedeutung des Evangeliums nichts zu tun haben.

Frauen werden mit einem Mal als Quelle des Bösen und als unrein betrachtet, Anschauungen, die gewöhnlich vom Alten Testament abgeleitet sind. Dass die Frauen ständiger Sühne bedürfen, wird in zunehmendem Maße betont, was natürlich ihre Marginalisierung bedeutet. Diese Überzeugungen führen dazu, dass die Frauen von Bereichen ausgeschlossen werden, in denen sie ihre Gaben erfolgreich zum Wohl der ganzen Kirche entfalten könnten. Die spezifische Rolle der Frauen wird typologisch nach der Analogie „Eva-Maria" und „Adam-Christus" verstanden, ohne dass die kulturellen Ursprünge einer solchen Typologie berücksichtigt werden.[16]

Eine zunehmende Zahl orthodoxer Gelehrter vertritt heute die Auffassung, dass einige dieser Elemente der Tradition – insbesondere diejenigen, die durch die geschichtlichen und kulturellen Gegebenheiten beeinflusst sind – so zentral und wesentlich sie auch sein mögen, neu interpretiert und bewertet werden müssten.[17] An diesem Punkt sei auf die Fortschritte hingewiesen, die in letzter Zeit bei den Studien über die Rolle der Frau in der orthodoxen Tradition gemacht worden sind.[18] Die Frage der vollen und schöpferischen Beteiligung der Frauen am sozialen und geistlichen Leben der Kirche ist kein „externes" Problem mehr, sondern ist zu einer „internen" Angelegenheit geworden.[19] In dieser „Internalisierung" sollte man eine Revision überkommener Vorstellungen und Erfahrungen und eine Erschließung vergessener Ausblicke und Horizonte in der orthodoxen Tradition sehen.[20] Obwohl eine Lebens- und Denkweise, die jahrhundertelang systematisch gepflegt worden ist, nicht leicht geändert werden kann, ist diese Situation kein unüberwindbares Hindernis mehr für diejenigen, die für eine neue Wirklichkeit und eine neue Weise der Beteiligung in der Kirche kämpfen, mit dem Ziel, diese zu einer authentischen Gemeinschaft aller Söhne und Töchter Gottes zu machen.[21]

Elizabeth Behr-Sigel vertritt die Auffassung, dass das Problem der orthodoxen Theologie ihre Unfähigkeit ist – und das ist vielleicht ihre besondere Versuchung –, die Vision dieser authentischen Gemeinschaft in die gesellschaftliche Wirklichkeit umzusetzen.[22] Schließlich ist nach orthodoxem Verständnis die Kirche keine gesellschafts- und geschichtslose Gemeinschaft von Menschen. Im Gegenteil: Durch ihre Mysterien/Sakramente, insbesondere durch das Mysterium der Eucharistie, sollte die Kirche die Welt zu einer Ikone (εἰκών) des kommenden Gottesreiches machen. In dieser Ikone (εἰκών) würde die Anerkennung der besonderen Eigenschaften der Frauen zu ihrer vollen und freien Teilhabe an der Heilsökonomie führen. Die Eva der Theologie ist die Frau der Geschichte; mit ihren besonderen Eigenschaften kann sie der Menschheit helfen, nicht nur geistlich zu wachsen, sondern Versöhnung zu üben.

Übersetzung aus dem Englischen:
Helga Voigt

ANMERKUNGEN

1 Einen Überblick über die heutigen orthodoxen Standpunkte zur Tradition bieten: Stanley Samuel Harakas, Tradition in Eastern Orthodox Thought, in: *Christian Scholar's Review* 22, 1992, 144–165; Gerasimos Papadopoulos, The Revelatory Character of the New Testament und Holy Tradition in the Orthodox Church, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 12, 1, 98–111; Theodore Stylianopoulos, Tradition in the New Testament, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 15, 1970, 7–21.

2 Metropolit Athenagoras (von Thyateira), Tradition and Traditions, in: *St. Vladimir's Seminary Quarterly 7/3,* 1963, 103.

3 Siehe A. Schmemann, The Presence of Mary, Santa Barbara 1988.

4 Siehe P. Evdokimov, Die Frau und das Heil der Welt, Moers/Brendow 1989.

5 Siehe P. Vassiliadis, Orthodoxy and Ecumenism, in: *Oikumene and Theology* (Hg. P. Vassiliadis), Paratiritis, S.E., Thessaloniki 1996, 149-179.

6 P. Vassiliadis, Orthodoxy and Ecumenism, in: P. Vassiliadis (Hg.) *Oikumene and Theology,* Paratiritis, S.E., Thessaloniki 1996, 159.

7 J. Zizioulas, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, N.Y. 1985, 140.

8 Nikos Nissiotis hat deutlich gemacht: „Darum ist Tradition nicht das, was man der orthodoxen Tradition vorwirft, eine sterile Vergangenheit, die unsere gegenwärtige Existenz vorzeichnet und uns zwingt, uns hergebrachten Formen anzupassen. Sie ist vielmehr eine hier und jetzt getroffene Entscheidung des Einzelnen, der in Gemeinschaft mit den anderen Gläubigen verbunden ist, von denen er den Glauben empfängt und mit denen er gemeinsam die Entscheidung im Blick auf die Zukunft trifft, doch gestützt auf die Erfahrung der Vergangenheit. Tradition ist immer eine Bewegung auf die Zukunft hin, doch auf der Grundlage dessen, was sie erhält und erfüllt." N. Nissiotis, The unity of Scripture and Tradition. An Eastern Orthodox Contribution to the Prolegomena of Hermeneutics, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 11, 1965, 163.

[9] G. Florovsky, Sobornost: The Catholicity of the Church, E.L. Marschal (Hg.), *The Church of God,* London 1934, 64f.

[10] Siehe Kallistos Ware, Man, Women and the Priesthood of Christ, in: *Women and the Priesthood,* Thomas Hopko (Hg.), St. Vladimir's Seminary Press, N.Y. 1983, 13.

[11] Vladimir Lossky, In the Image and Likeness of God, SVS Press, Crestwood, N.Y. 1974, 151–52.

[12] Wir beziehen uns auf die Tatsache, dass Frauen in bestimmten Perioden ihres biologischen Zyklus' und nach einer Kindsgeburt – die ansonsten als ein Segen betrachtet wird – von der Teilnahme an den Mysterien ausgeschlossen sind, sowie auf das Verbot, den Altar hinter der Ikonostase zu betreten, ein Verbot, das sich selbst auf das neugeborene Mädchen bezieht.

[13] Siehe die 24. Schlussfolgerung der Rhodos-Konsultation: „Man muss in aller Ehrlichkeit und Demut bekennen, dass die christlichen Gemeinschaften, aufgrund der Schwäche und Sündhaftigkeit der Menschen, nicht immer und an allen Orten in der Lage gewesen sind, Ideen, Sitten und Bräuche, geschichtliche Entwicklungen und soziale Verhältnisse, die zu einer praktischen Diskriminierung von Frauen geführt haben, erfolgreich zu überwinden. So hat die menschliche Sündhaftigkeit zu Praktiken geführt, die nicht die wahre Natur der Kirche Jesu Christi widerspiegeln." Gennadios Limouris (Hg.), The place of Women in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Tertios Publications, Katerini 1992, 29.

[14] Ioannis Petrou, Die Frauenfrage und die Kirchliche Tradition, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 88, 1998, 244–259.

[15] Siehe P. Vassiliadis, Eucharist and Therapeutic Spirituality, in: *Lex Orandi,* P. Vassiliadis (Hg.), Paratiritis, S. E., Thessaloniki 1994, 107–135, insb. 113.

[16] Diese Vorstellungen werden noch von einigen orthodoxen Gelehrten vertreten und unterstützt. Siehe B. Kalogeropoulou-Metalinou, Women in the Eastern Tradition, Athen 1992. Darüber hinaus ist die oben erwähnte Typologie immer noch eines der Hauptargumente gegen die Ordination von Frauen. Siehe Gennadios Limouris (Hg.), The Place of Women in the Orthodox Church, 29–35.

[17] Ioannis Petrou, Die Frauenfrage..., 244. Bischof Kallistos (Ware) von Diokleia hat in der neuen Ausgabe von *Women and the Priesthood,* (hg. v. Thomas Hopko, St. Vladimir's Seminary Press, 1999, 5–54) seine Ansicht zu diesem Thema geändert. Er hat sich in Richtung auf eine größere Aufgeschlossenheit im Blick auf die mögliche Ordination von Frauen zum Priester- oder Bischofsamt in der orthodoxen Kirche bewegt. Auch zeigt er sich weniger überzeugt von der traditionellen Autorität der orthodoxen Praxis in dieser Sache und stellt seine eigenen, ziemlich hartnäckigen Argumente gegen die Ordination von Frauen als Bischöfe und Presbyter, die von dem Verständnis des Presbyters/Bischofs als einer sakramentalen „Ikone" Christi in der Kirche ausgehen, in Frage.

[18] Es gibt vor allem an der Theologischen Fakultät der Universität von Thessaloniki Kurse über die jüngsten Forschungen und Überlegungen zur feministischen Theologie. Siehe Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi, Feminist Hermeneutics. An Orthodox Approach, Thessaloniki 1998, auf Griechisch, und Women and Orthodox Spirituality, in: *Re-visioning Our Sources,* Annette Esser, Anne Hunt Overzee, Susan Roll (Hg.), 1997, 76–85; s. a. Elisabeth Behr-Sigel u. Kallistos Ware, The Ordination of Women in the Orthodox Church, Genf 2000.

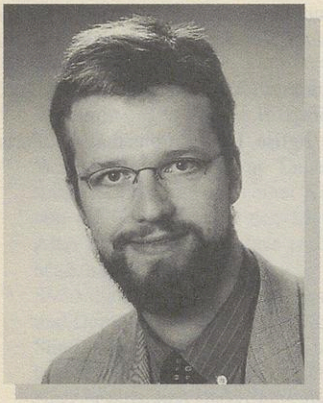
[19] Siehe Eva Adamtziloglou, Is Feminist Theology possible in the Greek Orthodox Tradition?, in: *Yearbook ESWTR* 4, 1996, 17–27, Οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ, University Studio Press, Thessaloniki 1998, auf Griechisch.

[20] Siehe Dimitra Koukoura, The Freedom and the Enslavement of Women in the Contemporary World, in: *Synaxi* 36, 1990, auf Griechisch, 73–76; Kaiti Hioteli, The Position of

Women in the Orthodox Church, in: *Synaxi* 36, 1990 auf Griechisch, 33–45 und The Participation of Women in the Life of the Church, in: *Kath'Odon* 9, 1994, auf Griechisch, 113–122.

[21] Siehe Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi, Feminist Theology. A Challenge for Dialogue, *Orthodoxia* 2, November 1999, auf Griechisch, 65–66.

[22] Siehe E. Behr-Sigel, Le ministère de la femme dans l'Eglise, Les Editions du Cerf, Paris 1987, 105–115.



An der Schwelle zu einem vertieften Dialog

Eine Stellungnahme zur „Ökumene-Erklärung" der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche vom August 2000

VON JOHANNES OELDEMANN *

Beinahe wäre das Dokument der breiteren Öffentlichkeit entgangen. Für die weltliche Presse war die Kanonisierung der Zarenfamilie die Schlagzeile, mit der die zumeist kurzen Berichte über die vom 13. bis 16. August 2000 in Moskau tagende Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) betitelt wurden. Und in den kirchlichen Medien war es vor allem die Verabschiedung der Erklärung über „Die Grundlagen der Sozialkonzeption" der ROK, die von den Kommentatoren als wichtigste Errungenschaft dieser Synode hervorgehoben wurde. Das Dokument über „Grundlegende Prinzipien der Beziehung der ROK zu den Nicht-Orthodoxen" wurde dagegen – wenn überhaupt – erst an dritter Stelle erwähnt. Wegen der darin enthaltenen Identifizierung der Orthodoxen Kirche mit der „wahren Kirche Christi" wurde diese „Ökumene-Erklärung" der russischen Bischofssynode in den Kommentaren entweder abschätzig als aus Sicht heutiger Ökumene „nicht zeitgemäß", eben „typisch orthodox" abgetan, oder es wurde die Sorge über einen drohenden „Rückschlag für die Ökumene" zum Ausdruck gebracht. Doch werden solche pauschalen Urteile diesem Dokument gerecht? Ich glaube, dies ist nicht der Fall. Ein differenzierter Blick auf die vielschichtigen Aussagen des Dokuments zeigt, dass sich darin unterschiedliche Akzentuierungen finden, die keineswegs nur eine ablehnende oder weitgehend restriktive Haltung des Moskauer Patriarchats gegenüber ökumenischen Kontakten dokumentieren.

---

* Dr. Johannes Oeldemann, Referent beim Osteuropa-Hilfswerk der deutschen Katholiken Renovabis, Redakteur der Zeitschrift „Ost-West. Europäische Perspektiven".

Die „Ökumene-Erklärung" der russischen Bischofssynode wurde von der Theologischen Kommission des Hl. Synods erarbeitet. Wie der Vorsitzende dieser Kommission, Metropolit Filaret von Minsk, in seinem Vortrag auf der Bischofssynode erläuterte, standen die Mitglieder der Kommission im Blick auf die Bewertung der ökumenischen Dialoge vor dem Problem, dass es bislang keine offizielle Positionsbestimmung der ROK hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den anderen Konfessionen gab. Daher beauftragte der Hl. Synod die Theologische Kommission, ein entsprechendes Dokument vorzubereiten, um es der Bischofssynode zur Abstimmung vorlegen zu können. Der Text der Erklärung wurde von einer sechsköpfigen Arbeitsgruppe vorbereitet[1] und nach mehrfacher Überarbeitung auf der sechsten Plenarversammlung der Theologischen Kommission im Juni 2000 angenommen. Nach Prüfung und Einfügung weiterer Korrekturen seitens des Hl. Synods wurde der Text der Bischofssynode vorgelegt und von ihr approbiert. Das Dokument besteht aus sieben Kapiteln und zwei „Anhängen", die jedoch – wie Metropolit Filaret in seinem Vortrag eigens hervorhebt – nicht Bestandteil des offiziellen Textes sind.

Klare Formulierung des orthodoxen Selbstverständnisses

Das erste Kapitel der Erklärung, in dem die theologischen Grundlagen für die ökumenische Positionsbestimmung der ROK beschrieben werden, legt zunächst das ekklesiologische Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche dar. Darin wird die Identität der Orthodoxen Kirche mit der Kirche Christi gleich mehrfach hervorgehoben (1.1, 1.15, 1.18)[2] was jedoch niemanden, der sich mit der orthodoxen Ekklesiologie befasst hat, überraschen dürfte. Als Grundlage der Einheit der Kirche wird die „Einheit des Gnadenlebens" bezeichnet (1.6), die in der gemeinsamen Eucharistie zum Ausdruck kommt (1.8) und durch die apostolische Sukzession der Hierarchie gewährleistet wird (1.9). Die kirchliche Einheit wird somit eucharistisch begründet, so dass – entsprechend dem altkirchlichen Verständnis – die Trennung von der Kirche mit dem Ausschluss von der eucharistischen Versammlung gleichzusetzen ist (1.10). Diese eucharistische Sicht der kirchlichen Einheit, in der zugleich dem kirchlichen Amt eine entscheidende Rolle zukommt, wird jedoch ergänzt durch eine baptismale Perspektive: Die Tatsache, dass die Orthodoxe Kirche die Abgefallenen „niemals" durch Wiederholung der Taufe wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen habe, belege, dass diese das „Siegel" der Zugehörig-

keit zum Volk Gottes bewahrt haben (1.11). Das Dokument differenziert also zwischen der unverlierbaren „Gliedschaft" am Leib Christi und der „vollen Gemeinschaft" in der Eucharistie feiernden Gemeinde, so dass es unterschiedliche Ebenen der „Mitgliedschaft" in der Kirche gibt. Die Identifizierung der Orthodoxen Kirche mit der Kirche Christi bedeutet also nicht, dass es außerhalb der Orthodoxie keine Christen gäbe, wie einige orthodoxe „Hardliner" behaupten.

Zur Charakterisierung des Verhältnisses zwischen den Orthodoxen und den Christen außerhalb ihrer Kirchengemeinschaft verweist das Dokument auf die liturgische Tradition der Orthodoxen Kirche, in der es unterschiedliche Aufnahmeriten für „Abgefallene" gibt, die je nach Grad der Verbundenheit ihrer Gemeinschaft mit Lehre und Struktur der Orthodoxen Kirche angewandt werden (1.17). In diesem Zusammenhang ist die Aussage des Dokuments, dass „die von der Einheit mit der Orthodoxie abgefallenen Gemeinschaften niemals als völlig der Gnade Gottes verlustig gegangen" angesehen wurden, vielmehr eine „gewisse unvollständige Gemeinschaft" erhalten blieb (1.15), von zentraler Bedeutung für die Definition der Beziehung zwischen der Orthodoxen Kirche und den anderen christlichen Konfessionen. Die Erklärung greift damit eine Position auf, die der Metropolit und spätere Patriarch Sergij (Stragorodskij) bereits in den dreißiger Jahren in Anknüpfung an Aussagen des hl. Basilios d.Gr. in einem berühmten und später vielfach nachgedruckten Aufsatz dargelegt hat.[3] Viele russische orthodoxe Theologen, sowohl in Russland selbst wie auch in der Emigration, haben sich an dieser frühen Positionsbestimmung orientiert, die eine Frucht der Beteiligung Metropolit Sergijs an den ökumenischen Gesprächen der ROK vor der Oktoberrevolution ist. Das vorliegende Dokument zeigt, dass die ROK derzeit (noch) nicht über diese bereits vor siebzig Jahren formulierte Position hinaus zu gehen bereit ist – aber auch nicht dahinter zurück geht.

Kritik am „westlichen" Ökumene-Verständnis

Im zweiten Kapitel wird das Streben nach Wiederherstellung der Einheit der Christen als „wichtigstes Ziel" der Beziehungen der Orthodoxen Kirche mit den Nicht-Orthodoxen bezeichnet (2.1). Das Dokument hebt dementsprechend zunächst hervor, dass „Gleichgültigkeit im Hinblick auf diese Aufgabe oder ihre Ablehnung eine Sünde gegenüber dem Gebot Gottes von der Einheit" ist (2.2). Vor dem Hintergrund der in den letzten

Jahren sowohl von einigen Bischöfen als auch von vielen Priestern und Laien geäußerten Kritik an den ökumenischen Kontakten der ROK haben sich damit offensichtlich die Befürworter des ökumenischen Dialogs innerhalb des Episkopats der ROK durchgesetzt. Diese grundsätzliche Befürwortung des ökumenischen Engagements war jedoch offenbar nur möglich in Verbindung mit der sich anschließenden Abgrenzung von verschiedenen „westlichen" Einheitsmodellen (2.4–2.10). Unvorbereitete Leser werden sicher mit Erstaunen und Unverständnis auf die lange Liste der in diesen Paragraphen verworfenen Methoden und Modelle auf dem Weg zur Wiederherstellung der Einheit reagieren. Aber wer von der Vorstellung ausging, dass die Orthodoxe Kirche eine „Gleichheit der Konfessionen" akzeptieren könne, vor deren Hintergrund es in der Ökumene nur noch darum gehe, deren unsichtbaren Einheitsgrund, der durch menschliche Verirrungen aus den Augen geraten sei, wieder sichtbar zu machen, der hat sich noch nicht ernsthaft mit dem Selbstverständnis der Orthodoxie befasst. Kritisch anzumerken ist, dass die in dem Dokument erwähnten Einheitsmodelle nicht immer in einer ihrer ursprünglichen Intention adäquaten Weise beschrieben werden. Die verkürzte Darstellung führt außerdem zu einigen missverständlichen Formulierungen,[4] die kontraproduktiv für die eigentliche Zielsetzung dieses Abschnitts sind. Diese besteht darin, das orthodoxe Einheitsverständnis deutlich von den verschiedenen „westlichen" Modellen abzuheben, die im Laufe der Geschichte der ökumenischen Bewegung diskutiert wurden.

Die Wiederherstellung der Einheit der Kirche kann nach orthodoxer Auffassung nur durch die Wiederaufnahme der Gemeinschaft in den Sakramenten erfolgen (2.12). Aus diesem Grund ist „wahrhafte Einheit nur möglich im Schoße der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche" (2.3). Das klingt nach „Rückkehr-Ökumene" und im gegebenen Kontext, d. h. in Verbindung mit den Aussagen des ersten Kapitels über die Identität von Orthodoxer Kirche und Kirche Christi, lassen diese Aussagen auch keine andere Interpretation zu. Aber die Tatsache, dass in dem Dokument nicht direkt von „Rückkehr zur Orthodoxie" gesprochen wird, wie das in früheren Stellungnahmen orthodoxer Hierarchen oft der Fall war, zeigt, dass die Formulierungen des zweiten Kapitels zumindest offen sind für einen ökumenischen Lernprozess, wie ihn auch die römisch-katholische Kirche auf dem Weg vom „est" zum „subsistit" durchlaufen hat.

Wie sieht die ROK angesichts dieser Positionsbestimmung ihre Rolle innerhalb der ökumenischen Bewegung? Die klare und eindeutige Antwort des Dokuments lautet: Die Aufgabe der Orthodoxen Kirche ist das „beständige und unermüdliche Zeugnis" für die Wahrheit, wie sie in der Tradition der Alten Kirche enthalten ist und von der Orthodoxen Kirche bewahrt wird (3.1). Der Dialog mit den Nicht-Orthodoxen soll dementsprechend von „dogmatischer Prinzipientreue und brüderlicher Liebe" geprägt sein (4.1). Auf diesem Hintergrund erscheint die Bewertung der bilateralen theologischen Gespräche in der vorliegenden Erklärung seltsam ambivalent. Wie in der mehr als hundertjährigen Geschichte der ökumenischen Kontakte der ROK mit anderen Konfessionen durchgehend zu beobachten,[5] wird auch hier die Bedeutung des theologischen Dialogs besonders unterstrichen (4.2). Die Autoren betonen, dass das orthodoxe „Zeugnis" in diesen Dialogen sich keineswegs in einem „Monolog" erschöpfe, sondern „gegenseitige Offenheit", „Bereitschaft zum Verständnis" und ein „weites Herz" erfordere (4.5). Doch wie verhalten sich diese Aussagen zu der Feststellung, dass es Aufgabe des theologischen Dialogs sei, den Gesprächspartnern „das ekklesiologische Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche, die Grundlagen ihrer Glaubenslehre, ihrer kanonischen Struktur und ihrer geistlichen Tradition zu erklären" (4.2)? Geht es im ökumenischen Dialog wirklich nur um Darlegung des eigenen Selbstverständnisses, auch wenn dies natürlich ein notwendiger Bestandteil des Dialogs ist? Setzt ein echter Dialog nicht zumindest die Bereitschaft voraus, die eigene Identität kritisch hinterfragen zu lassen[6] im Blick darauf, ob sie eine authentische Ausdrucksform des apostolischen Kerygmas ist? Hier zeigt der Text wenig Sensibilität dafür, dass auch andere Kirchen der Überzeugung sind, Kirche Jesu Christi zu sein und die Botschaft des Evangeliums authentisch zu verkünden.

Das Dokument selbst geht nicht auf einzelne bilaterale theologische Dialoge ein. Eine kurze Stellungnahme zu den verschiedenen Dialogen ist jedoch im ersten Teil des Anhangs („Geschichte und Charakteristik der theologischen Dialoge mit den Nicht-Orthodoxen") enthalten. Die kurze historische Einleitung macht zunächst darauf aufmerksam, dass der theologische Dialog der ROK mit anderen Konfessionen bereits in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts begann. Dieser Hinweis soll vermutlich den häufig geäußerten Vorwurf entkräften, das ökumenische Engagement der ROK sei einzig und allein auf die Initiative des KGB zurückzuführen,

der die Dialoge dazu nutzen wollte, die in der Sowjetunion angeblich vorhandene Religionsfreiheit zu demonstrieren. In der Tat gab es bereits vor der Oktoberrevolution intensive ökumenische Kontakte der ROK, vor allem mit Anglikanern und Altkatholiken, die zu theologischen Gesprächen und Briefwechseln auf bemerkenswert hohem theologischen Niveau führten. Anerkennenswert, weil als solche nicht selbstverständlich, ist die in der historischen Einleitung enthaltene Aussage, dass der Dialog mit den Nicht-Orthodoxen nach der Oktoberrevolution „von der russischen orthodoxen Diaspora fortgeführt wurde". In der Übersicht über die bilateralen Dialoge der ROK nach 1953 (Tod Stalins) werden die Dialoge mit den Freikirchen interessanterweise nicht genannt. War es den Autoren zu heikel zu erwähnen, dass die ROK auch Gespräche mit der Kirche der „Brethren" oder den „Disciples of Christ" geführt hat?

Die im Anhang enthaltenen Bemerkungen zu den bilateralen Dialogen mit den verschiedenen „großen" christlichen Konfessionsfamilien bewegen sich auf sehr unterschiedlichem Niveau. Hinsichtlich des Dialogs mit den vorchalcedonensischen Kirchen wird ausführlich aus einer Erklärung der russischen Bischofssynode von 1997 zitiert. Im Blick auf die römisch-katholische Kirche wird als grundlegendes Faktum hervorgehoben, dass sie „eine Kirche ist, in der die apostolische Weihesukzession bewahrt worden ist". Allerdings habe sie sich in Glaubenslehre und „Ethos" von der Tradition der Alten Kirche entfernt. Der theologische Dialog mit der römisch-katholischen Kirche wird nur am Rande erwähnt. Als gegenwärtig wichtigste Themen für den Dialog werden „Union und Proselytismus" benannt. Weder die seit 1967 regelmäßig geführten Gespräche zwischen der ROK und dem Vatikan noch die von der Internationalen Dialogkommission seit 1980 verabschiedeten grundlegenden und wegweisenden Dokumente werden erwähnt.[7] Im Gegensatz dazu werden in dem Abschnitt über den Dialog mit den Anglikanern nicht nur einzelne Dokumente, sondern sogar die behandelten Themen eigens benannt. Für dieses eklatante Ungleichgewicht gibt es nur zwei mögliche Erklärungen: Entweder wurde dieser Text von einem Autor geschrieben, der sich intensiv mit dem orthodox-anglikanischen Dialog befasst hat und den Stand des orthodox-katholischen Dialogs nur oberflächlich kennt, oder es handelt sich um eine bewusste Ignorierung der bisherigen Ergebnisse des Dialogs mit der römisch-katholischen Kirche. Angesichts der Tatsache, dass der Text angeblich mehrfach redigiert wurde, dürfte klar sein, welche Erklärung zutreffend ist.

Hinsichtlich des Dialogs mit Anglikanern und Altkatholiken werden im Anhang die entsprechenden Stellungnahmen der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von 1986 ausführlich zitiert.[8] An bestimmten Punkten greift das Dokument somit panorthodox abgestimmte Positionen auf, was jedoch den von verschiedenen Seiten geäußerten Vorwurf, die Erklärung der russischen Bischofssynode sei ohne Konsultation der übrigen Orthodoxen Kirchen verabschiedet worden,[9] nicht grundlegend entkräftet. Die theologischen Dialoge mit Lutheranern und Reformierten werden nur kurz erwähnt. Der Text zählt die behandelten Themen auf, ohne zur Bedeutung der Ergebnisse dieser Dialoge Stellung zu nehmen. Die theologischen Gespräche mit der EKD werden interessanterweise unter die „Dialoge mit Lutheranern" subsumiert. Im Blick auf die Zusammensetzung der jeweiligen EKD-Delegationen ist diese Einordnung allerdings auch nicht ganz unberechtigt.

In der Ökumene-Erklärung selbst wird an verschiedenen Stellen deutlich, dass die zahlreichen Dokumente, die bisher in den bilateralen Dialogen der ROK wie auch auf panorthodoxer Ebene erarbeitet wurden,[10] aus orthodoxer Sicht einen relativ geringen Stellenwert haben. Dies zeigt sich schon daran, dass der Text abschätzig von „kompromisshaften zwischenkirchlichen Übereinkünften" spricht (2.6). Darüber hinaus verweist das Dokument darauf, dass „formale Übereinstimmung" noch nicht „echte Einheit" bedeute, da die entsprechenden Formulierungen in der orthodoxen Tradition oft anders interpretiert würden als in der „westlichen" Theologie (4.6). Außerdem wird hervorgehoben, dass „die Dokumente und Materialien der theologischen Dialoge und Gespräche keinerlei verbindliche Kraft für die Orthodoxen Kirchen" haben bis zu ihrer endgültigen Bestätigung auf panorthodoxer Ebene (4.3). Aufgrund der bestehenden Abstimmungsschwierigkeiten auf panorthodoxer Ebene, wie sie sich u. a. bei der Vorbereitung der geplanten Panorthodoxen Synode gezeigt haben, wird man auf die offizielle Rezeption der Dokumente wohl noch lange warten müssen. Ein kräftiges Fragezeichen hinter sämtliche Ergebnisse der theologischen Dialoge setzt schließlich die Aussage des Dokuments, dass die Trennung zwischen den Konfessionen „in der eigentlichen Erfahrung des Glaubens und nicht nur in den Lehrformulierungen" begründet ist (2.11). Diese Aussage lässt es als fraglich erscheinen, ob mit Hilfe der so genannten „Konsens-Ökumene" eine wirkliche Übereinstimmung mit der Orthodoxen Kirche zu erzielen ist. Die formale Übereinstimmung in Glaubensfragen wird

zwar als eine „unerlässliche Bedingung" für die Einheit betrachtet (ebd.), reicht jedoch aus orthodoxer Sicht nicht aus, um diese zu begründen.

Zurückhaltung gegenüber der multilateralen Ökumene

Während die Einschätzung der bilateralen Kontakte der ROK zwischen Befürwortung der theologischen Dialoge und Skepsis hinsichtlich ihrer Ergebnisse schwankt, ist die Zurückhaltung gegenüber der multilateralen Ökumene, auf die das fünfte Kapitel der Erklärung eingeht, evident. Die multilateralen Dialoge werden darin nur beiläufig erwähnt. Die wichtigen Beiträge russischer orthodoxer Theologen zur Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung werden mit keinem Wort gewürdigt. Dagegen werden explizit und detailliert Kriterien formuliert, die erfüllt sein müssen, damit die ROK Mitglied in einer ökumenischen Organisation werden bzw. bleiben kann (5.2). Auch wenn er nicht explizit genannt wird, ist hier natürlich vor allem der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf gemeint. Während die ersten beiden Kriterien vom ÖRK sicherlich erfüllt werden, klingen das dritte (Beachtung des ekklesiologischen Selbstverständnisses der Orthodoxen Kirche im Entscheidungsprozess) und vierte Kriterium (keine Verpflichtung auf die „Mehrheitsmeinung") wie eine Forderung im Blick auf die Neubestimmung der Position der Orthodoxen Kirchen innerhalb des ÖRK, an der zur Zeit eine Sonderkommission arbeitet, die dem Zentralausschuss des ÖRK auf seiner jüngsten Sitzung in Potsdam einen ersten Zwischenbericht vorgelegt hat.[11]

Die diesbezügliche Position des Moskauer Patriarchats wird ausführlich im zweiten Teil des Anhangs („Mitwirkung in internationalen christlichen Organisationen und Dialogen mit der so genannten ökumenischen Bewegung") dargelegt, der in der Form eines ausführlichen Dossiers eine Einschätzung des „protestantischen Ökumenismus", wie es an einer Stelle heißt, aus Sicht der ROK enthält. Darin überwiegen eindeutig die kritischen Töne im Blick auf die Arbeit des ÖRK. Zugleich betont die Erklärung, dass nicht die Notwendigkeit des „Zeugnisses" der Orthodoxen Kirche gegenüber den Nicht-Orthodoxen in Frage stehe, sondern einzig und allein die Frage, in welcher Form die Orthodoxe Kirche sich an der ökumenischen Bewegung beteiligt. Die entscheidende Frage lautet aus Sicht der ROK: „Sind die ökumenische Bewegung und ihre institutionalisierten Formen wie auch die Rolle, welche die Orthodoxen in ihnen spielen, ein angemessenes und effektives Mittel für das orthodoxe Zeugnis?"

Der Text bejaht diese Frage grundsätzlich, wobei darauf hingewiesen wird, dass nicht die gegenwärtige Situation entscheidend sei, sondern das, was aus der ökumenischen Bewegung werden kann, wenn die Orthodoxen als „Sauerteig" in ihr wirken und sie „von innen" verändern.

Als Beispiel dafür, dass orthodoxe Theologen die Arbeit des ÖRK substanziell beeinflusst haben, werden u.a. die Toronto-Erklärung und die Lima-Dokumente genannt, die als „Resultate des orthodoxen Zeugnisses" bezeichnet werden. Im Gegensatz zum Hauptdokument erfährt die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Anhang eine positive Würdigung. Der Text deutet an, dass eine Mitgliedschaft in dieser Kommission – ähnlich wie bei der römisch-katholischen Kirche – auch dann möglich sei, wenn es zu einer „Veränderung des Status" im Blick auf die Beteiligung der ROK an der Arbeit des ÖRK käme. Diese versteckte Drohung vor einem Austritt der ROK wird am Schluss des Anhangs noch einmal recht deutlich wiederholt.[12] Dass eine solche Entscheidung jedoch erst „nach vollständiger Ausschöpfung aller Mittel zur Änderung des Charakters des ÖRK" erfolgen soll, lässt darauf schließen, dass ein entsprechender Beschluss frühestens nach Abschluss der Arbeit der oben genannten Sonderkommission ansteht und ein Austritt der ROK aus dem ÖRK – trotz der im Anhang geäußerten Kritik – somit in nächster Zeit nicht zu erwarten ist.

Differenzierung im Blick auf die innerrussische Ökumene

Für die ökumenische Zusammenarbeit in Russland selbst sind die Aussagen des sechsten Kapitels der Erklärung über „Die Beziehungen der ROK mit den Nicht-Orthodoxen auf ihrem kanonischen Territorium" von besonderer Bedeutung. Schon die Verwendung des Begriffs „kanonisches Territorium"[13] in der Überschrift deutet an, dass die ROK in diesem Bereich eine privilegierte Stellung beansprucht. Im ersten Absatz wird zwar die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den anderen „traditionellen Konfessionen" im gesellschaftlichen Bereich signalisiert (6.1), doch im zweiten Absatz folgt sogleich eine Einschränkung, insofern die „Mission" der anderen Konfessionen nicht zum „Abwerben" von Gläubigen, insbesondere unter Ausnutzung materieller Güter, führen dürfe (6.2). Wichtig ist die im dritten Absatz vorgenommene Differenzierung zwischen „nicht-orthodoxen Konfessionen" und „Sekten" (6.3), da diese von den erklärten Gegnern der ökumenischen Aktivitäten der ROK gerne auf eine Stufe

gestellt werden, so dass Lutheraner und die Zeugen Jehovas beinahe ein und dasselbe sind. Es ist anerkennenswert, dass die Erklärung hier genau unterscheidet und den anderen christlichen Konfessionen das Recht auf „Zeugnis und religiöse Bildung" zubilligt. Dass dieses Recht jedoch auf die „Bevölkerungsgruppen, die ihnen traditionell angehören", beschränkt werden soll, ist ein Beleg dafür, dass die Kirchenleitung des Moskauer Patriarchats (noch) nicht bereit ist anzuerkennen, dass es in einer zunehmend multikulturellen Gesellschaft, wie sie sich auch auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion allmählich herausbildet, keine konfessionell homogenen ethnischen Gruppen mehr geben wird. Die Vorstellung, dass jede/r Angehörige des russischen Volkes automatisch orthodoxer Christ ist, gehört in die vorrevolutionäre Epoche des Staatskirchentums. Dass die Verhältnisse des ausgehenden 19. Jahrhunderts nicht mehr maßgebend für die heutige Position der Orthodoxen Kirche in Russland sein können, hat Patriarch Aleksij II. in anderem Zusammenhang bereits mehrfach betont. Die entsprechenden Konsequenzen im Blick auf die Position der anderen Konfessionen innerhalb der russischen Gesellschaft werden jedoch bis heute noch nicht gezogen.

Bereitschaft zur Vertiefung des Dialogs

Gerade weil die anderen christlichen Konfessionen häufig als ein „Randphänomen" dargestellt werden, das sich möglichst auf bestimmte Volksgruppen beschränken sollte, sind die „Inneren Aufgaben im Zusammenhang mit dem Dialog mit Nicht-Orthodoxen", die im abschließenden siebten Kapitel der Erklärung beschrieben werden, von besonderer Bedeutung. Darin werden „Beleidigungen" gegenüber Nicht-Orthodoxen als „unzulässig" bezeichnet (7.1) und diejenigen verurteilt, die der Hierarchie wegen ihrer ökumenischen Aktivitäten „Verrat an der Orthodoxie" vorwerfen (7.3). Von besonderer Bedeutung für die weitere Entwicklung der ökumenischen Beziehungen in Russland wird es sein, ob die in der Erklärung erhobene Forderung nach „verlässlicher und qualifizierter Information der kirchlichen Öffentlichkeit über Verlauf, Aufgaben und Perspektiven der Kontakte und Dialoge der ROK mit Nicht-Orthodoxen" (7.2) in die Tat umgesetzt wird. Dass die Bischofssynode das von der Theologischen Kommission erarbeitete Dokument nicht nur gutgeheißen, sondern auch den geistlichen Lehranstalten des Moskauer Patriarchats zum Studium empfohlen hat, ist ein erster Schritt in die richtige Richtung.

Bemerkenswert sind die Vorschläge, die das Dokument in seinem vierten Kapitel, das sich auf die bilateralen Dialoge bezieht, im Blick auf die Verbesserung des gegenseitigen Verständnisses zwischen den Konfessionen macht. So werden gemeinsame Forschungsprogramme und die Gründung ökumenischer Forschungszentren, regelmäßige gemeinsame theologische Konferenzen sowie der Austausch von Dozenten und Publikationen vorgeschlagen (4.8). Theologen der ROK sollen in führenden theologischen Zentren im Ausland studieren und nicht-orthodoxe Theologen sollen in die geistlichen Schulen des Moskauer Patriarchats eingeladen werden, um orthodoxe Theologie zu studieren (4.9). Darüber hinaus soll in den Lehranstalten der ROK der Information über andere Konfessionen sowie dem Verlauf und den Resultaten der theologischen Dialoge in Zukunft größere Aufmerksamkeit geschenkt werden (ebd.). Angesichts des niedrigen Niveaus der theologischen Ausbildung in den orthodoxen Lehranstalten in Russland und der dadurch bedingten Verbreitung von Fehlinformationen und Vorurteilen über andere Konfessionen können diese Aussagen der „Ökumene-Erklärung" nur begrüßt werden. Dies gilt auch für die geforderte Zusammenarbeit der Kirchen im Blick auf den (sozial-karitativen) „Dienst an der Gesellschaft" und den Vorschlag, „gemeinsame Programme der religiösen Bildung und der Katechese" zu entwickeln, „wo die Glaubenslehre und die geistliche Praxis dem nicht entgegenstehen" (4.10). Hier zeigt sich eine bemerkenswerte Offenheit für die Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen, die nicht ohne Konsequenzen auf die gegenseitige Wahrnehmung und den weiteren Verlauf des ökumenischen Gesprächs bleiben wird.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass die ROK mit ihrer „Ökumene-Erklärung" eine bemerkenswerte Positionsbestimmung im Blick auf den ökumenischen Dialog vorgelegt hat. Die deutliche Hervorhebung des eigenen Selbstverständnisses am Beginn des Dokuments, die zunächst den Eindruck erweckt, dass es auf Seiten der ROK wenig Bereitschaft zu einem echten Dialog gäbe, lässt sich vielleicht durch das auch in anderen Kirchen zu beobachtende Streben nach Selbstvergewisserung an der Schwelle zum dritten Millennium der christlichen Zeitrechnung erklären, wie es auch im Dokument der römischen Glaubenskongregation „Dominus Iesus" zum Ausdruck kommt. Dass die eigene Identität in der Erklärung so deutlich hervorgehoben wird, muss für den weiteren Dialog mit der ROK nicht von Nachteil sein, denn damit ist für alle Beteiligten klar, von welchem Standpunkt aus das Moskauer Patriarchat sich am ökumenischen Dialog betei-

ligt. Angesichts der kritischen Bemerkungen im Blick auf die Ergebnisse der bilateralen Dialoge werden die Verantwortlichen auf beiden Seiten sich allerdings sehr bald mit der Frage befassen müssen, mit welchen Methoden das ökumenische Gespräch fortgeführt werden soll.

Die theologischen Gespräche bedürfen jedenfalls einer entsprechenden Ergänzung auf der Ebene der persönlichen Begegnung. Nur wenn beide Seiten sich besser kennen lernen und ihre Erfahrungen im Blick auf die Verkündigung des Evangeliums in heutiger Zeit austauschen, lassen sich vorhandene Vorurteile überwinden und ein vertieftes Verständnis für das Selbstverständnis des jeweiligen Gesprächspartners gewinnen. Die in dem Dokument enthaltenen Vorschläge zu einer Vertiefung des Dialogs sollten daher unbedingt aufgegriffen werden. Daran, ob die ROK bereit ist, diese Vorschläge auch wirklich umzusetzen, wird sich zeigen, ob der Dialog mit ihr Zukunft hat.

Der weitere Weg der ROK im Blick auf den ökumenischen Dialog ist mit der vorliegenden Erklärung noch nicht festgelegt. Die Russische Orthodoxe Kirche steht mit diesem Dokument an der Schwelle zu einem vertieften Dialog mit den anderen christlichen Konfessionen. Ob sie die Tür weiter öffnen wird oder doch ganz zuschlägt, wird sich erst in den nächsten Jahren herausstellen. Die „Ökumene-Erklärung" der russischen Bischofssynode hinterlässt insgesamt den Eindruck, dass sie zu einem – wenn auch an vielen Stellen sehr vorsichtig und zurückhaltend formulierten – „Türöffner" für einen echten, weil von beiden Seiten aufrichtig geführten Dialog mit der Orthodoxie werden kann.

ANMERKUNGEN

[1] Der Arbeitsgruppe, die den Text der „Ökumene-Erklärung" vorbereitet hat, gehörten folgende Personen an: Professor Vasilij Stojkov von der Petersburger Geistlichen Akademie, die Professoren Vladislav Cypin, A. I. Osipov, M. S. Ivanov und Dozent V. V. Šmalij von der Moskauer Geistlichen Akademie sowie Igumen Ilarion (Alfeev) vom Kirchlichen Außenamt des Moskauer Patriarchats.

[2] Siehe die Paragraphen dieses Textes S. 210–215 in diesem Heft.

[3] Sergij (Stragorodskij), Otnošenie Cerkvi Christovoj k otdelivšimsja ot nee obščestvam [Das Verhältnis der Kirche Christi zu den von ihr getrennten Gemeinschaften]. In: ŽMP 1931, 2, 5–7; 3, 3–6; 4, 3–7; nachgedruckt u.a. in: ŽMP 1994, 5, 80–98; dt. Übersetzung in: Kyrios N. F. 1 (1960/61) 159–186.

[4] So ist zum Beispiel in dem Abschnitt, der die Bedeutung der so genannten „nicht-theologischen Faktoren" in Frage stellt, die Rede davon, dass „die Spaltungen nicht auf menschliche Leidenschaften, Egoismus oder vielmehr kulturelle, soziale oder politische

Umstände zurückgeführt werden können" (2.8). Im Blick auf diese Aussage wäre zu fragen, was denn Ursache der Spaltungen sein soll, wenn nicht bestimmte „menschliche Faktoren". Andernfalls müsste man die Trennung der Christen ja geradezu als ein Resultat der göttlichen Vorsehung betrachten. Diese Sichtweise liegt jedoch sicher nicht in der Intention der Autoren dieses Dokuments. Ihre eigentliche Absicht ist es darauf hinzuweisen, dass es neben den nicht-theologischen Faktoren echte theologische Streitfragen gibt, die den Spaltungen zu Grunde liegen. Doch dabei sind sie offensichtlich über das Ziel hinausgeschossen.

[5] Vgl. hierzu: J. Oeldemann, Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche, Paderborn 2000, 206 ff und 399 f.

[6] Das Dokument selbst enthält nur wenige selbstkritische Töne, so z. B. wenn es darauf hinweist, dass man „sich nicht der Versuchung zur Idealisierung der Vergangenheit hingeben oder die tragischen Fehler und Mängel ignorieren dürfe, die es in der Kirchengeschichte gab" (1.19). In seinem Vortrag auf der Bischofssynode stellt Metropolit Filaret die Bischöfe allerdings ausdrücklich vor die Frage, „ob unser gegenwärtiges kirchliches Leben vollständig übereinstimmt mit der Tradition der Kirche, dem geistlichen Wesen, der unveränderlichen Norm, die Christus aufgestellt hat". Eine kritische Auseinandersetzung mit der Frage, ob die eigene kirchliche Realität mit dem postulierten Ideal (der Tradition der Alten Kirche) übereinstimmt, ist in der Orthodoxen Kirche alles andere als selbstverständlich. Daher ist die entsprechende Aufforderung Metropolit Filarets sicher bemerkenswert.

[7] Bereits 1997 hatte die Theologische Kommission des Hl. Synods eine ausführliche Stellungnahme zum Dialog mit der römisch-katholischen Kirche veröffentlicht (vgl. Stimme der Orthodoxie 1997, Heft 3, 8–13). Warum der vorliegende Text nicht darauf verweist, ist unverständlich.

[8] Vgl. die deutsche Übersetzung des Dokuments der Panorthodoxen Konferenz von 1986 in: Una Sancta 42 (1987), 7–12.

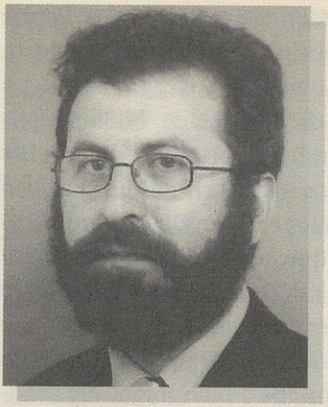
[9] So z.B. der Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 1 (2000), 308–311.

[10] Vgl. Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung. Hg. von Th. Bremer, J. Oeldemann und D. Stoltmann, Trier 1999.

[11] Dieser Bericht ist in diesem Heft abgedruckt S. 201 f.

[12] Wörtlich heißt es im Text: „Die negativen Tendenzen im ÖRK führen dazu, dass die ROK vor der Notwendigkeit steht, zu einer Änderung ihres Status in den Beziehungen zum ÖRK bereit zu sein."

[13] In dem ebenfalls von der Bischofssynode im August 2000 verabschiedeten „Ustav" (Statut) der ROK wird der Begriff „kanonisches Territorium" erstmals genauer definiert. Demnach gehören zum „kanonischen Territorium" der ROK: Russland, die Ukraine, Weißrussland, die Republik Moldau, die fünf mittelasiatischen Republiken (Kasachstan, Kirgistan, Tadschikistan, Turkmenistan, Usbekistan), Aserbaidschan sowie die drei baltischen Staaten Estland, Lettland und Litauen. Der „Ustav" ist im russ. Original im Internet veröffentlicht unter *http://www.russian-orthodox-church.org.ru/s2000r39.htm.*



Was der Armenischen Kirche Not tut – Nachdenken im Jahr des Jubiläums

VON HACIK RAFI GAZER *

Im Jahre 301 wurde unter dem armenischen König Tridates III. das Christentum in Armenien zur Staatsreligion erklärt. Deshalb feiert die Armenische Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts ihr 1700-jähriges Jubiläum. Dieses Jubiläum begehen die Armenier in Armenien wie in der weltweiten Diaspora gemeinsam mit der ganzen Gemeinschaft der Christenheit der Ökumene.

Rückblick

„Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit: ... eine Zeit zum Weinen und eine Zeit zum Lachen, eine Zeit für die Klage und eine Zeit für den Tanz" (Koh 3,1,4). Im Rückblick auf die wechselvolle Geschichte ist im Jahr dieses bedeutenden Jubiläums zu fragen: Was für eine Zeit ist für die Armenische Kirche jetzt angebrochen? Ist es eine Zeit des Lachens und Tanzens oder ist es die Zeit des Weinens und Klagens? Bevor versucht werden kann, auf diese Frage eine Antwort zu geben, scheint eine Rückschau unumgänglich. Das armenische Volk ist ein traumatisiertes Volk. Die Katastrophen vor allem zu Beginn des 20. Jahrhunderts prägen das Leben in Armenien und in der armenischen Diaspora bis heute. Unter dem osmanischen Sultan Abdul Hamid II. nahmen seit 1894 Verfolgungen und Massaker an Armeniern im

* Dr. Hacik Rafi Gazer: Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Delegierter der Diözese der Armenischen Apostolischen Orthodoxen Kirche in Deutschland bei der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK).

Osmanischen Reich zu. Ihren Höhepunkt fanden sie während des Ersten Weltkriegs in dem Vernichtungsakt durch die inzwischen an die Macht gekommenen Jungtürken. Zwischen 1884 und 1922 verloren bis zu 1,5 Millionen Armenier ihr Leben. Auch die, die überlebten, büßten jegliche Grundlage ihrer Existenz in geistig-kultureller und in wirtschaftlicher Hinsicht ein. Und auch die Kirche verlor ihre gesamten administrativen Strukturen. Die Kultur von mehr als zwei Millionen Menschen wurde binnen weniger Jahre ausgelöscht. Eine andersartige, aber in den Konsequenzen nicht weniger verheerende Vernichtung und Zerstörungswelle erlebte die Kirche dann in den zwanziger und dreißiger Jahren in Sowjetarmenien. Ihre volle Tragweite entfalteten diese beiden Vernichtungswellen durch die bereits angedeutete zeitliche Abfolge. Armenische Flüchtlinge, die während der Verfolgungen im Osmanischen Reich, d. h. in den Westprovinzen Armeniens, in Kilikien und in den westlichen Provinzen Kleinasiens, in die Ostprovinzen Armeniens, d. h. in das vermeintlich freundlich gesonnene Russische Reich fliehen konnten, erwartete nur wenige Jahre später erneut Unterdrückung, Repression und unter den stalinistischen Verfolgungen oft auch die Bedrohung und Vernichtung ihres Lebens.

Das Trauma der Katastrophe von 1915 konnte weder in Sowjetarmenien (1920–1991) noch in der Republik Armenien (gegründet 1991) und auch nicht in der armenischen Diaspora ausreichend aufgearbeitet werden. In Sowjetarmenien musste die Kirchenleitung im Gegenteil bereits 1925 das Gedenken der Opfer des Genozids von 1915 aus dem Kirchenkalender streichen. Die Bolschewiki ließen ein Gedenken an die Opfer wegen angeblicher nationalistischer Tendenzen nicht zu. Bis 1965 war es daher in Sowjetarmenien nicht möglich, über das Trauma des Genozids öffentlich zu sprechen oder zu schreiben, geschweige denn der Ereignisse in angemessener Form zu gedenken. Auch in der 1991 neu gegründeten Republik Armenien steht die Verarbeitung der Katastrophe nicht an erster Stelle der Tagesordnung, auch wenn hier die Aufarbeitung auf jeden Fall vorangetrieben wird. Vom 18. bis 25. April 1998 veranstalteten z. B die Akademie der Wissenschaften der Republik Armenien und die Theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg ein wissenschaftliches Symposium über das Leben und Werk von Dr. Johannes Lepsius (1858–1926), jenes evangelischen Pfarrers, dessen Lebenswerk die Hilfe für die verfolgten Armenier gewesen war. Ein Höhepunkt der Veranstaltungen war die offizielle Präsentation des vor kurzem unter dem Titel „Deutschland, Armenien und die Türkei 1895–1925“[1] erschienenen Kataloges des Dr. Jo-

hannes-Lepsius-Archivs in Halle. Im Rahmen jenes Symposiums, an dem sich auch die Armenische Kirche beteiligte, wurden im Genoziddenkmal in Erewan Gedenktafeln für den Pfarrer Dr. Johannes Lepsius und für den Schriftsteller Franz Werfel an der Wand der Gerechten angebracht. Die Ehrung von Dr. Johannes Lepsius und Franz Werfel im Rahmen eines wissenschaftlichen Symposiums war zugleich auch der Auftakt für die längst fällige umfangreichere Aufarbeitung der deutsch-armenisch-türkischen Vergangenheit.

Auch die kirchliche Landschaft Armeniens bot nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts ein völlig verändertes Bild. Dies gilt für alle Territorien, in denen Armenier lebten. Die weitgehende Ausrottung der Westarmenier während des Ersten Weltkriegs und die Folgen der Sowjetisierung Armeniens Anfang der zwanziger Jahre brachten unvorstellbare Einschnitte in das Leben der Armenischen Kirche. Neben der Zerstörung der Kirchen und kirchlichen Einrichtungen verloren in den Massakern und Deportationen im Osmanischen Reich der Jahre 1894 bis 1922 auch die Geistlichen ihre Lebensgrundlagen und oft auch ihr Leben. Ein erster Schritt zur Aufarbeitung ist die Erinnerung.

Hier soll an ein kirchliches Gefüge erinnert werden, das unwiederbringlich verloren ist. Die kirchlichen administrativen und kulturellen Strukturen der Armenier um 1900 können hier nur in Umrissen geschildert werden. Für die folgende Bestandsaufnahme wurden bei der Zusammenstellung der Angaben hauptsächlich zwei Quellen herangezogen. Für das Gebiet des zaristischen Russlands ist die 1906 erschienene Arbeit von Mechitar Vardapet zu Grunde gelegt. Mechitar Vardapet hatte für den Synod in Etschmiadzin im Jahre 1900 einen Jahresbericht angefertigt.[2] Dort finden sich detaillierte Angaben über die Zahl der Gemeinden, ihrer Geistlichen und ihrer Mitglieder sowie über die den jeweiligen Gemeinden zugehörigen kirchlichen Besitztümer. Für die Angaben zum Osmanischen Reich wird die von Raymond Kévorkian und Paul B. Paboudjian bearbeitete Studie ausgewertet.[3]

In der zaristischen bzw. der sowjetischen Zeit waren der Jurisdiktion des armenischen Katholikosats Aller Armenier in Etschmiadzin sechs Eparchien auf dem Territorium des Russischen bzw. Sowjetischen Reichs unterstellt. Diese im Jahre 1836 durch die Polojenija[4] neu geschaffenen armenischen Eparchien entsprachen nicht ganz der herkömmlichen kirchlichen Aufteilung der Armenischen Apostolischen Kirche. Vielmehr wurden diese neuen kirchlichen Grenzen von den zaristischen Behörden den politischen

Verwaltungsgrenzen angepaßt. Bis auf wenige Gebiete wurden die um die Jahrhundertwende vom zaristischen Rußland beherrschten armenischen Gebiete 1917 bzw. 1920 Teil des sowjetischen Territoriums. Den zaristischen Repressionen folgten die ungleich schlimmeren sowjetischen.

Die größte Eparchie war Jerewan mit insgesamt 643 Kirchen und 47 Klöstern, die zweitgrößte lag in Georgien mit insgesamt 356 Kirchen und 14 Klöstern. In der Eparchie Karabagh lagen immerhin noch 208 Kirchen und 13 Klöster. In den Eparchien Schirwan 38 Kirchen und 2 Klöster, in Astrachan, d.h. im Nordkaukasus, 39 Kirchen und in Nord Nachicewan-Bessarabien 43 Kirchen und 3 Klöster. Demnach gab es in den sechs armenischen Eparchien um die Jahrhundertwende 1327 armenische Kirchen und 79 Klöster. Darüber hinaus unterstanden dem Katholikosat Etschmiadzin die Eparchien der Diasporagemeinden Persien mit 115 Kirchen, Indien und Indochina mit 10 Kirchen, Europa mit 4 Kirchen und USA mit 5 Kirchen. Auf dem Territorium Sowjetarmeniens befanden sich um 1920 etwa 850 Kirchen. Zwanzig Jahre später waren nur noch vier davon offen und in Betrieb. Die Ausbildungsstätte des Katholikosats blieb von 1920 bis 1945 geschlossen.

Das einst mächtigste armenische Patriarchat in Istanbul (gegründet 1461), das vor dem Völkermord an den Armeniern 1915/16 über fünfzig Eparchien mit insgesamt 2098 Kirchen verfügte, schrumpfte nach der Gründung der türkischen Republik 1923 auf eine einzige Eparchie mit Sitz in Istanbul zusammen. Deren Patriarchatssitz blieb darüber hinaus seit 1913 vakant und konnte erst 1927 wieder besetzt werden. In den zwanziger und dreißiger Jahren gingen einige der bis 1915 von Istanbul geleiteten Eparchien unter die Jurisdiktion des Katholikosats von Etschmiadzin über. Es waren die von armenischen Flüchtlingen überfüllten Eparchien Griechenland, Bulgarien, Rumänien und Ägypten. Nicht geringer waren die Verluste des armenischen Katholikosats von Kilikien mit Sitz in Sis (heute Kozan)[5]. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts war der Sitz des Katholikosats von Etschmiadzin nach Kilikien verlegt worden und hatte seit 1293 seinen Sitz in Sis (Kozan). 1441 wanderte der Sitz des Katholikosats erneut nach Etschmiadzin zurück. In Sis verblieb dabei kein ganz kleines kirchliches Machtzentrum. In den Jahren 1441 bis 1922 wurden weiter armenische Gemeinden in Kilikien vom „Katholikosat des Großen Hauses von Kilikien" betreut. Die 12 Eparchien dieses armenischen Katholikosats mit 257 Kirchen und Klöstern lagen um die Jahrhundertwende auf dem Gebiet der osmanischen Vilayets[6] Ankara, Sivas, Mamuret ul-Aziz (Malatya), Adana

und Aleppo. Nach dem Beginn des Ersten Weltkriegs hatte das Katholikosat seinen Sitz mit dem Mutterkloster in Sis (Kozan) sowie 11 seiner Eparchien verloren. Aus ihnen waren alle Armenier vertrieben worden. Katholikos Sahak II. suchte Zuflucht in seiner einzig übrig gebliebenen Eparchie in Aleppo. Nach zehnjähriger Wanderschaft durch Syrien gelang es ihm Anfang der dreißiger Jahre mit Armeniern, die die Deportationen von Kilikien überlebt hatten, in dem Ort Antelias in der Nähe von Beirut das einstige Katholikosat des Großen Hauses von Kilikien wieder aufzubauen. Von dort widmet sich das kilikische Katholikosat weiterhin der Seelsorge an den überlebenden Armeniern in Syrien, Libanon, Palästina, Persien und Nordamerika.

Das im Jahre 1311 gegründete armenische Patriarchat in Jerusalem blieb von den Folgen des Ersten Weltkriegs ebenfalls nicht verschont. Das Patriarchat war in der Periode nach dem Ersten Weltkrieg die einzige noch intakt gebliebene kirchliche Einrichtung der Armenischen Kirche. Sie übernahm Anfang der zwanziger Jahre die Aufgabe der Ausbildung der Geistlichen, da das armenische Patriarchat von Konstantinopel seine 1889 in Armasch (Akmesche bei Izmit) aufgebaute Geistliche Akademie 1915 verloren hatte. Auch das Katholikosat in Etschmiadzin musste 1920 die Georgische Akademie für mehrere Jahrzehnte schließen. So war Jerusalem in den zwanziger Jahren der einzige Ort, an dem die Geistlichen der gesamten Armenischen Kirche ausgebildet werden konnten. Das Patriarchat kooperierte außerdem bei der seelsorgerlichen Betreuung der Flüchtlinge mit dem Katholikosat von Kilikien. Am 26. März 1929 stimmte die Jakobus-Bruderschaft[7] in Jerusalem einstimmig für die Übernahme der bis dahin dem eigenen Patriarchat angehörenden Klöster, Kirchen und kirchlichen Schulen in Beirut, Damaskus und Laodikeia durch das kilikische Katholikosat. So wurde für das Hohe Haus von Kilikien eine neue Lebensgrundlage geschaffen.

Diese Bestandsaufnahme musste beim Nachdenken über die Vergangenheit vorweggenommen werden. Dadurch kann der ökumenischen Gemeinschaft ein Bild über das Maß der Verluste verschafft werden. Die Zahlen und Namen haben dabei keineswegs nur statistische Funktion. Durch die Benennung sollen sie das Verlorene in Erinnerung rufen und zugleich auf ein großes Forschungsdefizit aufmerksam machen. In der Zeitgeschichtsforschung über die ehemalige Sowjetunion und die Türkei und auch in der kirchlichen Zeitgeschichte wird bisher das Thema des Völkermords an den Armeniern aus verschiedenen Gründen verdrängt. Es muss in Erinnerung

gerufen werden, dass durch die Katastrophe nicht nur Kirchengemeinden vernichtet worden sind, sondern ein weites Kulturgut der Menschheit. Seit 1850 hatten sich z. B. innerhalb der armenischen Literatur mehrere aufeinander folgende Strömungen, Aufklärung, Romantik, Realismus und Revolution, entwickelt. Im Zuge der Ereignisse des Ersten Weltkriegs wurden auf einen Schlag drei Generationen von armenischen Literaturschaffenden vernichtet. Diese Intellektuellen, etwa 800 Personen, wurden in der Nacht vom 24. auf den 25. April des Jahres 1915 in Istanbul festgenommen und in das Landesinnere der Türkei deportiert. Nur wenige überlebten. Mit ihrer Vernichtung wurde auch die armenische Presse im Osmanischen Reich für immer ausgelöscht. Um 1910 gab es in den Provinzen des Osmanischen Reiches und in Istanbul insgesamt 55 armenische Druckereien, in denen über 105 armenische Zeitungen und Zeitschriften publiziert wurden.

Nicht nur im Bereich der armenischen Literatur, sondern auch im Bereich der Ausbildung der Geistlichen für die Armenische Kirche war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein kultureller und geistlicher Aufbruch zu verzeichnen. Wie bereits erwähnt wurden 1874 in Etschmiadzin und 1889 in der Nähe von Istanbul, in Armasch, Geistliche Akademien gegründet. Einige der Absolventen dieser beiden Akademien kamen im ausgehenden 19. Jahrhundert nach Deutschland und studierten an den theologischen Fakultäten der Universitäten Leipzig, Halle, Jena, Berlin und Marburg. Ziel führender Köpfe der Armenischen Kirche war es, erneut eine eigene theologische akademische Tradition zu begründen. Dafür bedurfte es jedoch zunächst der auswärtigen Schulung. Zu diesem Zweck wurden seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert u. a. die Studenten Karapet Ter-Mkrtcean und Erwand Ter-Minasean aus Armenien und Grigoris Palagean aus Istanbul zum Studium nach Deutschland gesandt. Sie alle wurden Schüler Adolf von Harnacks und erhielten in den Jahren von 1898 bis 1920 Unterstützung von den liberal protestantischen Kreisen in Deutschland.

Die Armenische Kirche und die ökumenische Bewegung

Im Sommer 1897 unternahm in diesem Zusammenhang der evangelische Theologe Paul Rohrbach (1869–1956) eine erste Studienreise nach Armenien. Nach seiner Rückkehr unterbreitete er bei einem Treffen der „Freunde der Christlichen Welt" am 12. Oktober 1898 in Eisenach den Vorschlag, armenische Studenten zum Studium der Theologie nach Deutschland einzuladen. Sein Vorschlag wurde von Martin Rade (1857–1940) und

dem Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“[8] aufgenommen.[9] Über die Gründung und die Arbeit des „Notwendigen Liebeswerkes“ zur Unterstützung armenischer Studenten wurde in Martin Rades Zeitschrift „Christliche Welt“ regelmäßig berichtet. Bei einem weiteren Treffen der „Freunde der Christlichen Welt“ am 7. Oktober 1908 wurde beschlossen, die Arbeit des „Notwendigen Liebeswerkes“ durch die Gründung eines eigenständigen Vereins fortzusetzen. Der Verein hatte als einziges Ziel: die „Förderung der Reformbewegung in der armenischen Kirche, insbesondere die Beratung und Unterstützung armenischer Studenten in Deutschland“, um den Nachwuchs für die Reformbewegung in der armenischen Kirche zu fördern. Dem Vorstand des Vereins gehörten neben Martin Rade und Paul Rohrbach die Leipziger Professoren Hermann Guthe und Caspar René Gregory an. Der Hallenser Professor Friedrich Loofs unterstützte die Arbeit des Vereins ebenfalls. Die Reformen sollten ausschließlich aus den eigenen Reihen der armenischen Kirche kommen. Durch die Arbeit des Vereins sollte ein Beitrag zur Stärkung der wissenschaftlichen Theologie in Armenien geleistet werden und nicht mehr. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs wurde am 30. September 1920 der Verein das „Notwendige Liebeswerk“ aufgelöst. Doch waren aus seiner Arbeit wichtige Impulse für die Armenische Kirche gekommen. Die Stipendiaten des „Notwendigen Liebeswerkes“ wirkten zwar nach ihrer Rückkehr in Armenien sehr kurz, doch in den armenischen Diasporagemeinden in Europa und im Nahen Osten bis in die fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein.

Die Arbeit des „Notwendigen Liebeswerks“ hatte Auswirkungen für die Armenische Kirche bis hinein in ihre ökumenische Wirksamkeit. Die Beteiligung der Armenischen Kirche an der aufkommenden ökumenischen Bewegung bis zur Gründung des ÖRK war nicht zuletzt von in Deutschland ausgebildeten armenischen Theologen geprägt. Exemplarisch seien hier Husik Zohrabyan und Grigoris Palakean genannt. Angesichts der Verluste an Personen und Institutionen war es der Armenischen Kirche zwar nur sehr eingeschränkt möglich, sich an der aufkommenden ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert zu beteiligen. Dennoch war die Armenische Kirche durch in der Diaspora amtierende Bischöfe bereits bei den ersten prägenden ökumenischen Zusammenkünften präsent. Bei der vom 3. bis 21. August 1927 in Lausanne tagenden ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung war die Armenische Kirche durch Erzbischof Tirayr Yovhannesean, den Diözesanbischof der armenischen Diözese von

Nordamerika, Bischof Lewond Durean aus Manchester sowie Bischof Grigoris Palakean[10] aus Marseille vertreten.

Bei einem Treffen von Glauben und Kirchenverfassung, das vom 24. bis 31. August 1932 in Wiesbaden stattfand, war die Armenische Kirche einheitlich vertreten durch Erzbischof Husik Zohrabean[11] von der armenischen Diözese Rumänien, Bischof Lewond Durean, Manchester und Bischof Schahe Gasparean vom kilikischen Katholikosat. Für die ersten Weltkonferenzen wurden die Delegierten von Katholikos Choren I. persönlich beauftragt. Mit einem Kondak (Enzyklika) vom 28. Mai 1936 wurden die Erzbischöfe Matteos Inceean in London, Husik Zohrabean in Rumänien und Mesrop Nschanean in Jerusalem als Delegierte der Armenischen Kirche bei der für den 3. bis 18. August 1937 in Edinburgh geplanten Konferenz von Glauben und Kirchenverfassung bestimmt. Katholikos Choren I. teilte von Etschmiadzin den Delegierten die Grundlinien mit, an die sie sich bei der Versammlung halten sollten. Den Grundlinien war folgender Leitspruch des armenischen Kirchenvaters Nerses Schnorhali zu Grunde gelegt. „Unitas in necessariis, libertas in dubiis, caritas in omnibus." Einheit in allem Notwendigem, Freiheit in allem Zweifelhaften, Liebe in allem. In Edinburgh war die Armenische Kirche mit zwei Delegierten aus Diasporagemeinden vertreten. Am 12. Oktober 1936 informierte Katholikos Choren I. Katholikos Sahak II. über die Delegierten der Armenischen Kirche. An der Versammlung in Edinburgh im August 1937 nahmen dann die Erzbischöfe Husik Zohrabean und Matteos Incean teil. Erzbischof Mesrop Nschanean aus Jerusalem war verhindert. Wie an diesen wenigen Beispielen gezeigt werden konnte, beteiligte sich die Armenische Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts trotz der enormen Verluste an kirchlichen Mitarbeitern durch den Genozid an der entstehenden ökumenischen Bewegung. Die Mitwirkung von zwei in Deutschland ausgebildeten Theologen, Grigoris Palakean und Husik Zohrabean, war dabei sicher nicht zufällig.

Ohne Anerkennung und umfassende Kenntnis der armenischen Leidensgeschichte und ohne das Bewusstsein, dass aus der Vergangenheit Lehren zu ziehen sind, wird das kleine Land Armenien und damit auch die Armenische Kirche im Kaukasus keine sichere Zukunftsperspektive entwickeln können. Im Jahr des Jubiläums ist auch darüber nachzudenken, welche Rolle die ökumenische Gemeinschaft bei der Aufarbeitung des Traumas spielen kann. In diesem Zusammenhang stellt sich besonders die Frage an die Ökumene, wie sich die Gemeinschaft der Christenheit zu dem

Thema des Völkermords an den Armeniern stellt. Darüber hinaus ist zu fragen, wie sich die kirchliche und die profanhistorische Zeitgeschichte dieses Themas annimmt. Die Möglichkeiten und Perspektiven für die Aufarbeitung der Vergangenheit sind vielschichtig. Ein Schuldbekenntnis könnte die Schuldigen entlasten und den Opfern die Möglichkeit geben, ihre Versöhnungsbereitschaft zu zeigen, um die mit Schuld Beladenen erleichtert ins 21. Jahrhundert zu entlassen. Bisher zeigen sich aber genau die gegenteiligen Tendenzen, die als Folgen der fortwährenden Verdrängung gedeutet werden können. Die Grenzen der Republik Armenien zur Türkei sind immer noch geschlossen. Die Sperrung der Grenzen von Seiten der Türkei zeigt deren Haltung gegenüber der eigenen Geschichte und Vergangenheit. Die vollkommene Tabuisierung in der Aufarbeitung der eigenen Geschichte ist für die Türkei als Nachfolgerstaat des Osmanischen Reiches von prägender Bedeutung.

Bei dem Nachdenken im Jahr des Jubiläums sollen die hier skizzierten Gedanken mit einer Frage von Paul Rohrbach abgeschlossen werden. Rohrbach schrieb in einem Artikel über die Armenische Kirche in der Christlichen Welt 1898: „Wird es gelingen unter den großen Schwierigkeiten, die die Gegenwart und die nächste Zukunft bieten, die zum Werke nötigen geistigen Kräfte auszubilden?“[12] Es wäre das wichtigste Geschenk der Ökumene im Jahr des Jubiläums, einen Beitrag dazu zu leisten. Dabei könnten die deutsch-armenischen akademischen Beziehungen, die vor der Katastrophe des Ersten Weltkriegs bestanden, wieder ins Leben gerufen werden. Die zwei großen Kirchen in Deutschland gehen mit guten Beispielen voran. Das Diakonische Werk der EKD unterstützt gegenwärtig armenisch-orthodoxe Theologiestudenten aus Armenien und aus der armenischen Diaspora an den Universitäten in München, Erlangen, Halle und Göttingen. Die katholische Universität Eichstätt baut seit 1999 einen Studiengang für die Orientalischen Kirchen auf. Es bleibt zu hoffen, dass diese Bemühungen gute Früchte tragen.

ANMERKUNGEN

[1] Deutschland, Armenien und die Türkei 1895–1925. Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Teil 1: Katalog. Zusammengestellt und bearbeitet von Hermann Goltz und Axel Meißner, München 1998.

[2] Mechitar Vardapet, Hayere rusastanum (Die Armenier in Russland), Etschmiadzin 1906. Mechitar Vardapet war Mitglied des Synods. Angesichts der problematischen russischen Volkszählung vom 28. Januar (9. Februar) 1897 sind die Angaben dieses Berichts für die

Erschließung der Zahl der Armenier im zaristischen Russland von entscheidender Bedeutung.

[3] Raymond Kévorkian/Paul B. Paboudian, Les Arméniens dans l'empire ottoman à la veille du génocide, Paris 1992.

[4] Polojenije: von der Regierung des Zaren bald nach der Eingliederung der (ehemals zu Persien gehörenden) ostarmenischen Provinzen in das russische Reich 1828 angeordnete Kirchenverfassung.

[5] Nordöstlich von Tarsus in der heutigen türkischen Provinz Adana.

[6] Vilayet = Großprovinz, bestehend aus mehreren sog. Sandschaks (Provinzen).

[7] Die Jakobus-Bruderschaft ist eine Mönchsgemeinschaft des armenischen Patriarchats, das seit dem 6. Jahrhundert die Reliquien des Apostels Jakobus verehrt und hütet. Sitz der Bruderschaft ist in der Altstadt von Jerusalem.

[8] Um die im Jahre 1886 von M. Rade begründete Zeitschrift „Die Christliche Welt" hat sich seit 1892 in lockerer Form und seit 1903 in einem organisierten Zusammenschluss ein Kreis von Freunden gesammelt.

[9] Hacik Rafi Gazer, Die Reformbestrebungen in der Armenisch-Apostolischen Kirche im ausgehenden 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, Göttingen 1996, 28–51.

[10] Grigoris Palakean wurde 1878 in der türkischen Stadt Tokat geboren. Nach der Schulausbildung in Erzurum kam er in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre zum Studium nach Deutschland. Er studierte am Technikum in Mittweida zwei Jahre Elektrotechnik. 1899 trat er in die Geistliche Akademie in Armasch bei Nikomedien ein und wurde im selben Jahr zum Diakon geweiht. 1903 empfing er die Priesterweihe und wurde als Prediger in verschiedenen Städten des Osmanischen Reiches tätig. 1913 kam er zum Studium der Theologie nach Berlin und studierte bis Sommer 1914 an der Berliner Theologischen Fakultät bei Harnack. Mitte September 1914 fuhr Palakean nach Istanbul. Dort wurde er am 24. April 1915 festgenommen und am 25. April mit weiteren armenischen Intellektuellen (u. a. Komitas Vardapet, ehemaliger Musikstudent in Berlin, Mikayel Schamdanciean, Journalist und Schriftsteller, Übersetzer der Werke von Dr. Johannes Lepsius) in ein Gefangenenlager nach Cankere verbannt. Es gelang ihm unter dem deutschen Decknamen Bernstein in einer deutschen Offiziersuniform nach Paris zu fliehen. Er beschrieb seine Erlebnisse in dem Buch „Das armenische Golgotha" mit dem Untertitel „Von Berlin nach Zor". Palakean starb 1934 in Marseille.

[11] Husik Zohrabean (1870–1942), Studium der Theologie in Halle und Leipzig 1896–1898.

[12] Paul Rohrbach, Äußere Schwierigkeiten für die armenischen Reformbestrebungen, in: Die Christliche Welt, 12. Jg. Nr. 5, 1898, Sp. 105–111.

Zwischenbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK)

1. Eröffnungstagung

1.1 Die Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen setzt sich aus dreißig Vertretern/innen der orthodoxen Kirchen und dreißig Vertretern/innen der anderen Mitgliedskirchen des Rates zusammen. Unter dem gemeinsamen Vorsitz von Metropolit Chrysostomos von Ephesus (Ökumenisches Patriarchat) und Bischof Rolf Koppe (Evangelische Kirche in Deutschland) hielt sie ihre Eröffnungstagung vom 6. bis 8. Dezember 1999 in Morges (Schweiz) ab. Sowohl der Vorsitzende des Zentralausschusses als auch der Generalsekretär des ÖRK ergriffen das Wort. Katholikos Aram I. von der Armenischen Apostolischen Kirche (Kilikien) hob hervor, dass „die orthodoxe Präsenz im ÖRK den Horizont von Leben und Zeugnis des Rates erweitert hat" und dass die orthodoxen Kirchen ihrerseits durch ihr ökumenisches Engagement bereichert worden seien. Der Generalsekretär, Dr. Konrad Raiser, wies darauf hin, dass der Rat mit der Einsetzung der Sonderkommission zum ersten Mal ein Gremium geschaffen habe, in dem orthodoxe Kirchen und andere Mitgliedskirchen gleich stark vertreten sind: „nie zuvor in seiner fünfzigjährigen Geschichte hat der ÖRK die orthodoxen Mitgliedskirchen so ernst genommen wie mit dieser Entscheidung".

1.2 Die Sonderkommission hat den Auftrag, „das gesamte Spektrum von Anliegen im Blick auf die Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im ÖRK zu untersuchen und zu analysieren" und dem ÖRK-Zentralausschuss „Vorschläge zu den notwendigen Veränderungen in Struktur, Stil und Ethos des Rates" zu unterbreiten.

1.3 Auf ihrer ersten Tagung in Morges nahm die Kommission ein Papier von Metropolit Chrysostomos von Ephesus mit dem Titel *Vorläufige orthodoxe Vorschläge für eine ungehinderte Mitarbeit im ÖRK* entgegen. Die Kommission stellte vier Problembereiche heraus, die der besonderen Aufmerksamkeit bedürfen, und beauftragte vier Unterausschüsse mit deren Bearbeitung:

- die Organisationsstruktur des ÖRK;
- Stil und Ethos des gemeinsamen Lebens und Wirkens im ÖRK;
- theologische Konvergenzen und Differenzen zwischen Orthodoxen und anderen im ÖRK vertretenen Traditionen;
- bestehende Modelle und neue Vorschläge für einen strukturellen Rahmen für den ÖRK, der eine sinnvolle Mitarbeit der orthodoxen Kirchen ermöglichen würde.

1.4 Unterausschuss I und IV tagten in Damaskus (Syrien), Unterausschuss II in Vilemov (Tschechische Republik) und Unterausschuss III in Kreta (Griechenland).

2. Zweite Plenartagung

2.1 Die zweite Plenartagung der Kommission fand auf Einladung der Koptischen Orthodoxen Kirche vom 23. bis 25. Oktober 2000 im St. Markus-Zentrum in Kairo statt. Papst Schenuda III. hieß die Kommission in Kairo willkommen und erläuterte mit klaren Worten einige der Schwierigkeiten, denen sich die Orthodoxen im Allgemeinen und die Gläubigen seiner eigenen Kirche im Besonderen durch ihre Mitgliedschaft im ÖRK gegenübersehen. Er konzentrierte sich dabei auf Problembereiche, die die Einheit und die Gemeinschaft der Kirchen gefährden, wie Homosexualität, Frauenordination, Benutzung integrativer Sprache im Reden über Gott.

2.2 Bischof Rolf Koppe dankte Papst Schenuda für die Gastfreundschaft der Koptischen Orthodoxen Kirche und dafür, dass er persönlich Zeit gefunden habe, sich an der Arbeit der Kommission zu beteiligen. Metropolit Gennadios von Sassima schloss sich diesen Bemerkungen stellvertretend für Metropolit Chrysostomos von Ephesus an, der an der Tagung nicht teilnehmen konnte.

2.3 Hegoumen Hilarion legte eine Zusammenfassung der kürzlich von der Russischen Orthodoxen Kirche angenommenen Erklärung über *Die grundlegenden Prinzipien der Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche gegenüber anderen christlichen Konfessionen* vor. Er erläuterte, warum diese Erklärung zum jetzigen Zeitpunkt ausgearbeitet worden sei und welche Bedeutung sie sowohl für die Kommunikation innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche als auch für andere christliche Kirchen habe, denen sie deutlich mache, unter welchen Voraussetzungen die Russische Orthodoxe Kirche sich an verschiedenen interkonfessionellen Aktivitäten beteilige.

2.4 Metropolit Irenej von der Serbischen Orthodoxen Kirche ging auf die politischen Veränderungen in seinem Land ein und würdigte die Glaubenstreue und das Engagement des neuen Präsidenten. Er hob die ausgewogenen Stellungnahmen des ÖRK und der KEK zu den vergangenen Ereignissen in seinem Land hervor, die umso positiver zu werten seien, als einige Institutionen und sogar kirchliche Persönlichkeiten eine sehr viel weniger unparteiische Haltung eingenommen hätten. Er dankte auch den Kirchen und ökumenischen Organisationen, die Hilfe und Unterstützung in diesen schwierigen Zeiten geleistet hätten.

2.5 Die Tagung der Kommission überschnitt sich mit dem Gipfeltreffen der Arabischen Liga, das ebenfalls in Kairo stattfand. Gabriel Habib legte eine sehr aufschlussreiche Analyse der äußerst schwierigen Situation vor, in der das arabische Gipfeltreffen stattfand, und lenkte die Aufmerksamkeit insbesondere auf Versuche, den arabisch-israelischen Konflikt von der politischen in die religiöse Arena zu verlagern.

2.6 Die Beobachter der Georgischen Orthodoxen Kirche, die sowohl in Morges als auch in Kairo anwesend waren, erläuterten die theologischen und ekklesiologischen Gründe, aus denen die Georgische Kirche sich außerstande sieht, gemeinsam mit anderen Christen zu beten.

2.7 Die Kommission nahm im Konsensverfahren ausführliche Berichte und Empfehlungen der einzelnen Unterausschüsse sowie die diesbezüglichen Stellungnahmen der beiden in der Sonderkommission vertretenen Gruppen entgegen, die sich auf getrennten Vorbereitungstagungen mit diesen Empfehlungen befasst hatten.

2.8 Die Kommission stellte eine bemerkenswerte Konvergenz fest, die es ihr erlaubte, ihre Arbeit auf fünf Problembereiche zu konzentrieren:

- Fragen im Zusammenhang mit der Mitgliedschaft
- eine Überprüfung der Prozesse der Entscheidungsfindung
- Gottesdienst/gemeinsames Gebet
- ekklesiologische Fragen
- Entwicklung ökumenischer Verfahrensweisen für die Behandlung sozialer und ethischer Fragen.

2.9 Über die Diskussion dieser Problembereiche hinaus sah die Kommission es als notwendig an, sich mit folgender zentraler Frage zu befassen: *Auf welche Art von Rat muss die ökumenische Bewegung angesichts der Annahme des CUV-Dokuments in Harare in Zukunft hinarbeiten?* Mehr als 50 Jahre des Beieinanderseins sollten nicht einfach verloren gehen, sondern in die Vorschläge zur Zukunft der ökumenischen Bewegung mit eingebracht werden. In all diesen Jahren der gemeinsamen Reise zur Einheit der Christen hin haben die Kirchen viel gelernt und sich gegenseitig viel gegeben. Die Würdigung dieser Gemeinschaft beinhaltet die Absicht, zusammenzubleiben und intensiver an der Erfüllung der gemeinsamen Berufung zu arbeiten.

3. Mitgliedschaft

3.1 Die Kommission nahm das vom Exekutivausschuss angenommene Diskussionspapier zur Mitgliedschaft sowie den Beschluss zur Ernennung einer Gruppe, die sich mit der Frage der Mitgliedschaft befassen soll, zur Kenntnis. Gemäß dem Beschluss des Exekutivausschusses sollen dieser Gruppe Mitglieder der Sonderkommission angehören, und die Sonderkommission sollte über die Arbeit der Gruppe informiert werden. Die Kommission legte der Gruppe die einschlägigen Teile der Berichte der Unterausschüsse über die Frage der Mitgliedschaft vor.

3.2 Folgende Anliegen und Überlegungen werden der Gruppe zur sorgfältigen Prüfung unterbreitet:

3.2.1 Die Mitgliedskirchen müssen bekräftigen, dass sie sich der Basis des ÖRK mit ihren christologischen und trinitarischen Aussagen verpflichtet fühlen.

3.2.2 Kirchen, die einen Antrag auf Mitgliedschaft im Rat stellen, müssen sich der Basis des ÖRK mit ihren christologischen und trinitarischen Aussagen verpflichten und den Rat über die ekklesialen Merkmale ihrer Kirche informieren.

3.2.3 An der ersten Überprüfung der Anträge beitrittswilliger Kirchen sollten sowohl Mitglieder der Leitungsorgane als auch des Mitarbeiterstabes beteiligt werden.

3.2.4 Die gegenwärtigen Verfahrensweisen für die Aufnahme neuer Mitgliedskirchen in den ÖRK sollten unter Berücksichtigung der Kommentare der Gruppe, die sich auf der Tagung in Kairo mit dieser Frage befasst hat, geprüft werden.

3.2.5 Es sollte untersucht werden, ob Kirchen, die eine losere Beziehung mit dem Rat anstreben, Beobachterstatus erhalten können. Dabei müsste geprüft werden, welche Rechte und Pflichten Kirchen haben sollten, die sich für diese Kategorie entscheiden.

3.2.6 Die Kategorie einer Mitgliedschaft von Kirchenfamilien sollte untersucht werden.

3.3 Die Mitgliedschaft im Rat beinhaltet notwendigerweise Engagement, Rechenschaftspflicht und Verantwortung (einschließlich finanzieller Beitragszahlungen und Beherbergung von Tagungen).

4. Prozesse der Entscheidungsfindung

4.1 Man kam überein, dass bei der Entscheidungsfindung so weit wie möglich das Konsensverfahren angewendet werden sollte, da so Konfrontationen vermieden werden können und es möglich wird, sich im Rat offen und konstruktiv mit Fragen auseinander zu setzen. Ziel ist es, gemeinsame Positionen mit der größtmöglichen Übereinstimmung in gegebenen Fragen zu erreichen, wobei die Herstellung eines Konsenses ein langwieriger Prozess sein kann.

4.2 Im Rahmen dieses Prozesses muss sichergestellt werden, dass breite Übereinstimmung in Anliegen besteht, die in einem gegebenen Kontext diskutiert werden sollen. Die Tagesordnung des ÖRK sollte anhand der von den Kirchen vorgeschlagenen Schwerpunkte zusammengestellt (d. h. von unten nach oben) und nicht von oben nach unten festgelegt werden.

4.3 Entscheidungsfindungen in kleinen Gruppen, deren Mitglieder aus demselben Kulturkreis stammen und einander mehr oder weniger kennen, können nicht notwendigerweise auf Weltebene projiziert werden.

4.4 Konsens heißt weder Einstimmigkeit noch gibt er einer Gruppe im Rat automatisch das Recht, ihr Veto auszuüben.

4.5 Anstatt ein Verfahren zu wählen, das es möglich machen würde, vom Konsens- zum Abstimmungsverfahren überzuwechseln, sollte die Methode der Entscheidungsfindung an das jeweils zu behandelnde Thema angepasst und vorher festgelegt werden. So können Finanz-, Verwaltungs- und Personalfragen am besten per Abstimmung entschieden werden, während Fragen der Lehre, der sozialen, ethischen und politischen Haltung im Konsensverfahren entschieden werden sollten. Einige Fragen können dabei verschiedenen Kategorien gleichzeitig zugeordnet werden; so muss z. B. bei einem neuen Programm über die Finanzierung abgestimmt oder ein laufendes Programm unter Umständen aufgrund fehlender Mittel eingestellt werden.

4.6 Probleme entstehen auch durch Abänderungsanträge, die in den Sitzungen in letzter Minute gestellt werden. Die Dokumente müssen daher so rechtzeitig verteilt werden, dass Abänderungsanträge ordnungsgemäß eingereicht und vor der Annahme des endgültigen Textes eingehend geprüft werden können.

4.7 Die Einrichtung einer Art Paritätischen Ausschusses (an anderer Stelle auch Geschäftsausschuss genannt), der bei allen größeren ÖRK-Veranstaltungen hinzugezogen werden würde, sollte weiter erörtert werden. Einige sahen darin eine zusätzliche Lenkungsinstanz, die direkt von den Kirchen gewählt würde (einschließlich Nichtmitgliedskirchen, wie einige vorschlugen). Andere erachteten dies als riskant und sprachen sich für einen Ausschuss aus, der von den Mitgliedern des Zentral- oder Exekutivausschusses gewählt würde und beratende Funktion hätte. Alle stimmten darin überein, dass ein solcher Ausschuss gleich viele orthodoxe und nichtorthodoxe Mitglieder haben sollte. Seine Hauptaufgabe würde darin bestehen, Tagesordnungen zu überprüfen und über Verfahren der Entscheidungsfindung zu entscheiden.

4.8 Eine radikalere Variante dieses Vorschlags sieht vor, eine Ständige Gemeinsame Kommission für die Koordinierung der Arbeit der Sonderkommission einzurichten, in der beide Gruppen über gleich viele Mitglieder verfügen würden. Diese Kommission sollte über ein eigenes Sekretariat verfügen und unter der gemeinsamen Leitung von Ko-Vorsitzenden aus jeder der größeren Konfessionsfamilien stehen.

4.9 Die Frage des gemeinsamen Abstimmungsverhaltens von „Kirchenfamilien" sollte untersucht werden, wobei die Ernennung bevollmächtigter Stellvertreter auf allen Entscheidungsebenen zulässig wäre. Ferner sollte untersucht werden, welche Funktion Abstimmungen mit qualifizierter Mehrheit hätten, ein Begriff, der im Blick auf zukünftige Verfahren der Entscheidungsfindung sorgfältig definiert werden muss.

4.10 Die Orthodoxen sind, so hieß es, nicht die einzige Gruppe, die immer wieder damit rechnen muss, sich in einer Minderheitsposition zu befinden. Es gibt auch andere Gruppen, die ständig in der Minderheit sind.

4.11 Minderheiten haben das Recht, ihren begründeten Widerstand gegen eine Entscheidung zu Protokoll zu geben. Sie haben ferner Anspruch darauf, dass ihre Gewissensentscheidungen respektiert werden.

4.12 Die Möglichkeit, Mitglieder von Leitungsgremien durch einen Nominierungsprozess im Rahmen von Kirchenfamilien zu bestimmen, sollte weiter geprüft werden, obwohl deutlich wurde, dass Mitglieder schwerlich gezwungen werden können, sich einer gegebenen Kirchenfamilie zuzuordnen. Ein solches Vorgehen könnte darüber hinaus die Besonderheiten von Kirchenfamilien überbetonen, anstatt den Stellenwert von Unterschieden zwischen verschiedenen konfessionellen Traditionen zu reduzieren.

4.13 Einige wiesen darauf hin, dass eine Abkehr von der Ernennung führender kirchlicher Verantwortlicher in die Leitungsgremien des ÖRK die Kommunikation mit den Kirchen gefährden könnte. Die Frage nach dem Ausmaß, in dem Zentralausschussmitglieder ihre eigenen Kirchen repräsentieren oder darüber hinausgehende repräsentative Aufgaben erfüllen, wurde ebenfalls gestellt; ferner wurde darauf hingewiesen, dass viele kleinere Kirchen nur selten, wenn überhaupt jemals im Zentralausschuss vertreten seien. Die Kirchen müssten immer wieder daran erinnert werden, dass der ÖRK ein Rat der Kirchen sei und nicht ein globales Forum des ganzes Volkes Gottes, hieß es.

4.14 Die Argumente für eine sehr viel kleinere Vollversammlung wurden zum wiederholten Male vorgebracht, wobei einerseits gefordert wurde, weniger stimmberechtigte Delegierte zu entsenden, andererseits aber auch die Zahl der anderen Teilnehmenden strikter zu begrenzen.

4.15 Eine neu einzurichtende Gruppe sollte sich mit der Frage neuer Verfahrensregeln für die Entscheidungsfindung befassen und der Sonderkommission auf ihrer nächsten Plenartagung entsprechende Vorschläge unterbreiten.

5. Gottesdienst / gemeinsames Gebet

5.1 Das positive Zeugnis der in der Vergangenheit gemachten Erfahrungen darf nicht außer Acht gelassen werden:

- Fünfzig Jahre lang haben wir gemeinsam gebetet.
- Dies hat dazu geführt, dass Christen der westlichen Tradition Aspekte orthodoxer Gottesdienste übernommen haben und dass Orthodoxe ihrerseits Elemente aus den Gottesdiensten anderer christlicher Traditionen verwendet haben, ohne ihre eigene Identität zu gefährden.
- In der Praxis haben Orthodoxe und Christen anderer Traditionen an den Gottesdiensten der jeweils anderen teilgenommen, obwohl die Orthodoxen dabei immer vom Prinzip der *„Ökonomie"* ausgegangen sind.

5.2 Zwei Problembereiche müssen untersucht werden:

- Fragen der Häresie und *Ökonomie:* es wurde in Frage gestellt, dass alte kanonische Schriften zur Häresie direkt auf die Beziehungen mit heutigen Christen, die sich zum trinitarischen Glauben und zur Gottheit Jesu Christi bekennen, angewendet werden können, wobei eingeräumt wurde, dass einige dies tun. Andere vertraten die Meinung, dass das Prinzip der *Ökonomie* auf die Frage des gemeinsamen Gebets angewendet werden kann.
- Es sollte darauf hingewiesen werden, dass das gemeinsame Gebet „die Anerkennung eines bereits bestehenden Grades von Einheit voraussetzt", und einige stellten in Frage, dass dies der Fall sei.

5.3 Vor dem Hintergrund dieser Erwägungen ist Folgendes festzuhalten:

- Das gemeinsame Leben im ÖRK setzt gemeinsames Beten voraus, das zum Symbol sichtbarer Einheit werden kann und die Beteiligten von Fehlinterpretationen und Missverständnissen befreit und es ihnen ermöglicht, sich gegenseitig neu zu entdecken.
- Der Begriff „gemeinsames Gebet" ist dem des „Gottesdienstes" vorzuziehen, damit Implikationen im Blick auf die Gottesdienstordnung vermieden werden können.
- In Stil und Charakter muss das gemeinsame Gebet synkretistische Elemente und die Verwendung integrativer Sprache im Reden über Gott vermeiden.
- Im Mittelpunkt des gemeinsamen Gebets sollte das Streben nach Einheit stehen; ferner sollte es trinitarische und eschatologische Dimensionen und Symbole enthalten.
- Das gemeinsame Gebet sollte aus den lebendigen liturgischen Traditionen der ÖRK-Mitgliedskirchen erwachsen.

- Es müssen Anstrengungen unternommen werden, dass das gemeinsame Gebet für alle so verständlich wie möglich ist und dass die Bedeutung der benutzten Symbole erklärt wird.

5.4 Bei jeder größeren Veranstaltung oder Versammlung sollte ein Ausschuss mit gleich vielen Vertretern und Vertreterinnen orthodoxer und anderer Mitgliedskirchen des Rates gebildet werden, um das gemeinsame Gebet für diesen Anlass vorzubereiten. Es wurde darauf hingewiesen, dass es bei anderen Veranstaltungen bereits Leitlinien dafür gegeben hat, wie man am besten verfährt.

5.5 Es wird vorgeschlagen, dass eine Sachverständigengruppe diese Fragen weiter erörtert und der Sonderkommission ihre Vorschläge unterbreitet.

6. Ekklesiologie

6.1 Die Mitgliedschaft in einem Rat der Kirchen bedeutet, dass die Kirchen die Herausforderung annehmen, sich gegenseitig Rechenschaft über ihr Kirchesein zu geben und zum Ausdruck zu bringen, was mit sichtbarer Einheit der Kirche gemeint ist.

6.2 Zum gegenwärtigen Zeitpunkt, an dem die Unzufriedenheit mit der gelebten Realität des ÖRK zur Einrichtung einer Sonderkommission geführt hat, sollten die ekklesiologischen Diskussionen, insbesondere innerhalb der Orthodoxie, sich auch auf die Frage erstrecken, ob es in der orthodoxen Ekklesiologie Raum für andere „Kirchen" gibt. Wie könnten dieser Raum und seine Grenzen beschrieben werden?

6.3 Für die Kirchen, die in der Tradition der Reformation stehen, stellt sich angesichts der Herausforderung durch die Gründung einer Sonderkommission die Frage: Wie versteht, bewahrt und manifestiert ihre Kirche ihre Zugehörigkeit zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche?

6.4 Diese Fragen sollten einem Vertreter oder einer Vertreterin aus jeder einzelnen Tradition mitgegeben werden, damit die Kirchen bis zur nächsten Tagung der Sonderkommission Stellung dazu beziehen können. Die Gruppe geht davon aus, dass diese Stellungnahmen die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung geleistete Arbeit zu ekklesiologischen Fragen berücksichtigen werden.

7. Verfahrensweisen für die Behandlung sozialer und ethischer Fragen

7.1 Bei der Auseinandersetzung mit sozialen und ethischen Fragen, die sich in der heutigen Welt stellen, ist es unerlässlich, Schrift und Tradition, liturgische Praxis, theologische Reflexion, die Analyse der großen Fragen der Menschheit und die Formulierung ethisch-moralischer Wertvorstellungen in besonderer Weise miteinander zu verknüpfen.

7.2 Für jede Kirche ist es Privileg und Bürde zugleich, ihre ethisch-moralischen Lehren zu gestalten; dabei kann sie vielfach auf der Tradition aufbauen, aber es gibt auch Fälle, in denen sich neue Fragen stellen, auf die die Tradition keine Antwort gibt.

7.3 In der gegenwärtigen geschichtlichen Situation üben Institutionen und führende weltliche Persönlichkeiten zunehmend Druck auf die Kirchen aus, allge-

mein gültige Lösungen für einzelne ethisch-moralische Probleme zu liefern. Die Welt hat ihre Orientierung verloren, und es fehlt an gemeinsamer Verständigung über das, was moralisch gut ist. Deshalb wird Druck auf die Kirchen ausgeübt, Allheilmittel für das ethisch-moralische Dilemma der Welt anzubieten. Die Situation verschärft sich noch, wenn die Mitgliedskirchen die Forderung nach allgemein gültigen Lösungen für ethisch-moralische Fragen an den ÖRK weiterleiten.

7.4 In dem Bemühen, zu einem ethisch-moralischen Urteil in einer gegebenen Frage zu gelangen und speziell im Rahmen der christlichen Kirchen ein glaubwürdiges ethisch-moralisches Leben zu verwirklichen, sollte eine Kirche die Möglichkeit haben, die Gemeinschaft der Kirchen im ÖRK um Unterstützung zu bitten.

7.5 Eine solche Unterstützung kann in verschiedener Weise erfolgen. Der ÖRK kann und sollte Material und theologische Analysen zur Verfügung stellen, die einer Kirche helfen könnten, ihre ethisch-moralische Lehre zu entfalten und zu stärken.

7.6 Der ÖRK muss Verfahrensweisen für die Behandlung sozialer und ethischer Fragen entwickeln, die auf Ersuchen einer Mitgliedskirche Gegenstand gemeinsamer Diskussionen werden. Für die Prüfung solcher Fragen und die gemeinsame Diskussion sind Mechanismen und Verfahrensweisen erforderlich, die dazu beitragen, Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten, anstatt Spaltungen hervorzurufen.

7.7 Die Gruppe empfiehlt, dass der „ÖRK-Haushalt" bereits vorhandene Dokumente über Verfahrensweisen zur Auswahl von Themen für die gemeinsame Diskussion zusammenstellt und der Sonderkommission auf ihrer nächsten Tagung zur Verfügung stellt, damit diese Dokumente aktualisiert werden können.

8. Die zukünftige Gestalt des Rates

8.1 Der Rat scheint in einer bestimmten institutionellen Logik gefangen zu sein, obwohl Artikel III der Verfassung, der in Harare abgeändert wurde, in seiner neuen Fassung davon spricht, dass die Kirchen *einander* zum Ziel der sichtbaren Einheit aufrufen.

8.2 Die *Mitgliedskirchen* sind Subjekt der Suche nach sichtbarer Einheit, nicht der Rat.

Die *Mitgliedskirchen* lehren und treffen lehrmäßige und ethische Entscheidungen, nicht der Rat.

Die *Mitgliedskirchen* verkünden Konsens in der Lehre, nicht der Rat.

Die *Mitgliedskirchen* verpflichten sich, für die Einheit zu beten und sich in ihrer Begegnung um eine Sprache zu bemühen, in der die in anderen Kirchentraditionen enthaltenen Elemente des gemeinsamen christlichen Glaubens anklingen.

Die *Mitgliedskirchen* tragen die Verantwortung dafür, die richtige Sprache zu finden und ein Gespür dafür zu entwickeln, wie der Dialog miteinander entstehen und aufrechterhalten werden kann.

8.3 In einer brutal gespaltenen Welt haben die Kirchen unterschiedliche kirchliche Kulturen entwickelt, aber durch ihre Mitgliedschaft in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen, die ihnen eine gewisse Disziplin abverlangt, sind sie aufgerufen, sich zur Notwendigkeit des Zeugnisses von ihrem christlichen

Glauben zu bekennen – des Zeugnisses von der Einheit in Christus und von einer menschlichen Gemeinschaft, die als einzige Grenze das gemeinsame Menschsein kennt.

8.4 Die *Kommission* stellt sich einen Rat vor, der die Kirchen in einem ökumenischen Raum zusammenführt,

- in dem Vertrauen aufgebaut werden kann,
- in dem die Kirchen ihr Verständnis von der Welt, von ihren eigenen sozialen Verhaltensweisen und von ihren liturgischen und lehrmäßigen Traditionen prüfen und entwickeln können und einander gleichzeitig als Gegenüber sehen und ihre Begegnung miteinander vertiefen.

8.5 Sie stellt sich einen Rat vor,

- in dem die Kirchen ungehindert Netzwerke für Anwaltschaft und für diakonische Dienste aufbauen und einander auch ihre materiellen Ressourcen verfügbar machen.

8.6 Sie stellt sich einen Rat vor,

- in dem die Kirchen durch bilaterale und multilaterale Dialoge auch weiterhin daran arbeiten, die Schranken niederzureißen, die sie daran hindern, einander als *Kirchen* zu erkennen, die einen Glauben, einen eucharistischen Leib und eine Taufe für die Vergebung der Sünden gemeinsam haben.

9. Zukünftige Arbeit

Die Kommission plant, im November 2001 sowie Ende Mai 2002 weitere Plenartagungen abzuhalten; sie beabsichtigt, sich in kleinen Gruppen intensiv darauf vorzubereiten, um zu konkreten Vorschlägen in ihrem Abschlussbericht zu gelangen, der dem Zentralausschuss im September 2002 vorgelegt werden soll.

Kairo, den 25. Oktober 2000

Übersetzung aus dem Englischen:
Sprachendienst des ÖRK

„Grundlegende Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen"

Beschlüsse der Moskauer Bischofssynode im August 2000*

(Auszüge)

1. Die Einheit der Kirche und die Sünde der menschlichen Trennungen

1.1. Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi, geschaffen von unserem Herrn und Heiland selbst, die Kirche, die gefestigt und erfüllt ist vom Heiligen Geist, die Kirche, von der der Erlöser selbst gesagt hat: „Ich habe meine Kirche gegründet, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (Mt 16,18). Sie ist die eine heilige, katholische und apostolische Kirche, die Hüterin und Spenderin der heiligen Mysterien in der ganzen Welt, „die Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim 3,15). Sie trägt die Fülle der Verantwortung für die Verbreitung der Wahrheit des Evangeliums Christi, so wie sie auch die Fülle der Gewalt hat, Zeugnis zu geben vom „Glauben, der ein für allemal den Heiligen übergeben ward" (Jud 3).

1.2. Die Kirche Christi ist eine und einzigartig (hl. Kyprian von Karthago, Von der Einheit der Kirche). Grundlage der Einheit der Kirche – des Leibes Christi – ist, dass sie ein einziges Haupt hat – den Herrn Jesus Christus (Eph 5,23), und dass der Heilige Geist allein handelt, der den Leib der Kirche lebendig macht und alle ihre Glieder mit Christus, ihrem Haupte, vereinigt.

1.3. ... Die Einheit der Kirche ist höher als jede menschliche und irdische Einheit; sie ist von oben gegeben als vollkommene und göttliche Gabe. Die Glieder der Kirche sind vereint in Christus durch ihn selbst, vereint wie die Weinreben, die in ihm wurzeln und versammelt sind in der Einheit des ewigen und geistlichen Lebens.

1.4. Die Einheit der Kirche überwindet Barrieren und Grenzen, sowohl rassische wie sprachliche wie soziale. Die frohe Botschaft des Heils muss allen Völkern zugerufen werden, um sie in den einen Schoß zu führen und mit der Gnade des Hl. Geistes, mit der Kraft des Glaubens zu vereinen (Mt 28,19–20; Mk 16,15; Apg 1,8).

1.5. ...

1.6. ...

1.7. Die Kirche hat einen weltweiten Charakter – sie existiert in der Welt in der Gestalt verschiedener Ortskirchen, aber dadurch wird die Einheit der Kirche nicht gemindert. *„Die Kirche, die durch das Licht des Herrn erleuchtet wird, breitet über die ganze Welt ihre Strahlen aus; aber das Licht, das überall hin fließt, ist einzig und die Einheit des Leibes bleibt untrennbar. ...*" (hl. Kyprian von Karthago, Über die Einheit der Kirche).

---

* Abdruck mit Genehmigung aus: Orthodoxie aktuell, September 2000, 6–12.

1.8. Die kirchliche Einheit steht in einer untrennbaren Verbindung zum Mysterium der Eucharistie, in dem die Gläubigen, wenn sie den einzigen Leib Christi empfangen, wahrhaft und wirklich zu einem einen und katholischen Leibe zusammengefügt werden, im Mysterium der Liebe Christi und durch die wandelnde Kraft des Geistes. ...

1.9. Die eine heilige katholische Kirche ist die apostolische Kirche. Durch das von Gott eingesetzte Priestertum der Gabe des Hl. Geistes werden die Gläubigen verbunden. Die apostolische Sukzession der Hierarchie von den hll. Aposteln her ist die Grundlage der Gemeinsamkeit und der Einheit des Gnadenlebens. Ein Abfall von der legitimen Kirchenleitung ist ein Abfall vom Hl. Geist, von Christus selbst. *„Folgt alle dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater, den Priestern aber wie den Aposteln. Die Diakone ehrt wie ein göttliches Gebot, ohne den Bischof soll niemand irgendetwas tun, was sich auf die Kirche bezieht. ... Dort, wo der Bischof ist, dort soll auch das Volk sein, so wie wo Christus ist auch die katholische Kirche ist"* (hl. Ignatios von Antiocheia, An die Gemeinde zu Smyrna, 8).

1.10. Nur durch das Band mit einer konkreten Gemeinde realisiert sich für das einzelne Mitglied der Kirche die Gemeinschaft mit der ganzen Kirche. Wenn er die kanonischen Verbindungen zu seiner Ortskirche zerstört, vernichtet der Christ dadurch seine gnadenhafte Einheit mit dem ganzen kirchlichen Leibe und trennt sich von ihm. Jede Sünde trennt in der einen oder anderen Weise von der Kirche, wenn sie auch nicht völlig von ihr ausschließt. Nach dem Verständnis der alten Kirche war die Exkommunikation der Ausschluss aus der eucharistischen Versammlung. Aber die Aufnahme eines Exkommunizierten in die kirchliche Gemeinschaft geschah niemals durch die Wiederholung der Taufe.

1.11. Dadurch bezeugt die Kirche, dass auch der Exkommunizierte das „Siegel" der Zugehörigkeit zum Volke Gottes bewahrt hat. Indem sie den Exkommunizierten wieder aufnimmt, führt die Kirche ihn, der schon durch den Geist in den einen Leib hineingetauft worden war, wieder zurück zum Leben. ...

1.12. Im Laufe der Jahrhunderte wurde das Gebot Christi von der Einheit nicht nur einmal verletzt. Statt der von Gott gesetzten katholischen Einmütigkeit in der Christenheit entwickelten sich Unstimmigkeiten und Trennungen. ...

1.13. Im Laufe der christlichen Geschichte haben sich von der orthodoxen Kirche nicht nur einzelne Christen als Individuen getrennt, sondern auch ganze christliche Gemeinschaften. Einige von ihnen sind im Laufe der Geschichte verschwunden, andere aber haben sich durch die Jahrhunderte hindurch erhalten. ...

1.14. Die Verirrungen und Häresien sind Folge einer egoistischen Selbstsicherheit und Isolation. Jede Trennung und jedes Schisma führen in dem einen oder anderen Maße zum Abfall von der Fülle der Kirche. Eine Trennung, auch wenn sie aus Gründen nicht glaubensmäßigen Charakters erfolgt, ist eine Verletzung der Lehre von der Kirche und führt letztendlich zu einer Verletzung im Glauben.

1.15. Die Orthodoxe Kirche versichert durch den Mund der hll. Väter, dass das Heil nur in der Kirche Christi gefunden werden kann. Doch gleichzeitig wurden die von der Einheit mit der Orthodoxie abgefallenen Gemeinschaften niemals als völlig der Gnade Gottes verlustig gegangen angesehen. Der Bruch der kirchlichen Einheit führt zwar unausweichlich zu einer Schädigung des Gnadenlebens, doch

nicht immer zu seinem vollständigen Erlöschen in den getrennten Gemeinschaften. Gerade hiermit ist ja die Praxis verbunden, jene, die aus nicht-orthodoxen Gemeinschaften in die Orthodoxe Kirche kommen, nicht nur durch das Mysterium der Taufe aufzunehmen. Unbeschadet der Trennung der Einheit bleibt doch eine gewisse unvollständige Gemeinschaft erhalten, die als Basis für die Möglichkeit der Rückkehr in die Einheit der Kirche, in die katholische Fülle und Einheit dient.

1.16. Die kirchliche Lage der Getrennten lässt sich nicht einheitlich bestimmen. In der getrennten christlichen Welt gibt es einige Merkmale, die sie vereinen: das ist das Wort Gottes, der Glaube an Christus als Gott und Erlöser, der im Fleische gekommen ist (1 Joh 1,1–2; 4, 2, 9) und die aufrichtige Frömmigkeit.

1.17. Die Existenz verschiedener gottesdienstlicher Formen für die Aufnahme (durch die Taufe, durch die Myronsalbung, durch die Beichte) zeigt, dass die orthodoxe Kirche sich gegenüber den nicht-orthodoxen Konfessionen differenziert verhält. Kriterium ist dabei der Grad der Bewahrung des Glaubens und der Kirchenordnung und der Normen des geistlichen christlichen Lebens. Indem sie aber unterschiedliche Aufnahmeordnungen aufgestellt hat, will die orthodoxe Kirche kein Urteil über den Grad der Bewahrung oder der Zerstörung des Gnadenlebens bei den Nicht-Orthodoxen aussprechen, sondern hält dies für ein Geheimnis der Vorsehung und des Gerichtes Gottes.

Die orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche, in der die heilige Überlieferung und die Fülle der heilbringenden Gnade Gottes unverletzt bewahrt worden sind.

2. Das Streben nach der Wiederherstellung der Einheit

2.1. Wichtigstes Ziel der Beziehungen der Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen ist die Wiederherstellung der gottbefohlenen Einheit der Christen (Joh 17,21), welche zum Wesen der Christenheit selbst gehört. Diese Aufgabe ist von erstrangiger Wichtigkeit für die orthodoxe Kirche auf allen Ebenen ihres Seins.

2.2. Gleichgültigkeit im Hinblick auf diese Aufgabe oder ihre Ablehnung ist eine Sünde gegenüber dem Gebote Gottes von der Einheit. ...

2.3. Doch ausgehend von der Unerlässlichkeit der Wiederherstellung der zerstörten christlichen Einheit versichert die Orthodoxe Kirche, dass eine wahrhafte Einheit nur möglich ist im Schoße der Einen Heiligen Katholischen und Apostolischen Kirche, alle anderen „Modelle" der Einheit erweisen sich als unannehmbar.

2.4. Die orthodoxe Kirche kann nicht die These annehmen, dass unbeschadet der historischen Trennungen eine prinzipielle tiefe Einheit der Christen irgendwie unzerstört da wäre, und dass die Kirche mit der ganzen christlichen Welt zusammen fiele, dass die christliche Einheit irgendwie auf einer höheren Ebene über den Trennungen der Denominationen existiere und dass die Trennung der Kirchen ausschließlich zu der unvollkommenen Ebene menschlicher Beziehungen gehöre. Nach dieser Konzeption bleibt die Kirche eine Einheit, aber diese Einheit wird in den sichtbaren Formen nur unvollkommen zum Ausdruck gebracht. In diesem Modell der Einheit wird es nicht als Aufgabe der Christen verstanden, die verlorene Einheit wieder herzustellen, sondern eine Einheit deutlich zu machen, die in

ihrem Wesen nicht tangiert ist. In diesem Modell wiederholt sich die in der Reformation aufgekommene Lehre von der „unsichtbaren Kirche".

2.5. Völlig unannehmbar und verbunden mit der oben dargelegten Konzeption ist auch die sogenannte „Zweigtheorie", die die Existenz des Christentums in der Form getrennter „Zweige" als etwas Normales und sogar Providentielles behauptet.

2.6. ...

2.7. Die Orthodoxe Kirche kann auch eine „Gleichheit der Denominationen" nicht anerkennen. Die von der Kirche Abgefallenen können nicht mit ihr in jenem Zustand vereint werden, in dem sie sich jetzt befinden; die existierenden dogmatischen Unterschiede müssen überwunden werden und nicht einfach umgangen werden. Das bedeutet, dass der Weg zur Einheit ein Weg der Buße, der Hinwendung und der Erneuerung ist.

2.8. Unannehmbar ist der Gedanke, dass alle Trennungen nur tragische Missverständnisse sind, dass die Disharmonie nur aus einem Mangel an Liebe zueinander entstanden wäre. ... Gleichermaßen unannehmbar ist die Versicherung, dass die orthodoxe Kirche von den christlichen Gemeinschaften, mit denen sie nicht in Gemeinschaft steht, nur Fragen zweitrangigen Charakters trennen würden. Man kann auch nicht alle Trennungen und Unstimmigkeiten auf verschiedene nicht-theologische Faktoren zurückführen.

2.9. Die orthodoxe Kirche verwirft auch die These, dass die Einheit der christlichen Welt allein auf dem Wege eines gemeinsamen christlichen Weltdienstes wieder hergestellt werden könne. Die christliche Einheit kann nicht durch die Übereinstimmung in weltlichen Fragen wieder hergestellt werden.

2.10. ...

2.11. Die Teilung der christlichen Welt ist eine Teilung in der eigentlichen Erfahrung des Glaubens und nicht nur in Lehrformulierungen. Daher muss auch eine vollständige und aufrichtige Übereinstimmung in der Glaubenserfahrung selbst und nicht nur in ihrem formalen Ausdruck erreicht werden. Eine formale glaubensbekenntnishafte Einheit schöpft nicht die Einheit der Kirche aus, wenn sie auch eine ihrer unerlässlichen Bedingungen ist.

2.12. Die Einheit der Kirche ist vor allem die Einheit und Gemeinschaft in den Mysterien. Aber eine solche wahrhafte Gemeinschaft in den Mysterien hat nichts gemeinsam mit der Praxis der sogenannten „Interkommunion". Die Einheit kann nur realisiert werden in der Gesamtheit der Gnadenerfahrung und des Lebens, im Glauben der Kirche, in der Fülle des sakramentalen Lebens im Hl. Geist.

2.13. Die Wiederherstellung der christlichen Einheit im Glauben und in der Liebe kann nur von oben kommen als ein Geschenk des allmächtigen Gottes. Der Quell der Einheit liegt in Gott, und deshalb sind menschliche Anstrengungen zu ihrer Wiederherstellung allein vergeblich, denn „wenn der Herr das Haus nicht baut mühen sich die Bauleute vergeblich" (Ps 127,1) ...

3. Das orthodoxe Zeugnis gegenüber der nicht-orthodoxen Welt

3.1. Die Orthodoxe Kirche ist die Hüterin der Überlieferung und der Gnadengaben der Alten Kirche, und deshalb betrachtet sie es als eine ihrer Hauptaufgaben in den Beziehungen mit den Nicht-Orthodoxen ein beständiges und unermüdliches Zeugnis abzulegen, das dazu führt, die Wahrheit, die in der Überlieferung ausgedrückt wird, zu entdecken und anzunehmen. ...

3.2. Die Aufgabe des orthodoxen Zeugnisses ist einem jeden Glied der Kirche auferlegt. Die orthodoxen Christen müssen sich klar bewusst machen, dass der von ihnen bewahrte und bekannte Glaube einen ökumenischen, universalen Charakter trägt. ...

4. Der Dialog mit den Nicht-Orthodoxen

4.1. ...

4.2. Eine charakteristische Besonderheit der von der Russischen Orthodoxen Kirche geführten Dialoge mit den Nicht-Orthodoxen stellt ihr theologischer Charakter dar. Aufgabe des theologischen Dialoges ist es, den nicht-orthodoxen Partnern das ekklesiologische Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche wie auch die Grundlagen ihrer Glaubenslehre, ihrer kanonischen Struktur und geistlichen Tradition zu erklären, das Unverständnis und die existierenden Stereotypen zu überwinden.

4.3. ...

4.4. ...

4.5. Das Zeugnis kann kein Monolog sein – es setzt ein Zuhören und eine Gemeinschaft voraus. Der Dialog bedarf zweier Seiten, der gegenseitigen Offenheit für eine Gemeinschaft, der Bereitschaft zum Verständnis, nicht allein „offene Ohren", sondern auch „ein weites Herz" (2 Kor 6,11). Von daher muss eines der wichtigsten Probleme im Dialog der orthodoxen Theologie mit den Nicht-Orthodoxen das der theologischen Sprache, des Verständnisses und der Interpretation sein.

4.6. ...

4.7. Der Dialog mit den Nicht-Orthodoxen hat auch wieder ein Verständnis dafür hervorgebracht, dass die eine und einzige katholische Wahrheit und Norm in verschiedenen kulturell-sprachlichen Kontexten auch in verschiedenen Formen ausgedrückt und verkörpert werden kann. Im Zuge des Dialoges muss man unbedingt die Eigengestalt des Kontextes von einem wirklichen Abfall von der katholischen Fülle unterscheiden. Es sollte das Thema der Bereiche einer Vielgestaltigkeit in der einen katholischen Tradition erforscht werden.

4.8. ...

4.9. ...

5. Die multilateralen Dialoge und die Mitwirkung in den zwischenchristlichen Organisationen

5.1. ...

5.2. Bei der Frage über die Mitgliedschaft in verschiedenen christlichen Organisationen müssen die folgenden Kriterien eingehalten werden: Die Russische Orthodoxe Kirche kann nicht an internationalen (regionalen oder nationalen) christlichen Organisationen mitwirken, in denen a) die Satzung, die Regeln oder die Geschäftsordnungen einen Abfall von der Glaubenslehre oder den Traditionen der Orthodoxen Kirche verlangen, b) die Orthodoxe Kirche nicht die Möglichkeiten hat, von sich als der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche Zeugnis abzulegen, c) bei dem Entscheidungsprozess das ekklesiologische Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche nicht beachtet wird, und d) die Regelungen und Geschäftsordnungen eine Verpflichtung auf die „Mehrheitsmeinung" vorsehen. ...

6. Die Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche mit den Nicht-Orthodoxen auf ihrem kanonischen Territorium

6.1. ...
6.2. ...
6.3. ...

7. Innere Aufgaben im Zusammenhang mit dem Dialog mit Nicht-Orthodoxen

7.1. Wenn sie auch die vom Standpunkt der orthodoxen Glaubenslehre fehlerhaften Ansichten ablehnen, so sind doch die Orthodoxen zur christlichen Liebe gegenüber jenen gerufen, die sie bekennen. ... Es dürfen den Nicht-Orthodoxen kein Leid und keine Beleidigungen zugefügt werden. ... Die Kirche verurteilt jene, die unter Ausnutzung von Falschinformationen gezielt die Aufgabe des Zeugnisses der Orthodoxen Kirche gegenüber der nicht-orthodoxen Welt entstellen und bewusst die Kirchenleitung verleumden, indem sie sie des „Verrats an der Orthodoxie" beschuldigen. Solchen Personen gegenüber, die den Samen der Unruhe unter einfache Gläubige säen, müssen kanonische Maßnahmen ergriffen werden.

8. Resumée

Das zu Ende gehende Millennium war durch die Tragödie der Trennung, der Feindschaft und der Entfremdung gekennzeichnet. Im 20. Jahrhundert haben die getrennten Christen ihr Streben zu einer Wiedergewinnung der Einheit in der Kirche Christi gezeigt. Die Russische Orthodoxe Kirche hat mit der Bereitschaft geantwortet, den Dialog der Wahrheit und der Liebe mit den nicht-orthodoxen Christen zu führen, einen Dialog, der inspiriert ist vom Aufruf Christi und dem gottbefohlenen Ziel der christlichen Einheit. Auch heute, an der Schwelle des 3. Millenniums seit der Geburt unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus im Fleische, ruft die Orthodoxe Kirche wieder mit Liebe und Beständigkeit alle, für die der gebenedeite Name Jesu Christi höher ist als jeder andere Name unter dem Himmel (Apg 4,12) zur seligen Einheit in der Kirche auf. ...

Kirchen – nicht auf gleicher Augenhöhe?

Die Beschlüsse der Moskauer Bischofssynode vom 13.–16. August 2000 über die ökumenischen Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) zu den anderen christlichen Konfessionen geben Anlass zu theologischen Rückfragen

Zwischen den evangelischen Kirchen Deutschlands und der ROK sind in den letzten vierzig Jahren auf kirchlicher und auf theologischer Ebene bekanntlich erfreuliche Beziehungen gewachsen. Sie dürfen, ähnlich wie das Gespräch zwischen den finnischen Lutheranern und der ROK während der zurückliegenden Jahrzehnte, als echter ökumenischer Fortschritt gewertet werden. In zahlreichen von christlicher Geschwisterlichkeit geprägten Begegnungen zwischen evangelischen und russischen Christen ist, bis in die jeweiligen Gottesdienste hinein, ein Verständnis füreinander entstanden, wie es früher nicht vorhanden gewesen ist. In intensiven bilateralen Dialogen wurde eine wirklich weitgehende Gemeinsamkeit in den zentralen Aussagen des christlichen Glaubens festgestellt oder gefunden.[1] Deshalb sind die ökumenisch aufmerksamen evangelischen Christen in Deutschland froh darüber, dass die ROK – trotz antiökumenischer Gegenwinde im heutigen Russland – für die Möglichkeit einer Fortführung ihres ökumenischen Engagements kämpft.[2] Viele von diesen Christen sind aber enttäuscht darüber, dass die Moskauer Beschlüsse, die diese Möglichkeit durch ein Hirtenwort nach innen sicherstellen sollen, genau in dieselbe Richtung weisen wie die „Erklärung Dominus Iesus" der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre vom 6. August 2000. Der Tenor ist: Die Kirchen der Reformation stehen nicht auf unserer Höhe![3] Hiergegen muss, obwohl es vor hundert Jahren schon einmal ein genau in die umgekehrte Richtung gehendes Fehlurteil A. von Harnacks gegeben hat[4], aus Gründen der ökumenischen Freundschaft und Zukunftshoffnung derselbe Protest aus der evangelischen Kirche heraus der ROK zur Kenntnis gebracht werden, wie er bereits gegen die römische Erklärung laut geworden ist.

Die Moskauer Beschlüsse beginnen mit der lapidaren Feststellung: *„Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi, geschaffen von unserem Herrn und Heiland selbst, die Kirche, die gefestigt und erfüllt ist vom Heiligen Geist, ... Sie ist die eine heilige, katholische und apostolische Kirche, die Hüterin und Spenderin der heiligen Mysterien in der ganzen Welt, ‚die Säule und Grundfeste der Wahrheit' (1 Tim 3,15). Sie trägt die Fülle der Verantwortung für die Verbreitung der Wahrheit des Evangeliums Christi, so wie sie auch die Fülle der Gewalt hat, Zeugnis zu geben vom ‚Glauben, der ein für allemal den Heiligen übergeben ward' (Jud 3)."*[5] Nun ist diese Feststellung von anderen Kirchen nicht von vornherein zu beargwöhnen! Denn in Wahrheit freut sich ja jede Kirche, glauben und bekennen zu dürfen, dass Christus ihr Haupt und sie selbst sein Leib ist, und dass sie die ganze Fülle seiner Gnade genießt. Während allerdings das römisch-katholische Dokument „Dominus Iesus" die Beziehung zwischen der wahren Kirche Christi und der römisch-katholischen Kirche mit Hilfe des Terminus „Subsistenz" umschrieb und somit eine vorsichtige Differenzierung zwischen „wahrer Kirche" und „empiri-

scher Kirche" durchführte („Subsistenz" der einen einzigen Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird), wagte der Moskauer Text die direkte Gleichsetzung (die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi), was entweder nur eine zufällige sprachliche Variante darstellt oder aber eine theologisch gewollte Relativierung der Unterscheidung zwischen unsichtbarer Kirche und sichtbarer Kirche.[6]

Doch das hauptsächliche theologische und kirchenpolitische Problem hierbei ist Folgendes: Obwohl *jede* Kirche in der Gewissheit lebt, dass sie *die* eine, heilige, katholische und apostolische Kirche repräsentieren darf, argumentieren die Beschlüsse der Moskauer Bischofskonferenz – ebenso wie „Dominus Iesus" – dahingehend, dass die Übereinstimmung mit der wahren Kirche Christi in den anderen Konfessionen nicht mehr so vollständig bzw. in der Gnadenfülle gegeben sei wie in der Orthodoxen Kirche.[7] *Dies geht so weit, dass für einen großen Teil der im Ökumenischen Rat vertretenen Konfessionen die Bezeichnung „Kirche" überhaupt vermieden wird.* Sie gelten hier nur als andere christliche „Bekenntnisse" und als „Denominationen". Darunter fallen auch, so muss man schließen, trotz aller bisheriger guter kirchlicher Zusammenarbeit, die evangelischen Kirchen Deutschlands. Der hauptsächliche *Maßstab* der Moskauer Bischofserklärung ist, neben dem unterschiedlichen Grundgefühl in der Spiritualität, offenbar das *Amtsverständnis:* eine bestimmte Auffassung von der apostolischen Sukzession der kirchlichen Amtsträger und von der an sie geknüpften Auffassung von den Sakramenten und ihrer „Gültigkeit". Die russische Seite *weiß* aber (und hat es in den Dialogen immer wieder gehört), dass die evangelischen Kirchen für das in ihrer Mitte bestehende Amt der ordinierten Pfarrer und Bischöfe die theologisch recht verstandene apostolische Sukzession durchaus in Anspruch nimmt! Allen ökumenischen Dialogpartnern ist klar, dass darüber noch weiter gesprochen werden wird. Aber es ist noch nicht klar, welche Seite mit ihrer jeweils „traditionellen" Auffassung vom kirchlichen Amt sich schließlich als die vom Hl. Geist am meisten begünstigte und von kritischen theologischen Rückfragen am meisten verschonte Seite erweisen wird.

Das Verhältnis der ROK zu den anderen Kirchen der Ökumene wurde durch die Moskauer Bischofskonferenz so beschrieben, dass die bisherige und weitere Mitgliedschaft der ROK im Ökumenischen Rat den Sinn habe, den anderen Christen in der Welt ein zutreffendes (und nicht von Vorurteilen übermaltes) Bild von der Orthodoxen Kirche zu geben und sie zur Rückkehr zur wahren Kirche einzuladen.[8] Andererseits wird, in Spannung hierzu, gesagt, dass man mit den anderen Christen „echte Dialoge" und nicht etwa theologische Monologe führen wolle.[9] Aber die eigene Lernbereitschaft und Bereitschaft zur Übernahme *gemeinsamer* Aufgaben wird – und das ist schade – nicht zum Thema gemacht, sondern ausschließlich Klage geführt, über die bisher viel zu geringe Basis einer aktiven theologischen und kirchenpolitischen Einflussnahme der Orthodoxen auf die Arbeit des Genfer Weltrats.[10] Es ist sogar vom „geistlichen Selbstmord" die Rede, den der Weltrat der Kirchen begehe, wenn er weiterhin der „protestantischen Ekklesiologie" (aufgrund der Zahlenverhältnisse bei den Mitgliedskirchen) eine Art Vorrang zugestehe.[11]

Die protestantischen Kirchen selbst sprechen von ihren Schwächen neuerdings eher offener als manche andere Kirche es tut. Das ist wohl gut so. Aber man sollte nicht den Fehler begehen, die Kirchen der Reformation auch noch wie „junge" und noch nicht recht zu Verstand gekommene Kirchen anzusehen und sie von solchen Kirchen abzuheben, die ihrem Selbstverständnis nach von ihrem Alter oder von ihrer direkten Verbindung mit den Anfängen der Kirche her von besonderem Gewicht im Rat der Kirchen seien. Die evangelischen Kirchen selbst müssen dann nämlich die anderen daran erinnern: *Die Kirchen der Reformation sind durchaus nicht jünger als die römisch-katholische Kirche oder als die orthodoxen Kirchen!* Sondern sie sind ihrem Selbstverständnis nach konkrete Ausformungen der *nach Gottes Wort erneuerten* alten *einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche!* Die Reformatoren sind ja selber nicht aus ihrer angestammten Kirche ausgetreten; und sie haben auch niemanden dazu veranlasst. Sie haben bekanntlich schon im 16. Jahrhundert der Orthodoxen Kirche das Bild geboten, dass manchen der von den Orthodoxen tief beklagten vorausgegangenen kirchlichen Fehlentwicklungen Einhalt geboten worden ist. Sie versuchten der angestammten Kirche die Treue zu halten, indem sie den Blick auf Christus als die Mitte der Kirche wieder so frei wie möglich werden ließen. In der Reformation wurden viele für das Leben der Weltchristenheit in der neueren Zeit notwendige theologische Fragen aufgeworfen und auch Antworten gegeben, von denen mit großer Sicherheit gilt, dass sich ihnen auch die nicht durch die Reformation erneuerten anderen Kirchen je auf ihre Weise im Laufe der Neuzeit stellen mussten oder dies noch tun werden. Wie könnte man z. B. über das II. Vatikanische Konzil angemessen urteilen, wenn man dies nicht anerkennte?

Der Apostel Paulus lehrt uns alle, dass es nicht viel taugt, wenn man anhebt, in immer neue Runden des Sich-Rühmens einzutreten. Soll sich die evangelische Kirche *ihrer* Schätze nicht ungebührlich rühmen, muss im Gespräch und Verkehr der Kirchen untereinander gleiche Augenhöhe herrschen!

Die von den Orthodoxen als heterodoxe oder nicht-orthodoxe Brüder und Schwestern bezeichneten Christen – die Evangelischen sprechen hingegen von den anderen nicht als von den Nicht-Evangelischen! – müssen es hinnehmen, dass mehrere oder die meisten orthodoxen Kirchen derzeit Probleme haben mit ihrer eigenen Rolle in der Ökumene, die teils mit der aktuellen schwierigen Situation des Ökumenischen Rats der Kirchen, teils mit der noch aufzuarbeitenden früheren Situation der orthodoxen Mitglieder aus ehemals sozialistischen Ländern zusammenhängt. Aber was sollen die anderen davon halten, dass die Moskauer Bischofssynode ihre nun schon wirklich vieljährige Mitgliedschaft im ÖRK gar nicht so beschreibt, wie es der Fall ist, wenn man selbst ein Teil von einer Institution ist, sondern ähnlich wie die Beziehung zu einer „problematischen ausländischen Macht"? Es schmerzt wohl nicht nur alle Evangelischen, sondern auch alle mit den historischen Anfängen der ökumenischen Bewegung wirklich vertrauten Experten, dass die Moskauer Bischofssynode im „Anhang" ihrer Beschlüsse erklären ließ, im Grunde sei der Ökumenische Rat der Kirchen von den Protestanten gegründet worden aus ihrem – wohl verständlichen Empfinden – heraus, ihre Ekklesiologie habe eine Schwäche, denn ihre splitterhafte kirchliche Wirklichkeit sei mangelhaft.[12]

Dieses Bild lässt, wäre es richtig, gar nicht mehr verstehen, was einen Großteil der Orthodoxie denn bewegt hat, selbst ein Teil des Ökumenischen Rats der Kirchen geworden zu sein. Auch er wollte und will doch nicht nur „theologisch geben", sondern auch „nehmen"! Möge also die Zeit wiederkehren, wo die Orthodoxe Kirche nicht mehr nur mitteilt: „Wir haben aber ein anderes, eigenes Verständnis vom ökumenischen Kirche-sein"[13], sondern: „Wir erkennen in dem Versuch, uns lehrend und lernend, helfend und empfangend auf andere Kirchen einzulassen, um Schritte zur sichtbaren Wiedervereinigung der Kirchen zu tun, schlicht das uns allen vom Herrn der einen Kirche Gebotene".

Christof Gestrich

ANMERKUNGEN

1 Vgl. dazu das gemeinsame Kommuniqué des ersten, nach der politischen Wende von 1989/1990 geführten Gesprächs im Bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Russischen Orthodoxen Kirche 1992 in Bad Urach und den 1995 in Berlin von Bischof Dr. H. J. Held, Professor Pfarrer Dr. G. Schulz und von mir (für die EKD) und von Professor V. Borovoij, Professor A. Osipov und dem Sekretär des Kirchlichen Außenamts V.A. Tschukalov (für die ROK) unterzeichneten Gemeinsamen Bericht an die Leitungen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland über den Stand des bilateralen theologischen Dialogs: „Wir sind durch das zwischen unseren Kirchen in vielen Jahren entstandene Vertrauensverhältnis, das auch eine gewachsene geistliche Gemeinschaft einschließt, jetzt so weit vorangeschritten, dass wir uns zu einer umfassenden Zusammenarbeit verpflichtet fühlen. Dadurch könnten unsere Kirchen mithelfen, einer jetzt möglicherweise drohenden neuen Entfremdung zwischen der östlich-orthodoxen und der abendländisch-westlichen Christenheit entgegenzuwirken. Eine solche Zusammenarbeit schließt, außer Fragen der Glaubenslehre und der theologischen Forschung, auch den Bereich des praktischen Lebens der Kirchengemeinden und ihrer gesellschaftsbezogenen Dienste (z. B. Diakonie) ein. In diesem Sinne lässt sich das Neue, das zwischen unseren Kirchen entstanden ist, als *zwischenkirchliche Gemeinschaft* beschreiben. Indem wir diese Gemeinschaft ... weiter ausgestalten, werden wir uns faktisch als Kirchen Jesu Christi anerkennen und das gute geistliche Bild eines christlichen Zusammenlebens in der *koinonia* Christi darbieten."

2 Hervorzuheben sind die bemerkenswerten „neuen Perspektiven der russisch-orthodoxen Beziehungen zu andersgläubigen Christen" im Rechenschaftsbericht des Hochheiligen Patriarchen Aleksij II. von Moskau und Ganz Russland über die Periode zwischen den Bischofskonzilen (1997–2000). Der Patriarch ging hier u. a., unter insgesamt hoffnungsvoller Perspektive, auf das derzeitige Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche ein. Sodann rechnete er zu den bedeutendsten Begegnungen im Berichtszeitraum diejenige mit der Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland. – Vgl. auch Par. 2.1 im hier kommentierten Dokument der russisch-orthodoxen Bischöfe, in diesem Heft S. 212. Besonders erfreulich ist, dass sich die Bischöfe für eine Fortführung und Verstärkung des theologischen Austauschs mit den größeren anderen Kirchen – im Rahmen der geführten Dialoge – ausgesprochen haben. Vgl. a.a.O. 4.8 und 4.9. (hier nicht abgedruckt).

[3] Par 2.7 im russischen Dokument, hier S. 213. – Vgl. auch den „Anhang" (in: Orthodoxie aktuell 9/00) zu diesem Text über die grundlegenden Prinzipien der Haltung der Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen, der eine kurze „Geschichte und Charakteristik der theologischen Dialoge mit den Nicht-Orthodoxen" gibt. Hier folgt den Darlegungen über die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche, zu den Anglikanern und zu den Altkatholiken schließlich eine Bewertung der Dialoge „mit der sogenannten ‚ökumenischen Bewegung'. (Die EKD muss sich fragen, ob der mit ihr geführte Dialog, der nicht eigens erwähnt wird, ebenfalls unter die zuletzt genannte Gruppe fällt.) Es heißt in diesem „Anhang": „Der Dialog der Orthodoxen Kirche mit der Ökumenischen Bewegung bedeutet nicht die Anerkennung der Gleichwertigkeit oder Gleichbedeutung mit den übrigen Teilnehmern der Bewegung."

[4] Vgl. A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums (1900), hg. und komm. von T. Rendtorff, Gütersloh 1999, 206ff (zwölfte Vorlesung).

[5] Beschlüsse der Moskauer Bischofssynode im August 2000 „Grundlegende Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen" Par.1.1, hier S.210.

[6] Vgl. ebd., Par. 2.4, S. 212f.

[7] Ebd., Par. 2.11f. Vgl. im „Anhang" zu den Beschlüssen der Moskauer Bischofssynode über die ‚grundlegenden Prinzipien' den Satz: „Jahrhunderte ... des Lebens der westlichen Christenheit in der Trennung vom orthodoxen Pleroma haben zu beklagenswerten Ergebnissen geführt." (In: Orthodoxie aktuell 9/00, 14).

[8] Ebd., Par. 4.2, S. 214.

[9] Ebd., Par. 4.5; S. 214.

[10] Vgl. im „Anhang" zu den Beschlüssen der Moskauer Bischofssynode: „Von Anfang an dominierte im Weltkirchenrat die protestantische Auffassung", weshalb „die Orthodoxen, die an der Arbeit des Rates mitwirkten ..., ihr Zeugnis unter schweren Bedingungen zu erbringen hatten. ... Die Orthodoxen können allein schon wegen ihrer strukturellen Minderheitenrolle (sic!) keinen Einfluss auf die Themenformulierungen des Weltkirchenrats ausüben" (sic!). Vgl. auch das im gleichen Zusammenhang geäußerte Fazit: „In den Jahren der Mitwirkung der Orthodoxen an der Ökumenischen Bewegung wurde klar, dass das orthodoxe Zeugnis nur auf der Basis einer kontinuierlichen und fundierten Kritik der Meinungen, des Gehalts, des Ethos und des kulturell-historischen Kontextes und der geistlichen Grundlagen der Nicht-Orthodoxen erfolgen kann" (sic!) (in: Orthodoxie aktuell 9/00, 15).

[11] Vgl. ebd: „Jeder neue Schritt in Richtung einer Verstärkung der protestantischen Ekklesiologie im Weltkirchenrat wird zu einem geistlichen Selbstmord des Rates."

[12] Vgl. a.a.O. 13ff: „Die Ökumenische Bewegung ist an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert im Schoße des Protestantismus entstanden. ... Eine der Schlüsselideen für den protestantischen Ökumenismus war der Gedanke, dass nicht eine der bestehenden Konfessionen alleine von sich behaupten könne, dass sie in vollem Sinne die ‚eine, heilige, katholische und apostolische Kirche' genannt zu werden verdiene. Sie alle seien nichts anderes als Denominationen, die als Ergebnis der durch die menschlichen Unzulänglichkeiten hervorgerufenen Trennungen irgendwann einmal aus einem Christentum entstanden seien ...". – Diese falsche und auch ehrverletzende Behauptung sollte die ROK gegenüber den anderen Kirchen der „Ökumenischen Bewegung", aber vor allem gegenüber den eigenen Gläubigen, die hier zu einem unrichtigen Urteil über die Ökumene verleitet werden, richtigstellen. Sie weiß es doch selbst besser. Der Blick in jede Dogmatik der evangelischen Kirchen zeigt ihr, dass sich in Wahrheit *jede* evangelische Ortsgemeinde zugleich als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche versteht. Aber offenbar ist der „Anhangs"-Text mit „heißer Nadel" genäht worden. Nicht nur ließ er

außer Acht, dass der Genfer Weltrat der Kirchen 1948 in Amsterdam nicht zuletzt auch aus dem richtigen Bestreben vieler christlicher Kirchen heraus gegründet wurde, angesichts der Katastrophe der Weltkriege die Christenheit besser zu rüsten, dass sich solches nicht wiederholen wird (was auch der ROK immer wichtig gewesen war). Sondern der „Anhangs"-Text mahnt am Schluss (a.a.O., 15) – in direktem Widerspruch zu der vorausgegangenen Behauptung, die Ökumenische Bewegung sei aus protestantischem Empfinden eigenen kirchlichen Ungenügens heraus entstanden – selber an, der Genfer Weltrat der Kirchen dürfe sich nicht länger „von den ursprünglichen Zielen der Ökumenischen Bewegung" entfernen, die von der ROK bejaht werden, „nämlich dem Streben zur Wiederherstellung der christlichen Einheit".

[13] Vgl. a.a.O., 14.

St. Petersburg, Russlands Fenster zur Ökumene, der Zukunft der Christen

St. Petersburg, die Stadt, die im Jahre 2003 den 300. Jahrestag ihrer Gründung feiert, hat viele Namen. Zwei Jahrhunderte lang war sie die Hauptstadt Russlands und noch immer wird sie die Hauptstadt des Nordens genannt. Gleichzeitig ist sie die kulturelle Hauptstadt des Landes und – ich würde sagen – St. Petersburg ist Russlands ökumenische Hauptstadt. Als ein Fenster nach Europa – wie Alexander Puschkin es einmal ausdrückte – haben sie schon viele ausländische Besucher erlebt. Die Art und Weise, in der sie sich von allen anderen russischen Großstädten unterscheidet, war schon immer sehr beeindruckend: in ihr leben Menschen verschiedenster Völker und unterschiedlichster religiöser Denominationen und Glaubensüberzeugungen. Die Stadt ist erstaunlich empfänglich für alles Neue und unwahrscheinlich tolerant gegenüber Einflüssen der westlichen Kultur.

Bereits im 19. Jahrhundert nannten Besucher aus dem Ausland den Newski-Prospekt, die Hauptstraße von St. Petersburg, die „Straße der Toleranz" (rue de tolérance). Nachdem Théophile Gautier St. Petersburg besucht hatte, schrieb er: „Lessing, der Verfasser von ‚Nathan der Weise', hätte den Newski-Prospekt gemocht, denn seine Vorstellungen von religiöser Toleranz sind dort wörtlich und am liberalsten verwirklicht. Wirklich – es gibt keine einzige Religion, die nicht ihren Tempel an dieser breiten Straße hat."[1] Dieses Symbol für Vertrauen und Toleranz – zwei Eigenschaften, die im heutigen Russland so selten sind – wurde in den Namen der ökumenischen Organisation „Zwischenkirchliche Partnerschaft ‚Apostolische Stadt – Newski-Prospekt'" mit hineingenommen. Sie wurde vor drei Jahren ins Leben gerufen und ist ein Kind des Orthodoxen Instituts für Missiologie, Ökumene und Neue Religiöse Bewegungen, das 1994 gegründet wurde.[2] Die Gründung der Zwischenkirchlichen Partnerschaft (IP[3]) geschah mit dem Segen und der Unterstützung der orthodoxen, katholischen und lutherischen Erzbischöfe. Die Aufgaben der Zwischenkirchlichen Partnerschaft sind missionarische und religiöse Aufklärung, akademische Forschung sowie diakonische und andere Programme der Zusammenarbeit zwischen Orthodoxen, Katholiken, Lutheranern und Vertretern der Armenischen Kirche in St. Petersburg. Die Grundrichtung und der Charakter der Aktivitäten der Partnerschaft wird von einem Kuratorium festgelegt. Diesem gehören Professoren der St. Petersburger Orthodoxen Theologischen Akademie, des katholischen Seminars „Maria, Königin der Apostel", des Katholischen Studienkollegs St. Thomas, des Seminars der Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Staatlichen Universität von St. Petersburg sowie Leiter der Abteilungen für Religionswissenschaften der Staatlichen Pädagogischen Herzen-Universität und des Russischen Christlichen Instituts für Humanwissenschaften sowie der Vorsteher der Armenischen Kirche St. Katharina an.

Die ökumenische Situation im heutigen Russland kann man kaum als günstig bezeichnen. Doch das vom Zweiten Konzil der Bischöfe der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK), das vom 13. bis 16. August 2000 in Moskau tagte, verabschiedete Dokument „Die grundlegenden Prinzipien der Beziehung der Russisch-Ortho-

doxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen" ist eindeutig ein Schritt in die richtige Richtung. Unter anderem ist darin folgendes zu lesen:

„Wichtigstes Ziel der Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen ist die Wiederherstellung der gottbefohlenen Einheit der Christen (Joh 17,21), welche zum Wesen der Christenheit selbst gehört. Diese Aufgabe ist von erstrangiger Wichtigkeit für die orthodoxe Kirche auf allen Ebenen ihres Seins. Gleichgültigkeit im Hinblick auf diese Aufgabe oder ihre Ablehnung ist eine Sünde gegenüber dem Gebote Gottes von der Einheit der Christen, wie der Heilige Basilius der Große sagte: ‚Wer in seiner Arbeit für unseren Herrn ernsthaft und treu sein will, muss sich hauptsächlich der Aufgabe widmen, den Christen, die in viele Richtungen zerstreut sind, die Einheit zurückzubringen'."

Daher ist die offizielle Position der Russischen Orthodoxen Kirche eindeutig und klar. Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen und Bekenntnissen (außer im liturgischen Leben der Kirche) kann nicht einfach untersagt werden, sondern ist in jeder Hinsicht willkommen und wird als eine Aufgabe von höchster Priorität für die Kirche betrachtet. Im alltäglichen Leben sind die Dinge jedoch weit komplizierter. Hier ist nur ein Beispiel von vielen[4]: Im September 2000 wurde in St. Petersburg der größte deutsche Friedhof Russlands geweiht. Am Tag zuvor fand ein Gebetsgottesdienst statt. Unter den Teilnehmern waren auch Lutheraner aus Deutschland – unter ihnen Bischöfin Dr. Maria Jepsen von der Nordelbischen Kirche. Vladimir Fedorov, ein orthodoxer Erzpriester, las das Evangelium und sprach ein Gebet für den Frieden. An der Weihezeremonie am folgenden Tag nahm auch Vladimir, der orthodoxe Metropolit von St. Petersburg und Ladoga teil. Bald darauf veröffentlichte „Rus Pravoslavnaja" (Orthodoxes Russland), eine Zeitung mit einer Auflage von 30.000 Exemplaren, eine Reihe von Artikeln, deren Verfasser die Beteiligung orthodoxer Geistlicher an den Gebeten verurteilten, indem sie entrüstet schrieben: „Wie kann man für Frieden beten, wenn neben einem diese ketzerische Bischöfin steht?!" Neben einem der Artikel waren zwei Fotos abgebildet, die zu einer Collage verbunden waren: der Metropolit beim Gebet und Adolf Hitler. Die Collage war so gemacht, dass beim Betrachter der Eindruck entstand, der Metropolit segne Hitler.[5] Es ist tief bedauerlich, dass diese Geschichte alles andere als eine Ausnahme ist und dass die allgemeine Situation eher ökumenefeindlich ist, als dass sie eine günstige Atmosphäre für Dialog und Kooperation schafft. Ohne Zweifel gibt es einen engen Zusammenhang zwischen dem, was im religiösen Leben geschieht und allen anderen Aspekten des Lebens in unserem Land. Es gibt eine Verbindung zwischen dem Einklang der Konfessionen untereinander und dem allgemeinen kulturellen Niveau, auf dem sich Beziehungen, Toleranz sowie die Fähigkeit, als Bürger in einer pluralistischen Gesellschaft zu leben, bewegen. Das Geltenlassen anderer Meinungen und die Toleranz gegenüber einem anderen Lebensstil gehörten nicht zu den Eigenschaften des sowjetischen Systems. Erst in den frühen neunziger Jahren ist der Pluralismus Teil unseres Lebens und unserer Wirklichkeit geworden. Doch seit dieser Zeit hat sich die Situation schon auf drastische Weise verändert.

In den Jahren davor waren in der russischen Gesellschaft zwei Begriffe in Misskredit gebracht worden: Freiheit und Demokratie. Jene Russen, die nicht mehr auf

demokratische Slogans vertrauen und die sich ausschließlich auf die Macht einer starken Regierung verlassen, die in der Lage ist, endlich Ordnung in das Land zu bringen und es aus seiner tiefen, allumfassenden Krise zu befreien, befinden sich in der Mehrzahl. Ich denke nicht, dass die Frage, inwieweit generell Demokratie in Russland möglich ist und ob eine bürgerliche Gesellschaft, die die Überzeugung, den Glauben und die Freiheit des anderen respektiert, in unserem Land aufgebaut werden wird, heute beantwortet werden kann. Heute ist es wichtig zu erkennen, dass dies ein langwieriger Prozess ist, der das beständige Engagement von Menschen braucht, die bereit sind, lange Zeit hindurch geduldig auf diese demokratische Gesellschaft hinzuarbeiten und die gewillt sind, Strukturen nichtstaatlicher Einrichtungen (NGOs) (in diesem Falle interkonfessionelle Organisationen) sowie gesellschaftliche Institutionen aufzubauen und zu festigen. Gebraucht werden Menschen, die in gesellschaftlichen Positionen Verantwortung übernehmen und fähig sind, Verbindungen herzustellen und so weiter. Unter den heutigen Bedingungen ist es besonders wichtig, maßvoll und vernünftig vorzugehen und sich konkrete Schritte der Kooperation zu überlegen, bei der alle Aspekte – nicht nur die interkonfessionellen – beachtet und gestärkt werden. Ein Vorreiter in dieser Richtung ist die „Zwischenkirchliche Partnerschaft ‚Apostolische Stadt'". Wie bereits erwähnt, strebt die Partnerschaft mit ihren Aktivitäten die Bewältigung allgemeiner Aufgaben für die verschiedenen christlichen Kirchen an. Einige davon sind:

- der Abschluss der Forschungsarbeiten über die religiöse Situation im Land, d. h. der konfessionellen Bandbreite und der Intensität des religiösen Lebens;
- die Entwicklung von Strukturen für religiöse Erziehung und Aufklärung;
- die Suche nach neuen Wegen der Evangelisation;
- der Abschluss einer Analyse der wechselseitigen Beziehung zwischen Gesellschaft, Kirchen und religiösen Gemeinschaften;
- die Analyse von Problemen des kirchlichen Lebens und das Aufzeigen von Möglichkeiten, diese Probleme zu lösen;
- das Suchen nach Wegen des Friedens und der Einheit und die Überwindung religiöser Konflikte und Feindseligkeiten.

Als der inzwischen fest eingerichtete analytische Sektor der IP „Apostolische Stadt", das Orthodoxe Institut für Missiologie (PIMEN[6]), Mitte der neunziger Jahre seine Tätigkeit aufnahm, wurde in den Massenmedien sehr viel über die Verbreitung ausländischer Sekten, die damals sehr viele Anhänger fanden, gesprochen. Die wirkliche Situation blieb unbekannt. Auch der Russisch-Orthodoxen Kirche, die nach vielen Jahren des Schweigens ihre Mission in der neuen Gesellschaft, die jede Verbindung zur Kirche verloren hatte, erfüllen musste, ist sie bisher verborgen geblieben. Dies war genau der Grund, weshalb sich eines unserer ersten Forschungsprojekte mit der Untersuchung der religiösen Situation in St. Petersburg beschäftigte. Im Rahmen dieses Projekts kamen die religiösen Gemeinschaften zusammen, um sich einer Selbstbefragung zu unterziehen, in deren Verlauf sie uns auf die Fragen, die wir ihnen vorgelegt hatten, antworteten. Die Fragen hatten Mitarbeiter von PIMEN gemeinsam mit Vertretern verschiedener christlicher Denominationen und Spezialisten verschiedener Fachrichtungen wie Soziologen, Psychologen usw. ausgearbeitet. Die Ergebnisse dieser Selbstun-

tersuchung wurden auf eine elektronische Datenbank zur religiösen Situation in St. Petersburg übertragen. Seit diese Datenbank eingerichtet wurde, wird sie regelmäßig auf den neuesten Stand gebracht. Sie war die Grundlage für die Herausgabe des dreibändigen Werkes „Die religiösen Gemeinschaften und Organisationen der Stadt". Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen nutzen sie für ihren Dienst. Aber auch Soziologen, Religionswissenschaftler, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von städtischen Behörden und andere, deren Leben und Arbeit in irgendeiner Weise mit Religion zu tun hat, machen von ihr Gebrauch.

Dieses Projekt hat einen Nachfolger – die von der „Zwischenkirchlichen Partnerschaft" ins Leben gerufene Studentische Akademische Gesellschaft zur Untersuchung der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft in Russland. Der soziale Zweck dieses Projektes war es, talentierte junge Studentinnen und Studenten höherer Bildungseinrichtungen anzusprechen und jene auszuwählen, die ernsthaft an gesellschaftlichen und religiösen Prozessen im Land interessiert sind (zukünftige Universitätsdozenten, Politikwissenschaftler, Religionswissenschaftler, Journalisten, Berater etc.), um sie mehrmals jährlich aktiv an akademischen und sozialen Vorhaben zu beteiligen. Das wissenschaftliche Ziel des Projektes war es, die bereits aktive Datenbank über die religiöse Situation als eine Arbeitsgrundlage einzubeziehen und in Zusammenarbeit mit den Fachleuten von PIMEN eine konfessionelle Landkarte zu entwerfen. Ein Jahr nach Gründung dieser Gesellschaft war die Forschungsphase der studentischen Arbeit „Petersburg: neue Religionen und neue Mythen" abgeschlossen. Auf einer Konferenz präsentierten die Studenten und Studentinnen ihre Arbeit sowohl den Professoren und Dozenten theologischer und weltlicher Bildungseinrichtungen als auch ihren Mitstudenten. Außerdem hatten einige Mitglieder der Gesellschaft und Mitarbeiter der „Zwischenkirchlichen Partnerschaft" mehrere Male nacheinander Gelegenheit, ihr Projekt in Radio Russland vorzustellen. Das Interessante daran ist, dass diese Sendungen eine Resonanz in der Gesellschaft auslösten. Für Organisationen, die religiöse Erziehungs- und Aufklärungsarbeit betreiben, ist es sehr wichtig, mit den Massenmedien zusammenzuarbeiten. Sie sind das Medium, über die sie eine breite Öffentlichkeit über die Resultate ihrer Recherchen informieren, die Atmosphäre der Gesellschaft als Ganzes verändern und die öffentliche Meinung beeinflussen können.

Die Lebendigkeit, die von der Arbeit an dieser Studie ausging, und der friedliche und gleichberechtigte Dialog zwischen den verschiedenen religiösen Organisationen in jeder einzelnen Phase zog die Aufmerksamkeit Moskauer Fachleute auf sich. Das Zentrum für Studien auf dem Gebiet der Religion, die Staatliche Russische Universität für Geisteswissenschaften (RSHU[7]), schlug vor, dass Moskauer Studenten nach St. Petersburg kommen, um bei der Zwischenkirchlichen Partnerschaft praktische Erfahrungen zu sammeln. Während dieses Praktikums führten die Studenten zusammen mit Mitarbeitern von PIMEN intensive Feldstudien durch. Eine weitere Zusammenarbeit ist schon geplant.

Unter der Schirmherrschaft von IP hat ein christliches Zentrum seine Arbeit aufgenommen, das ehemaligen Anhängern neuer religiöser Bewegungen, z. B. den Zeugen Jehovas oder der Kirche Jesu Christi etc., psychologische und andere Hilfe

anbietet. Wöchentliche Diskussionsabende über Glaubensfragen werden für sie veranstaltet, sie beteiligen sich an den Aktivitäten der Jugendgruppe, die mit Unterstützung von IP ins Leben gerufen wurde und nehmen aktiv an Sozialarbeit teil. Gemeinsam mit Mitarbeitern von IP engagieren sich die jungen Leute als Freiwillige in Projekten der katholischen Hilfsorganisation Caritas. Die Einsätze finden vorwiegend in Kinderheimen statt, die sich in und um St. Petersburg befinden. Der Prozess der Umgewöhnung geschieht langsam, doch bis heute sind schon mehrere frühere Anhänger neuer religiöser Bewegungen getauft worden und der orthodoxen bzw. katholischen Kirche beigetreten.

Das Friedenszentrum von IP erfüllt eine der wichtigsten Aufgaben, die es gibt – die Prävention interkonfessioneller und interreligiöser Konflikte. Im Hinblick auf seine Weiterentwicklung ist es eine Bestätigung für die Arbeit, dass sich das Diakonische Werk (Kirchen helfen Kirchen) für seine Arbeit interessiert und es unterstützt. Die Menschenrechtsorganisation „Soldatenmütter" und das IP-Friedenszentrum waren die ersten russischen Organisationen, die im Jahre 2000 der Organisation Pax Christi International beigetreten sind.

Eines der wichtigsten Projekte von IP ist die Bibliothek „Mission – Ökumene – Diakonie". In seiner Anfangsphase erhielt sie wesentliche Unterstützung vom Evangelischen Missionswerk (EMW). Im Gegensatz zu konfessionellen Bibliotheken steht diese allen Studenten offen, unabhängig davon, aus welcher religiösen oder weltlichen Bildungseinrichtung sie kommen. Jeder ist willkommen, der an der Thematik interessiert ist.

Die Veränderung der ökumenischen Situation zum Besseren hin erfordert ein breites Spektrum von Maßnahmen. Gute Bücher, Studienmaterialien und ein wirksamer Informationsdienst sind wesentliche Voraussetzungen. Persönliche Erfahrungen in der Ökumene sind wichtig und notwendig. Im Rahmen der Partnerschaft wurde ein ökumenisches Auskunftszentrum eingerichtet. Alle vorhandenen Ressourcen werden hier gesammelt und stehen den Interessierten zur Verfügung. Sobald genügend Materialien und anderweitige Hilfsmittel vorhanden sind, möchten wir dieses Archiv in eine Datenbank umwandeln und ins Internet stellen. Der Verlag von IP hat die Veröffentlichung einer Reihe populärwissenschaftlicher Bücher mit Titeln wie „Was ist ...?" geplant: „Was ist das Christentum?", „Was ist Ökumene?", „Was ist Orthodoxie", „Was ist Fundamentalismus?" Analytische Artikel über Ökumene und Missiologie werden auch veröffentlicht.

Das Seminar über Ekklesiologie, an dem Professoren und Studenten – vorwiegend aus theologischen Bildungseinrichtungen – beteiligt sind, ist ein Projekt, das ständig fortgeführt und mit den laufenden Seminaren inhaltlich verknüpft wird. Ein ähnliches Seminar, das sich mit soziologischen Fragen der Religion befasst, steht kurz vor seinem Beginn. Weitere Treffen und Möglichkeiten der Zusammenarbeit für Bibelwissenschaftler, Kirchenhistoriker, Archivare und Forscher auf dem Gebiet der Missiologie sind zur Zeit in Vorbereitung.

Ohne die Hilfe von Oberschullehrern, von denen ja die meisten in der Sowjetzeit aufgewachsen sind und die deshalb ebenfalls religiöse Bildung benötigen, ist es jedoch unmöglich, das landesweite Analphabetentum in Sachen Religion zu überwinden. Im Rahmen der Partnerschaft wurde ein Seminar organisiert mit dem Ziel,

Lehrer mit den Fächern Geschichte, Literatur und andere Fächer, die sozial- und geisteswissenschaftliche Fragen berühren, mit dem Christentum und anderen Religionen, mit der Geschichte der orthodoxen Kirche und mit der Geschichte anderer Glaubensbekenntnisse in Russland bekannt zu machen. Aus der Zusammenarbeit mit der Staatlichen Russischen Pädagogischen Universität entstand ein Projekt im größeren Rahmen sowie das Programm „Toleranz in einer Petersburger Schule: Phänomen und Perspektive". Die Grundidee des Programms ist es, eine Reihe von Seminaren für Lehrer der mittleren und höheren Klassen zu den oben genannten Themen zu organisieren und diese mit verschiedenen Maßnahmen zu verknüpfen, die soziale, kulturelle, ethnische und religiöse Intoleranz verhindern helfen. Die Begründer des Projektes weisen der Schule eine Schlüsselrolle bei der Gestaltung einer zivilen Gesellschaft in Russland zu. Sie haben das Ziel, im pädagogischen Umfeld das Verständnis für Toleranz als ein Grundmotiv sozialen Verhaltens zu verwurzeln. Dieses Verständnis ist die Voraussetzung, um das Konzept einer auf die Person orientierten Erziehung zu verwirklichen. Die sich zeigenden Resultate lassen sich sowohl in praktische als auch in theoretische unterteilen. Die praktischen zeigen sich nicht nur darin, dass sich die in der Stadt tätigen Pädagogen dafür einsetzen, die Kinder und Jugendlichen zu mehr Toleranz zu motivieren – es zeigen sich auch schon verschiedene Mittel und Wege, wie man diesem Ziel näherkommen kann. Im theoretischen Sinne schafft das Projekt eine Basis für entsprechende bereits bestehende Maßnahmen sowie für die Ausarbeitung neuer Projekte und Kurse mit erzieherischen Inhalten. Zur Zeit, da das Dokument das, wenn es angenommen wird, einem konfessionellen Modell orthodoxer Erziehung den Vorrang gäbe, (denn es besteht die Auffassung, dass gerade dies benötigt wird, um der russischen Jugend eine moralisch starke und ihrer Heimat verbundene innere Einstellung zu vermitteln) im Erziehungsministerium und in pädagogischen Kreisen heftig diskutiert wird, kann die Bedeutung interkonfessioneller Projekte und Programme nicht überbewertet werden.

Die Erfahrungen, die IP mit den Leitern von Kinos und Theatern sowie mit Fernsehjournalisten und Produzenten religiöser Sendungen gesammelt hat, sind außerordentlich interessant. Konferenzen, künstlerische Präsentationen christlicher Literatur, Filme mit christlichem Inhalt, Theaterproduktionen – all dies trägt zur Förderung der Kreativität in dieser Stadt, zur Integration und zum Frieden zwischen den Konfessionen und zur Wiederannäherung von Kirchen und weltlichen Gruppen und Institutionen bei. Es erweitert die schon bestehenden Möglichkeiten des Austauschs und der Zusammenarbeit, schafft Verbindungen innerhalb der Stadt und schließlich die Voraussetzung für den Aufbau einer zivilen Gesellschaft. Dabei spielt die religiöse Aufklärung auf lange Sicht zweifellos keine unbedeutende Rolle.

Beim letzten Treffen des Kuratoriums von IP am 7. Dezember 2000 wurde ein Arbeitsplan für die Jahre 2001–2003 entworfen. Einige der Programmpunkte sind: Mitwirkung am Aufbau einer interuniversitären Abteilung für Theologie und soziale Dienste (die erste theologische Abteilung in höheren, nichtkirchlichen Bildungseinrichtungen) und die Vorbereitung des kirchlichen Programms zum

300-jährigen Jubiläum von St. Petersburg im Jahre 2003 (Konferenzen, Ausstellungen, Publikationen, Kirchentag etc.).

Die Erfahrungen, die IP innerhalb von drei Jahren gesammelt hat, machen deutlich, dass im heutigen Russland die ökumenischen Aktivitäten und die gemeinsame Arbeit der Kirchen vor allem missionarischen Charakter haben müssen und dass der missionarische Einsatz ökumenischen Charakter haben muss. Der Präsident von IP, Erzpriester V. Fedorov, der gleichzeitig der Direktor des Orthodoxen Instituts für Missiologie und Ökumene und Prorektor des Russischen Christlichen Instituts für Geisteswissenschaften ist, betont unaufhörlich, wie wichtig diese Verknüpfung von missionarischen und ökumenischen Bestrebungen ist. Bei unseren Partnern findet dies lebhafte Zustimmung.[8]

Marina Schischowa

(Koordinatorin der akademischen Aufklärungsprogramme des Orthodoxen Instituts für Missiologie, Ökumene und Neue Religiöse Bewegungen in St. Petersburg, Geschäftsführerin des Verlags der Zwischenkirchlichen Partnerschaft „Apostolische Stadt".)

Übersetzung aus dem Englischen: Ilona Borszik

ANMERKUNGEN

1 Théophile Gautier, Voyage en Russie, Paris 1867.

2 Zu den ersten Schritten der Partnerschaft, die sich auf PIMEN (s. Anm. 6) gründet, siehe den Artikel *Missionarische Erneuerung der Kirchen in Russland. Perspektiven einer Tagung des Orthodoxen Institutes für Missiologie, Ökumene und Neue Religiöse Bewegungen in St. Petersburg* (mit Dr. Dietrich Werner), ÖR 4/95, 504ff.

3 Die Abkürzung IP steht für die englische Bezeichnung „Interchurch Partnership" (Anm. d. Red.)

4 Für detailliertere Informationen siehe Marina Schischowa: „Die russisch-orthodoxe Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend", Ost-West. Europäische Perspektiven, 2(2000), 125–134. V. Fedorov, The Religious and Ecumenical Situation in Russia in General and in the Russian Orthodox Church in Particular", in: *Die Ambivalenz der Moderne,* Johannes Brosseder und Evah Ignestam (Hg.), Uppsala, Svenska kyrkans forskningsrad, 7–8 (1999), 253–269. Auch „Stolpersteine der Ökumene", G2W, 1998, N5.

5 K. Dušenov, „Ist die Ökumene lebendig und attraktiv?", Rus Pravoslavnaja (Orthodoxes Russland), 10 (2000), 3.

6 Die Abkürzung PIMEN steht für die russische Bezeichnung „Orthodoxes Institut für Missiologie, Ökumene und Neue Religiöse Bewegungen".

7 Die Abkürzung RSHU steht für die englische Bezeichnung „Russian State Humanities University" (Anm. d. Red.).

8 Erzpriester V. Fedorov ist ein aktives Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Missionarische Studien und der Societas Oecumenica (Mitglied des Vorstandes). Ganz besonders ist es jenen, die durch ihre Aufmerksamkeit und Unterstützung (einschließlich des ökumenischen Preises, der Erzpriester V. Fedorov vom Benediktinerkloser Niederaltaich verliehen wurde) diese Vorstellungen mittragen, zu verdanken, dass es möglich wurde, das Orthodoxe Institut für Missiologie und Ökumene in St. Petersburg zu gründen. Siehe dazu: Was bedeutet Ökumenismus für die Russische Orthodoxe Kirche heute? In: Una Sancta, 2/1994.

Die vergessenen Kirchen im Tur Abdin und Nordirak

Das bayerische und württembergische Engagement für die syrischen Christen

Im Südosten der Türkei, umgrenzt vom Lauf des Tigris, nach Süden steil abfallend zur mesopotamischen Ebene und zur syrischen Grenze, erhebt sich auf einer Höhe zwischen 600 und 1200 Metern der Tur Abdin, das Bergland der „Knechte Gottes". Die Bevölkerung dort, die sich seit dem Ende des 3. Jahrhunderts zum Christentum bekennt, spricht bis heute Aramäisch, die Sprache Jesu. Der Patriarch der Syrisch-Orthodoxen Kirche, Mar Ignatius Zakka Iwas I., bezeichnete den Tur Abdin als die „Wurzel der syrischen Christen". Vor allem das dortige Hauptkloster, Mar Gabriel, war über mehr als 1600 Jahre das geistliche Zentrum der „Jakobiten", wie die syrisch-orthodoxen Christen nach ihrem wichtigsten Bischof Jakob Barradäus auch genannt werden. In seiner Blütezeit lebten und beteten im Kloster Mar Gabriel mehr als 1000 Mönche. Heute sind es noch zwei. Außerdem leben dort einige Nonnen und etwa 30 Schüler, die in der nahegelegenen Stadt Midyat eine staatliche Schule besuchen. Eine religiöse Erziehung im Kloster oder der Unterricht in Aramäisch ist den Mönchen offiziell nicht erlaubt.

Die Christen im Tur Abdin hielten im Grenzgebiet des byzantinischen Reiches der Invasion der muslimischen Araber stand und überstanden den Mongolensturm. Im Osmanischen Reich wurden sie als Millet, als ethnisch-religiöse Minderheit mit begrenzter Selbstverwaltung geduldet. Sogar der versuchte Genozid an den Armeniern 1914 bis 1918, dem auch eine halbe Million Jakobiten zum Opfer fielen, konnte das geistliche Leben im Tur Abdin nicht zerstören. Heute aber scheint das Ende der langen christlichen Tradition im Tur Abdin kaum noch verhinderbar zu sein. Nachdem im Lausanner Vertrag von 1923, der die Minderheitenregelung des Osmanischen Reiches für die Türkische Republik fortschreiben sollte, die syrisch-orthodoxen Christen keine Erwähnung fanden, hat ihnen der türkische Staat nicht einmal die Minderheitenrechte zugebilligt, die Armeniern, Griechen und Juden als Bürgern zweiter Klasse eingeräumt waren. Dazu kam die schwierige politische Lage im Südosten der Türkei: Vom Bergland des Tur Abdin aus führte die kurdische PKK ihren Guerilla-Kampf gegen die Türkei. Die Christen vor Ort gerieten zwischen die Fronten der Kriegsparteien. Es kam zu einem Teufelskreis: Viele Familien wanderten nach Deutschland, Westeuropa oder die USA aus, um der Diskriminierung zu entfliehen, die verbleibenden Christen wurden immer schwächer, sich im Umfeld von PKK, fundamentalistischen Muslimen und türkischem Militär zu behaupten. Heute leben kaum noch 1500 Christen im Tur Abdin.

„Ich habe keine Herde mehr", klagt der Erzbischof des Tur Abdin, Mar Timotheos Samuel Aktas. Bei einem Besuch der Orthodoxie-Kommission der Evang.-Luth. Kirche in Bayern 1995 wurde den Teilnehmern die historische Dimension dieser Auswanderung aus einem der ältesten christlichen Gebiete bewusst. Durch die Hilfe verschiedener kirchlicher Organisationen war die Bausubstanz des Klosters Mar Gabriel und die Infrastruktur einiger Dörfer zwar schon verbessert wor-

den. Das Diakonische Werk (DW) mit „Kirchen helfen Kirchen", zusammen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), das Referat „Katastrophenhilfe" des DW und „Brot für die Welt" hatten erste Projekte bereits durchgeführt. Eine längerfristige Perspektive für den Tur Abdin zeichnete sich aber damals noch nicht ab.

In enger Kooperation mit den kirchlichen Hilfswerken arbeitete der „Solidaritätskreis Tur Abdin", eine ökumenische Initiativgruppe von in Deutschland und Österreich lebenden Jakobiten mit evangelischen und katholischen Christen. Pfarrer Horst Oberkampf und Prof. Hans Hollerweger, die die Arbeit des Solidaritätskreises koordinieren, gaben durch ihren unermüdlichen Einsatz auch die Initiative für die bayerische und die württembergische Landeskirche, sich für die Christen im Tur Abdin zu engagieren. Spendenaktionen wurden in den Gemeinden ausgerufen, größere Mittel für dringende Projekte wurden zur Verfügung gestellt, viele kleine und größere Projekte (Unterstützung armer Familien, Wiederaufbau und Renovierung von Kirchen usw.) wurden in Angriff genommen. Alle Hilfsmaßnahmen werden seit 1995 zwischen den beiden Landeskirchen und dem Solidaritätskreis abgestimmt, der wiederum bemüht ist, Kontakt zu halten mit Bischof Timotheos und wichtigen Stellen vor Ort.

Verschiedene Faktoren ließen in den letzten Jahren wieder Hoffnung aufkeimen, dass das christliche Leben im Tur Abdin eine Zukunft haben könnte. Der bewaffnete Kampf des türkischen Militärs mit der PKK scheint beendet zu sein. Die Türkei gibt sich im Zuge der Annäherung an die EU im Umgang mit ihren Minderheiten etwas offener. Übergriffe hat es schon länger nicht mehr gegeben. Auch kirchliche Würdenträger sprechen nicht mehr von „Abwanderung", sondern erstmals wieder von „Rückwanderung". Die Zahl der Besucher und Besucherinnen aus dem Ausland hat im Tur Abdin so stark zugenommen, dass die Klöster mit dem Ansturm überfordert sind. Dennoch gibt es bei allen Engagierten, dem Solidaritätskreis und den Landeskirchen genauso wie innerhalb der syrisch-orthodoxen Kirche, verschiedene Einschätzungen über die zukünftigen Möglichkeiten und Ziele auswärtiger Hilfe:

- Sollen die im Ausland lebenden syrisch-orthodoxen Christen zur Rückkehr eingeladen werden? Teilweise leben sie schon lange außerhalb des Tur Abdin und haben ihr Leben und ihre Gemeinden in anderen Ländern aufgebaut. Zudem würde der Abschiebe- und Ausreisedruck durch die deutschen Behörden nach einer solchen Einladung zur Rückkehr evtl. erhöht werden.
- Kann die rechtliche und wirtschaftliche Lage im Tur Abdin schon als sicher bezeichnet werden? Es gibt vom türkischen Staat bisher keine verbindlichen Garantien und Zusagen. Ebenso ist der Lausanner Vertrag noch nicht offiziell auf die syrische Christenheit ausgeweitet worden.
- Ist Hilfe durch fremde Kirchen noch erwünscht? Die leidvolle Erfahrung der syrischen Kirche mit protestantischen Missionaren im 19. Jahrhundert muss beim Engagement der evangelischen Landeskirchen mitbedacht werden. Ängste sind vielfach lebendig und verständlich. Die US-amerikanischen Missionare hatten eine „biblische" Reinigung der „im Ritual erstarrten" Ostkirchen versucht, um diese Kirchen dann als Sprungbrett für die Islam- und Judenmission zu benutzen. Sie erreichten nur die (ungewollte) Spaltung und

die Schwächung der Ostkirchen. Bis heute finden sich in Dörfern der syrischen Christenheit neben der orthodoxen Kirche gelegentlich auch protestantische Kirchen aus dieser Zeit.

Über diese Fragen suchen die Solidaritätsgruppe und die Landeskirchen momentan das Gespräch mit den verschiedenen Repräsentanten der syrisch-orthodoxen Kirche. Die Verständigung über die Fragen wird mitentscheidend sein, wie das zukünftige Engagement aussehen wird.

Schon beim Informationsbesuch der bayerischen Delegation 1995 war auch das christliche Siedlungsgebiet südlich der Grenze im Blick, die alliierte Schutzzone im Nordirak. Dort leben seit vielen Jahrhunderten neben den Jakobiten auch Gläubige der Apostolischen Kirche des Ostens (oft auch Nestorianer genannt) und Chaldäer, Angehörige der mit Rom unierten Orientalischen Katholischen Kirche des ostsyrischen Ritus. Als Saddam Hussein im zweiten Golfkrieg 1991 auch gegen die Minderheiten im Norden des Irak vorging, war in der Presse meist nur von kurdischen Flüchtlingen und Opfern die Rede. Die vielen christlichen Assyrer, die im Nordirak unter Hussein zu leiden hatten, wurden vergessen.

Die Delegation wollte in dieses Gebiet vom Tur Abdin aus einreisen, erhielt dafür vom türkischen Außenministerium aber keine Genehmigung. So traf man sich mit Vertretern von christlichen Organisationen (CAPNI – Christian Aid Program Northern Iraq u. a.) und politischen Parteien (ADM – Assyrian Democratic Movement u. a.) aus dem Nordirak auf türkischem Boden. Sie sind seither die Hauptkooperationspartner bei den schwierig durchzuführenden Hilfsprojekten im Nordirak. Die Kirchenleitungen sitzen, bis auf den chaldäischen Bischof Hanna von Dohuk, alle außerhalb des Gebietes und haben selbst nur schwer Zugang zu ihren Gläubigen.

1997 und 1999 gelangen zwei Besuche in den Nordirak über Syrien. Dabei wurde deutlich, dass die Hilfsmaßnahmen vor Ort verschiedenen Konzepten folgen, die sehr unterschiedliche Konsequenzen haben. Einige internationale Organisationen haben begonnen, Dörfer zu errichten, ohne allerdings die historischen Siedlungsstrukturen zu berücksichtigen. Den Menschen wird da ein Dorf gebaut, wo sie sich im Moment als Flüchtlinge befinden. Diese Konzeption übersieht, dass die konfessionelle und religiöse Nachbarschaft in der Region deshalb jahrhundertelang friedlich war, weil die einzelnen Gruppen ihre festgelegten und gegeneinander abgegrenzten Lebensbereiche hatten.

Die Maßnahmen der ortsansässigen Organisationen, mit denen auch die bayerische und die württembergische Landeskirche und der auch hier sehr engagierte Pfarrer Horst Oberkampf mit seiner Kirchengemeinde kooperieren, orientiert sich an den alten Siedlungsstrukturen. Sie sind ganz bewusst darum bemüht, neben den Häusern und der Infrastruktur auch die alten Kirchen und Gemeindehäuser aufzubauen. Für die Befriedung und den Wiederaufbau dieser Region scheint dieser Weg den Bedürfnissen der Menschen und der Identität der Konfessionen und Religionen besser zu entsprechen.

Zusammen mit der Katastrophenhilfe des DW haben die Landeskirchen mit vergleichsweise geringen Beträgen die Arbeit vor Ort unterstützen können. Der Wiederaufbau einer Kirche ist mit Material und Handwerkern vor Ort für DM 30 000,–

möglich, Unterstützung für landwirtschaftliche und medizinische Projekte können schon mit einigen Tausend Mark realisiert werden.

Vieles mag ein Tropfen auf dem heißen Stein sein. Viel wichtiger aber ist das Zeichen an die Christen im Nordirak und im Tur Abdin, dass die orientalischen Kirchen nicht vergessen sind und dass ihnen unsere Hilfe und unser Gebet gilt.

Thomas Prieto Peral
(Referent für konziliaren Prozess
und Ökumene im Landeskirchenamt der
Evang.-Luth. Kirche in Bayern)

„Zeugnis für die Zukunft – Herausforderung der Moderne"

Weltkonferenz Armenien 2000 in Halle und Lutherstadt Wittenberg (2. bis 10. September 2000) aus Anlass des 1700. Jubiläums der Einführung des Christentums als Religion des armenischen Volkes (301–2001)

Zum ersten Mal fand im September 2000 eine *Welt*konferenz zum Thema „Armenien" statt, die von der interdisziplinären Forschungsgruppe des MESROP Zentrums für Armenische Studien (Stiftung *Leucorea* an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) in Zusammenarbeit mit der *Armenischen Akademie der Wissenschaften, der Armenischen Apostolischen Kirche, der Association Internationale des Etudes Arméniennes und der Society for Armenian Studies* organisiert wurde.

Unter der Schirmherrschaft des deutschen und des armenischen Staatspräsidenten sowie der Oberhäupter der Armenischen Apostolischen Kirche, des Katholikos Aller Armenier und des Katholikos von Kilikien, trafen sich armenische und nichtarmenische Forscher und Forscherinnen aus der Republik Armenien, aus der weltweiten armenischen Diaspora und aus dem internationalen Bereich in der traditionsreichen Universitäts- und Kulturstadt Halle an der Saale und in der Lutherstadt Wittenberg.

Das hochgesteckte Ziel des hallischen Doppelprojekts, Weltkonferenz und Ausstellung, ist am Vorabend des Jahres 2001, des großen Jubiläumsjahres der armenischen christlichen Kultur erreicht worden: Die weltweiten Beziehungen mit dem armenischen Volk auf ökumenischem, kulturellem und wissenschaftlichem Felde sind in einer weltweit wahrgenommenen Weise in Halle und Wittenberg fokussiert worden.

Seit dem Genozid an der armenischen Bevölkerung des Osmanisch-Türkischen Reichs im Ersten Weltkrieg, dem ersten großen Völkermord des 20. Jahrhunderts, welcher vom Deutschen Reich, dem Bündnispartner des Osmanischen Reichs, aus strategischen Gründen stillschweigend gebilligt wurde, waren die in voller Blüte stehenden deutsch-armenischen Wissenschaftsbeziehungen nahezu völlig abgestorben. Auf der Grundlage dieser besonderen *deutschen Verantwortung* (Johannes Lepsius sagte: *Mitschuld*) wird zwischen dem deutschen und dem armenischen Volk nun das zerrissene Band inmitten der internationalen und ökumenischen Gemeinschaft ansatzweise wieder zusammengeknüpft.[1]

Dies wurde gleich in der Eröffnungsrede zur Weltkonferenz von Bundesaußenminister a. D. Hans-Dietrich Genscher am 3. September 2000 sehr deutlich gemacht, der den Genozid an den Armeniern in der Türkei im Gegensatz zum üblichen *Abusus* der Geschichte nicht verschwieg und darüber hinaus vorschlug, dem protestantischen deutschen Theologen Johannes Lepsius (1858–1926), der gegen die Regierungen des Deutschen und des Osmanisch-Türkischen Reiches das Verbrechen des türkischen Bundesgenossen aufdeckte und sich für die Rettung des armenischen Volkes mit seinem ganzen Leben einsetzte, posthum den Friedensnobelpreis zu verleihen.

Die Konferenz, die bereits eine Weltpremiere war, erhielt ein ganz besonderes Gepräge durch eine weitere Weltpremiere, die Ausstellung „Der gerettete Schatz der Armenier aus Kilikien", die in der Moritzburg Halle, dem Landeskunstmuseum Sachsen-Anhalt, in Zusammenarbeit mit dem Kilikia-Museum Antelias (Libanon) und dem Johannes-Lepsius-Archiv Halle am 2. September 2000 unter Mitwirkung S. H. Aram I., Katholikos des Großen Hauses von Kilikien, und des Ministerpräsidenten Dr. Reinhard Höppner vor einer dichtgedrängten internationalen Teilnehmerschar eröffnet wurde.[2] Erstmals in der Geschichte der 1000-jährigen Stadt Halle wurde am Sonntag, dem 3. September 2000, ein festlicher armenischer Gottesdienst in der evangelischen Marienkirche im Zentrum der Stadt unter Teilnahme einer großen internationalen ökumenischen Gemeinde gefeiert, an welchem die Evangelische Kirche in Deutschland, die Deutsche Bischofskonferenz, die Russische Orthodoxe Kirche, die Koptische Orthodoxe Kirche und andere offiziell teilnahmen.

Auf der Weltkonferenz sprachen 60 Referenten und Referentinnen, darunter Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen aus Nord- und Südamerika, aus Deutschland, Frankreich, Italien, aus dem Nahen und dem Mittleren Osten. Von der Universität Nanking war ein chinesischer Experte für die armenischen Fernostbeziehungen als Referent angereist.

Neben Plenarvorträgen und Sektionsbeiträgen zu Geschichte, Sprache, Kunst, Theologie und Wissenschaften in Halle wurden an der alten Wittenberger Universität *Leucorea* Foren zu brennenden Gegenwartsfragen abgehalten, an denen sich auch das Orientwissenschaftliche Zentrum (OWZ) der hallischen Universität beteiligte. Dabei wurden Themen der armenischen politischen Kultur auf dem Hintergrund der krisenhaften Lage in Armenien behandelt, ebenso die kulturelle Selbstbehauptung im globalen Kontext, weiter die Armenische Apostolische Kirche auf der Schwelle des 21. Jahrhunderts, armenische Sprache in Armenien und in der

Diaspora, Umwelt- und Denkmalschutz in Armenien, die Probleme der armenischen Frauen und der armenischen Jugend in Armenien und in der Diaspora, die armenische Diaspora an der Schwelle des 21. Jahrhunderts, die weltweite armenische Kommunikation im Computer-Zeitalter und – last but not least – deutsche Dokumente zum Genozid an den Armeniern. An diesem Forum gab es auch eine türkische Beteiligung. Die allseits begrüßte Weltkonferenz „Armenien 2000" fand am 8. September 2000 ihren offiziellen Abschluss mit einem armenisch-deutschen Abendgottesdienst in der gotischen St. Moritzkirche in Halle. Dieser ökumenische Gottesdienst in einer römisch-katholischen Kirche entwickelte sich zu einem bewegenden ökumenischen Miteinander gegen die aktuellen anti-ökumenischen Tendenzen, die nicht nur im Osten zu konstatieren sind.

Zukunftsweisend für die kulturell-wissenschaftlichen Beziehungen der internationalen *community* zu Armenien und zur armenischen Diaspora war auf der Weltkonferenz die Plenarsitzung „Armenien in Europa", die durch Prof. Hüfner, Präsident der deutschen UNESCO-Kommission, durch Frau Lörcher MdB, Vorsitzende der Deutsch-Kaukasischen Parlamentariergruppe, und durch Herrn Schweisfurth, Repräsentant der Deutschen Investitions- und Entwicklungsgesellschaft gestaltet wurde. Die deutsche UNESCO-Kommission hatte die Weltkonferenz „Armenien 2000" in ihr Programm für eine „Kultur des Friedens" aufgenommen. Das armenische Jubiläumsjahr 2001 ist von der UNESCO, auch auf Anregung der hallischen Forschergruppe, zu einem besonderen Datum im UNESCO-Kalender erklärt worden. Durch die Weltkonferenz „Armenien 2000" wurde die deutsche UNESCO-Kommission angeregt, im Jahr 2001 – wie Prof. Hüfner ankündigte – durch besondere Maßnahmen die Kultur- und Wissenschaftsbeziehungen zu Armenien zu fördern.

So hat die Weltkonferenz „Armenien 2000" in Halle und Wittenberg das gesteckte Ziel erreicht, die ökumenischen und internationalen Kultur- und Wissenschaftsbeziehungen zu Armenien und zur ganzen armenischen Diaspora weiter zu beleben und zu stärken. Damit erfüllte sie an einem wichtigen Punkt das Testament des Katholikos Aller Armenier, Karekin I. (†1999), Ehrendoktor der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, der 1996 an den Verantwortlichen für die hallische Weltkonferenz schrieb, dass nach der weltpolitischen Wende 1989/90 auch in den deutsch-armenischen Beziehungen eine Wende zum Besseren auf der Grundlage von historischer Wahrheit und Versöhnung eintreten sollte. Auf diese Weise hat die Weltkonferenz „Armenien 2000", zu welcher neben den armenischen Forschern in der internationalen Teilnehmerschar auch türkische Wissenschaftler zählten, einen Beitrag zur europäischen und weltweiten Integration der verdrängten, verfolgten und vernichteten, überlebenden und wiederaufgelebten christlichen Weltkultur des armenischen Volkes geleistet.

An der Weltkonferenz „Armenien 2000" haben insgesamt (Referenten, Teilnehmer, Gäste, Mitwirkende) 400 Personen teilgenommen. An den verschiedenen wissenschaftlichen und kulturellen Veranstaltungen, die für die Öffentlichkeit organisiert wurden, haben im Verlauf der einen Konferenzwoche etwa 3 000 Personen teilgenommen. Die starke Begleitung durch die Medien, Zeitungen, Rundfunk, TV, lokal und weltweit, war bemerkenswert. Durch das große internationale Interesse

auch an der Ausstellung sind auch die deutschen Medien aufgewacht und haben das Armenien-Thema (wieder)entdeckt. Ganz aufgeweckte Deutsche haben möglicherweise endlich bemerkt, dass die alte *armenische Frage* seit dem Berliner Kongress 1878 und besonders seit dem *Crimen magnum* im Ersten Weltkrieg noch keine befriedigende Antwort gefunden hat, nicht aus dem Weißen Haus und nicht aus dem Kreml, erst recht nicht aus Berlin oder gar aus Ankara. *Der Grad der Realisierung der Demokratie und der Menschenrechte kann und muss auch an der Antwort auf die armenische Frage gemessen werden.* Und da schneidet auch die deutsche Demokratie miserabel ab, manchen Deutschen ausgenommen, z. B. Johannes Rau, der mit seinem Lob für Johannes Lepsius in seinem Grußwort an die hallische Weltkonferenz Sorgenfalten im Antlitz des Berliner Auswärtigen Amtes hervorrief – und ausgenommen Hans-Dietrich Genscher, der nicht ohne Mut seinen *emeritus*-Stand nutzte, um das Schweigen des offiziellen Deutschland, das gemeinsame fortgesetzte Schweigen der transatlantischen Wertegemeinschaft im Jahre 2000 in Halle auf der Weltkonferenz „Armenien 2000" zu brechen, indem er *das* Wort hörbar sagte und auch in seinem Manuskript stehen ließ: *Genozid.*

Hermann Goltz

ANMERKUNGEN

1 Zu diesem Thema hatte in Vorbereitung der Weltkonferenz ARMENIEN 2000 die Staatsbibliothek Berlin im März 2000 in Zusammenarbeit mit dem MESROP Zentrum eine hochkarätige Ausstellung Unter den Linden präsentiert. Vgl. den außerordentlich informativen Katalog, hrsg. von Meliné Pehlivanian, *Armeni syn die menschen genannt ...* Eine Kulturbegegnung an der Staatsbibliothek, Berlin: Stiftung Preußischer Kulturbesitz, 2000.

2 Zu der exzeptionellen Ausstellung in der Moritzburg Halle erschien der ebenso exzeptionelle Text-Bild-Band „Der gerettete Schatz der Armenier aus Kilikien" von Hermann Goltz und Klaus Göltz (Photographien), Halle und Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert-Verlag, 2000 (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orient Bd. 7;). Separat wurde dieses Buch auch in englischer Sprache herausgegeben „Rescued Armenian Treasures from Cilicia".

Berliner Mauer bald an der Ostgrenze Polens oder Visionen von einem geeinten Europa?

„Verlagert sich die Berliner Mauer an die Ostgrenze Polens?" – Diese Frage stand im Mittelpunkt einer ökumenischen Tagung in der ostpolnischen Stadt Bialystok, die vom Polnischen Ökumenischen Rat, dem Europa-Referat des Zentrums Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und der Evangelischen Akademie Iserlohn organisiert wurde. Die viertägige Konferenz ließ vom 24. bis 27. September 2000 im polnisch-weißrussischen Grenzgebiet ungefähr 40 orthodoxe, evangelische und vereinzelt auch katholische Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Politik, Wissenschaft und Kirche zusammenkommen. Bei der Auswertung der Tagung war man sich einig, dass es notwendig sei, von kirchlicher und zivilgesellschaftlicher Seite grenzüberschreitende Dialoggruppen einzurichten, die sowohl das autoritäre Regime in Weißrussland als auch die Politik der Europäischen Union in der Grenzregion Ostpolens kritisch begleiten sollen. Eine Basis für diesen Dialog könnten in der EKHN die Tschernobyl-Gruppen bilden.

Um „Visionen von einem geeinten Europa", so der Tagungstitel, sollte es in Bialystok gehen. Dabei kamen auch die Konditionen und Auswirkungen der bevorstehenden Osterweiterung der Europäischen Union zur Sprache. Die Delegationen aus Belarus, Polen und Deutschland sprachen außerdem über ihre eigenen nationalen Identitäten und die dadurch jeweils unterschiedlich gefärbten Perspektiven auf Europa.

Tagungsort war das „Zentrum der orthodoxen Kultur", das sich im Besitz der autokephalen polnisch-orthodoxen Kirche befindet. Die Stadt Bialystok ist orthodoxer Bischofssitz und liegt nur 40 Kilometer von der Grenze zu Weißrussland entfernt. Dadurch gewährleistete Bialystok als Standort auch eine räumliche Nähe zur Thematik der Tagung. Darüber hinaus fanden sich hier im Grenzgebiet zu Weißrussland besondere ökumenische Rahmenbedingungen. Ungefähr ein Drittel der Einwohner Bialystoks sind orthodoxen Glaubens. Die daraus resultierende Sonderstellung von Stadt und Region Bialystok im ansonsten katholisch dominierten Polen ermöglichte einen intensiven und kenntnisreichen internationalen und interreligiösen Dialog.

Europa, davon gingen die Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmer aus, befindet sich mehr als zehn Jahre nach dem Fall des Eisernen Vorhangs noch immer in einem Prozess der Neuordnung. Welchen Platz Belarus, Polen und Deutschland in dieser neuen europäischen Ordnung jeweils einnehmen und was sie als europäische Partnerländer miteinander zu tun haben werden, hängt nicht nur von der hegemonialen Politik der Europäischen Union ab, sondern auch davon, wie diese Staaten sich selbst definieren. Nationale Identität und kollektives Selbstverständnis, aber auch die Frage, wie die Länder-Vertreterinnen und -Vertreter die jeweils anderen Staaten in Europa sehen, waren deshalb wichtige Inhalte der Vorträge und Referate.

Der belarussische Historiker *Waliantin Golubiej* wies darauf hin, dass sich die Weißrussen in der Geschichte teilweise mit den Polen, teilweise mit den Russen identifiziert hätten. Mit Ersteren waren sie ab dem 16. Jahrhundert durch die Union von Lublin (1569) in der polnisch-litauisch-belarussischen Rzech Pospolita verbunden. Zur Einflusssphäre der Letzteren gehörten sie seit Ende des 18. Jahrhunderts – letztlich bis zum Ende der Sowjetunion. Golubiej zufolge fand der Terminus „weißrussisch" erstmals im 12. Jahrhundert Erwähnung und bezeichnete zum einen das Frei-Sein des Gebiets von tatarischen Besatzern, zum anderen die orthodoxe Reinheit des Russentums. Zunächst wurde die Bezeichnung „Weißrussland" denn auch für das Großfürstentum Moskau verwendet. Der Terminus verschob sich aber allmählich nach Westen hin zur Region Minsk.

Auch heute könne man in Bezug auf Belarus davon sprechen, dass hier durch das Regime Alexander Lukaschenkos die „Reinheit des Sowjetischen" bewahrt werde, merkte später die Politologin *Irina Bugrowa* an. Gleichzeitig gebe es in der weißrussischen Bevölkerung aber auch eine starke Orientierung an der Russischen Föderation. In der russischen Gesellschaft seien die Elemente der Wirtschaftskonkurrenz, der freien Meinungsäußerung und des Individualismus stärker etabliert als in Weißrussland. Deshalb gleiche das russische Fernsehen ORT heute in etwa dem „Westfernsehen" für DDR-Bürger vor 1989, obwohl es natürlich auch in Russland noch Demokratiedefizite gebe. Die weißrussische Identität nannte Bugrowa „fluktuierend und selbstzweiflerisch". Den von ihr zitierten Untersuchungen zufolge halten sich nur 49 Prozent der Belarussen für eine eigenständige Nation, während 42,6 Prozent sich nach wie vor als Teil Russlands sehen und keine eigenständige nationale Identität für sich selber annehmen. Sicherlich ist es kein Wunder, dass sich eine stabile nationale Identität in Belarus erst noch bilden muss. Denn Weißrussland ist ein junges europäisches Land. Als unabhängigen Staat gibt es Belarus erstmalig in der Geschichte seit 1990. Zehn Jahre nach der Souveränitätserklärung des belarussischen Obersten Sowjets seien heute noch immer 70 bis 80 Prozent der Weißrussen stark von Russland beeinflusst, so Irina Bugrowa. Inzwischen plädierten aber nur noch 28 Prozent für eine Wiederherstellung der Union mit Russland. Vor zwei Jahren waren es noch 58 Prozent.

Diese Schwankungen verweisen darauf, dass die belarussische Nation Ende des 20. Jahrhunderts zwar erstmals die Unabhängigkeit erlangt hat, die die meisten anderen Völker Europas schon bis zum Ende des 19. Jahrhunderts für sich etablieren konnten, dass diese junge Nation ihrer selbst aber noch keineswegs sicher ist. Auf der Tagung in Bialystok äußerte sich diese Unsicherheit u. a. in besorgten Warnungen und Appellen der vertretenen belarussischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler. Irina Bugrowa verwies auf die immerwährende Gefahr der völligen Auflösung Weißrusslands in der Integration mit einem anderen Staat. Der Historiker *Andrej Kustimow* appellierte an die europäischen Völker, sie sollten überlegen, ob Belarus wieder von der Landkarte verschwinden solle. Schließlich seien das zehn Millionen Menschen. Belarus habe mehr Menschen als Schweden. Im Zusammenhang mit dieser immer noch labilen nationalen Identität gab es am

Rande der Tagung vereinzelte wütende Proteste dagegen, dass nur ins Russische und ins Deutsche übersetzt wurde, aber nicht ins Weißrussische.

Der belarussische Blick auf die Nachbarn

Der Blick auf den Nachbarn Polen irritierte die weißrussische Delegation, weil sich aus Polens Weg nach Europa – zuerst die polnische Integration in die NATO, und dann in die Europäische Union – der Schluss ziehen ließ, es sei am einfachsten, sich in Europa durch militärische Teilhabe zu integrieren. Bei dieser Schlussfolgerung berücksichtigten die belarussischen Teilnehmer zu wenig, dass Polens Motiv für einen NATO-Beitritt vor allem darin lag, sich vor dem übermächtigen Nachbarn Russland zu schützen und ein klares Signal an die Adresse Moskaus abzugeben, etwa in dem Sinne: „Wir gehören nicht mehr zu Eurer militärischen Einflusssphäre." Von der weißrussischen Delegation wurde dieses polnische Eigeninteresse an einer Mitgliedschaft in der NATO zu wenig gesehen. Vorherrschend war eher eine Furcht vor dem Druck militärischer Interessen der USA und der EU.

Die weißrussischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer gehörten überwiegend einer bestimmten Fraktion der belarussischen Opposition, und zwar der national orientierten „Volksfront" an und schätzten die internationalen Sanktionen gegen ihr eigenes Land weitgehend positiv ein. Auf kritische Positionen zu den Sanktionen reagierten die meisten irritiert bis ablehnend. *Hans-Georg Wieck,* der Leiter der OSZE-Berater- und Beobachtergruppe in Minsk, hatte sich auf der ökumenischen Tagung in Bialystok eindeutig gegen Sanktionen ausgesprochen, weil diese – so Wieck – „die Weißrussen noch mehr in die Arme Moskaus treiben". Einige belarussische Teilnehmer verstanden diese Aussage nicht als die des kritischen Demokraten Wieck, der die internationalen Beschlüsse zu den Sanktionen zwar einhält, aber selbst negativ beurteilt, sondern als eine affirmative Aussage zur Erklärung der Position des Westens in dem Sinne: „Der Westen schickt uns nach Moskau!" Dieses Missverständnis war nicht aufzulösen. Ein Teil der weißrussischen Teilnehmer fühlte sich deswegen gekränkt und von Europa zurückgewiesen.

Astrid Sahm, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, wies jenseits dieser Debatte darauf hin, dass für Belarus auch ein Weg über Russland nach Europa möglich sei, indem beispielsweise die angestrebte Währungsunion mit Russland zu einer Stabilisierung der belarussischen Währung führen könne, wodurch das Land unter Umständen „europatauglicher" werde. Dieser Weg könnte möglicherweise der angemessenste für die europäische Integration Weißrusslands sein. Denn Russland, so hatte Irina Bugrowa deutlich gemacht, werde beim überwiegenden Teil der weißrussischen Bevölkerung als „unser großer Bruder" gesehen, während der Hauptfeind im Bewusstsein der Menschen nach wie vor der Westen sei. Dem Westen werde die böse Absicht unterstellt, Belarus nur als Rohstofflieferant ausbeuten zu wollen. Diese Aussagen zum Verhältnis Weißrusslands zum Westen wurden lediglich ergänzt durch den Hinweis, dass der größte Einfluss des Westens für Minsk in westlicher Massenkultur und westlicher Mode bestehe. Interessant war hier, dass

keine Ausführungen über das belarussische Verhältnis speziell zu Deutschland gemacht wurden, sondern nur zum „Westen" insgesamt. Deutschland verschwand hinter der Chiffre des Westens.

Der polnische Blick auf die Nachbarn

Anders stellte sich das bei dem polnischen Soziologen *Antoni Mironowicz* dar. Er führte aus, dass die Anziehungskraft des Reichtums das traditionelle Misstrauen gegenüber Deutschland in Polen weitgehend gebrochen habe. Das Verhältnis Polens zu Deutschland sei wesentlich besser als das zum östlichen Nachbarn Russland bzw. auch zu Belarus. Russlandfeindlichkeit gelte in Polen nach wie vor als patriotisch, da viele Polen Russland als halbasiatisch und barbarisch betrachteten. Man sei in Polen vielfach der Meinung, Russland müsse isoliert werden. Auch der orthodoxe *Erzbischof Jeremiasz* aus Wroczław (Breslau) merkte an: „Die Versöhnung mit dem Osten ist durch das polnische Bewusstsein der Überlegenheit behindert." Andererseits betonte der gastgebende orthodoxe *Bischof Jakub* aus Bialystok, dass die Grenze zu Weißrussland nicht als Linie, sondern nur als Streifen, als ein breiter Landstrich zwischen Polen und Belarus gedacht werden könne. Denn hier gebe es viele Familien, deren Angehörige teilweise auf polnischem, teilweise auf belarussischem Gebiet lebten. Auch Erzbischof Jeremiasz hob hervor, dass im Grenzgebiet um Bialystok ökumenische Prinzipien des Zusammenlebens, des gegenseitigen Respekts seit Jahrhunderten gelebt würden. So verrichteten die Orthodoxen im Grenzgebiet in der Zeit vom 24. bis 26. Dezember traditionell keine schweren Arbeiten und nichts, was Lärm verursacht. Gleiches gilt umgekehrt am Tag des orthodoxen Weihnachtsfestes am 7. Januar für die nicht-orthodoxen Christen.

Elemente der nationalen Identität Polens

Polen habe das christliche Europa mehrmals gerettet, führte Antoni Mironowicz weiter aus und nannte unter anderem die Schlacht bei Liegnitz gegen die Tataren (1241), bei Wien unter dem polnischen König Jan Sobieski gegen die Türken (1683), aber auch den Widerstand polnischer Christen gegen die Bolschewiken und die Nationalsozialisten. Die Polen sähen sich selbst als geschlossen, freiheitsliebend und unbeugsam. Es gebe leider aber auch ein hohes Maß an Duldsamkeit gegenüber kriminellen Handlungen in der Bevölkerung. So sei beispielsweise bekannt, dass es enge Verflechtungen polnischer Politiker mit kriminellen Strukturen gebe. Die Wählerinnen und Wähler störten sich daran aber nicht. *Andrzej Wojtowicz,* Direktor des Polnischen Ökumenischen Rates wies nachdrücklich darauf hin, dass ein Drittel der polnischen Bevölkerung nicht katholisch, sondern orthodox oder protestantisch sei, Polen aber insgesamt als katholisch gelte und der katholischen Kirche im polnischen Staat eine ungerechtfertigt privilegierte Rolle zukomme. Großen Einfluss hätten die Katholiken insbesondere auf das polnische Bildungswesen. Man könne in Bezug auf die katholische Kirche geradezu von einer Symbiose von Kirche und Staat in Polen sprechen, so der orthodoxe Sprecher

Mironowicz. Unklar sei, ob eine solche Symbiose weiter toleriert werden könne, wenn Polen erst der Europäischen Union angehöre.

Elemente der nationalen Identität Deutschlands

Für die deutschen Teilnehmerinnen und Teilnehmer standen in ihren Beiträgen die Versöhnung mit den östlichen Nachbarn und die Erinnerung an deutsche Schuld im Zweiten Weltkrieg im Vordergrund. Die Europa-Referentin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), *Britta Schmitt,* erinnerte daran, dass nach 1945 allein aus Polen 6,9 Millionen Vertriebene nach Deutschland kamen. In der Bundesrepublik sei das Interesse an diesen Vertriebenen von Anfang an relativ gering gewesen, denn der Osten habe als verdächtig gegolten, „da er vom Westen aus unbewusst mit der Kriegsschuld und der Schuld an der Shoa in Verbindung gebracht wurde".[1] Das Ausblenden des Ostens habe in Deutschland als eine Befreiung von Schuld erscheinen können. Heute aber wachse das Interesse gerade der jüngeren Generation an den östlichen Nachbarstaaten. Insgesamt sei die deutsche Gesellschaft heute multikulturell. Auf dem Territorium Deutschlands lebten viele verschiedene Nationalitäten, ungefähr zehn Prozent der Einwohner Deutschlands seien Ausländer. Deutschland gehöre außerdem mit Überzeugung einem größeren Staatenverbund, der Europäischen Union an, die sich noch weiter vergrößern werde, bis alle Nationen des Kontinents ihr angehören würden. Das werde gerade von deutschen Protestanten begrüßt und vorangetrieben. Viele Menschen in der Evangelischen Kirche Deutschlands wollten ein Europa von gleichermaßen freien, demokratischen und toleranten Staaten mitgestalten. In den Staaten der Europäischen Union solle es zukünftig weder Fremdenfeindlichkeit und Faschismus noch Vertreibung und ethnische Säuberungen geben. „Wir Europäerinnen und Europäer müssen lernen, miteinander zu leben und unsere blutige Vergangenheit zu überwinden", sagte Schmitt.

Der deutsche Blick auf seine östlichen Nachbarn

Was die bevorstehende Aufnahme Polens in die Europäische Union angeht, sei bislang allerdings nur eine Minderheit der Deutschen dafür. Die Ängste, die in Deutschland mit der EU-Osterweiterung verbunden seien, beträfen in erster Linie Job und Geldbeutel. Viele Deutsche fürchteten um die Stabilität des Euro, wenn Polen, Tschechien, Ungarn und andere mittel- und osteuropäische Staaten der EU beitreten. Ein Zusammenwachsen Europas – besonders der industriellen Zentren des Westens auf der einen und der stärker landwirtschaftlich geprägten Staaten Mittel- und Osteuropas auf der anderen Seite müsse deshalb ökonomisch, aber auch durch Bewusstseinsbildung gut vorbereitet werden. Hätte es den Eisernen Vorhang nicht gegeben, würden die Staaten Mittel- und Osteuropas andererseits natürlich schon längst zur EU gehören. Sie gehörten schließlich unzweifelhaft zum Kontinent Europa. Dass sie bislang noch nicht Mitgliedsstaaten der Europäischen Union seien, sei auch eine späte Folge des Krieges. Der Zweite Weltkrieg und der Kalte Krieg hingen insofern immer noch wie ein düsterer Schatten über dem Kon-

tinent. Jetzt gelte es, sich – gerade in der Ökumene – als Christen gemeinsam weiterzubewegen, um die Reichweite dieses Schattens nach und nach zu verlassen. Über Weißrussland, so Schmitt, sei in Deutschland insgesamt zu wenig bekannt. Kaum jemand wisse beispielsweise, dass bis zu 40 Prozent der weißrussischen Oppositionspolitiker vor den Parlamentswahlen im Oktober unter fadenscheinigen Begründungen zu Geldstrafen verurteilt wurden, um ihnen so das Recht auf eine Kandidatur bei den Wahlen zu entziehen. Proteste der EU gegen solcherlei undemokratisches Verhalten der Staatsmacht verhallten in Minsk weitgehend ungehört. Stattdessen sei Staatspräsident Alexander Lukaschenko stolz darauf, dass Minsk, wie er behauptet, die einzige Hauptstadt in Osteuropa sei, in der nicht die Mafia herrsche. Die Belorussen erlebten im Jahr 2000 zwar kein wirkliches Schreckensregime, müssten aber mit einem autoritären Staat zurechtkommen. Und was noch schlimmer sei: Die Hälfte von ihnen lebe unter dem offiziellen Existenzminimum.[2] Auch der OSZE-Verantwortliche Hans-Georg Wieck bestätigte: „In Weißrussland hat sich ein Bürgertum etabliert, das in der Regel gebildet und hochqualifiziert ist. Im Unterschied zum Bürgertum in Westeuropa besitzt es aber kein Eigentum, sondern lebt vielfach in Armut." – „Diese Armut", sagte Britta Schmitt, „ist eine Herausforderung für die europäisch motivierte Solidarität von Polen und Deutschen gleichermaßen." Die beteiligten Delegationen vereinbarten, den Dialog über Fragen solidarischer Kooperation in Europa und den Austausch über unterschiedliche europäische Perspektiven – möglichst am gleichen Ort, in Bialystok – in absehbarer Zeit fortzusetzen.

Britta Schmitt
(Europareferentin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) beim Ökumenischen Zentrum in Frankfurt am Main.)

ANMERKUNGEN

1 Roswitha Schieb, Reise nach Schlesien und Galizien – eine Archäologie des Gefühls, Berlin 2000, 11.

2 Stefan Koch, „Minsk lässt wählen, und die Verlierer stehen längst fest" in: Frankfurter Rundschau vom 24. Juli 2000, 5.

Bericht über das europäische ökumenische Jugendaustauschprojekt „BRIDGE“

26. Oktober 1999 bis 10. Juni 2000

Zu Zielen, Verlauf und Ergebnissen des Projektes

1. Die politische Wende 1989/90 beendete die jahrzehntelange Teilung Europas. Bis dahin unterbundener Austausch auf vielen Ebenen war plötzlich möglich und damit ein differenzierteres gegenseitiges Wahrnehmen. Dabei wurde deutlich, dass die ältere Teilung Europas durch die gegenseitige Trennung und Verwerfung von Ost- und Westkirche nicht nur nach wie vor wirksam war, sondern plötzlich – auch politisch – an Bedeutung gewann. Die Kirchen Europas und die sie verbindende ökumenische Bewegung stehen vor der Aufgabe, Brücken des gegenseitigen Kennenlernens und Verstehens über den alten Graben zwischen östlichem und westlichem Christentum in Europa zu bauen, Gelegenheiten für Begegnungen und gemeinschaftliche Aktivitäten zu schaffen. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die junge Generation, der solche Gelegenheiten zu direkten persönlichen Begegnungen zwischen Ost- und Westkirche und zu gemeinschaftlichem Studium der unterschiedlichen Situationen der verschiedenen Kirchen Europas zu bieten sind. Dies ist der Grund für den Plan, ein europäisches ökumenisches Jugendaustauschprojekt in der Trägerschaft der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen in acht europäischen Ländern durchzuführen.

2. Als Kooperationspartner für die Durchführung des geplanten europäischen Projektes konnten die Jugendabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die internationale orthodoxe Jugendorganisation Syndesmos und die Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Jugend (aej) in Deutschland gewonnen werden. Im Laufe des Frühjahrs 1998 konnten Kirchen und kirchliche Jugendstrukturen in sieben Ländern – Deutschland, Tschechische Republik, Großbritannien, Italien, Frankreich, Griechenland und Rumänien – für die Teilnahme und die Trägerschaft der nationalen Programme von jeweils einem Monat Dauer gewonnen werden.

Vom 10. bis 13. September 1998 trafen sich die künftigen nationalen Koordinatoren, drei Stabsmitarbeiter des ÖRK und der Berichterstatter im Ökumenischen Institut Bossey bei Genf als internationale Vorbereitungsgruppe. Gemeinsam wurden das inhaltliche Konzept, die Kriterien für die Auswahl von Teilnehmern, die Regeln der Finanzierung und der Ablaufkalender erstellt und verabredet.

3. Die Durchführung des Projektes begann mit der Eröffnungskonsultation vom 26. Oktober bis 2. November 1999 in der Orthodoxen Akademie Vilemov bei Olmütz, Tschechische Republik.

Schon hier wurde deutlich, dass die Zusammensetzung der Gruppe zu komplizierten gruppendynamischen Problemen führen würde. Zu unterschiedlich waren die Erwartungen und die dadurch bestimmte Motivation, zu unterschiedlich waren Ausbildungsgrad und persönliche Interessen. Während die fünf orthodoxen Betei-

ligten alle Theologie studierten oder ihr Theologiestudium gerade abgeschlossen hatten, waren von den acht protestantischen Beteiligten nur zwei Theologiestudenten. Da von jedem beteiligten Land je zwei junge Erwachsene (eine Frau und ein Mann) erwartet wurden, hätten es vierzehn Beteiligte sein müssen. In Vilemov und in dem anschließenden deutschen Programm fehlte je der männliche Teilnehmer aus Großbritannien und Griechenland. In Griechenland gelang es dem dortigen Koordinator noch im Laufe des November einen „Ersatzmann" zu finden, der Ende November bei der deutschen Abschlusstagung zu der Gruppe stieß, die von Land zu Land reiste.

Gegen Ende der Einführungstagung in Vilemov verständigte sich die Gruppe gemeinschaftlich auf Lernziele in vier Bereichen, die am Ende aller sieben nationalen Programme als Gliederung für die jeweilige inhaltliche Auswertung diente unter der Überschrift „Dies haben wir vorgefunden und herausgefunden".

(1) Kirche und ihre Traditionen – Ähnlichkeiten und Unterschiede der christlichen Traditionen
(2) Kirche und Kultur bzw. Gesellschaft – Relevanz der besuchten Kirche für Kultur und Gesellschaft des Landes
(3) Die Kirche und die Jugend
(4) Die ökumenische Bewegung

4. Im Folgenden soll ein – stark vereinfachter – Überblick über den Verlauf gegeben werden:

(1) Im November 1999 war die Gruppe – nach der Einführungstagung in Niederndodeleben – in drei Untergruppen nacheinander je in einer östlichen und in einer westlichen Gemeinde zu Gast, um danach in Wuppertal ihre Erfahrungen und Beobachtungen auszuwerten. Zwei deutsche OIKOS-Beteiligte, Anne Flade (Berlin) und Daniel Müller (Wuppertal), hatten die Aufgabe der deutschen Programmkoordinatoren übernommen. Sie haben ihre nicht leichte Aufgabe vorzüglich gemeistert. Im Unterschied zu den nationalen Koordinatoren der anderen Länder waren sie altersmäßig den BRIDGE-Teilnehmern sehr nahe. Das hätte zum Nachteil ausschlagen können. Doch dank ihrer Erfahrungen mit OIKOS, ihrer hohen Motivation und Flexibilität ist ihre Autorität nicht in Frage gestellt worden. Bei der abschließenden Auswertung des Projektes ist ihre Weise der Wahrnehmung ihrer Verantwortung von den Teilnehmern mehrfach anerkennend und lobend hervorgehoben worden.
(2) Während des Programms im Dezember 1999 in der Tschechischen Republik war – nach der Einführungstagung – die Gesamtgruppe ebenfalls in drei Untergruppen geteilt, die jeweils in einer Region ihr ganzes Programm bis kurz vor Weihnachten absolvierten. Eine Besonderheit des tschechischen Programms war die evangelisch-orthodoxe Zusammenarbeit; in einer der drei Regionen war die orthodoxe Kirche für das Programm verantwortlich (die beiden tschechischen BRIDGE-Teilnehmer kamen aus der Ev. Kirche der Böhmischen Brüder und aus der orthodoxen Kirche). Insgesamt litt das tschechische Programm an wiederholten Grippeerkrankungen fast aller Teilnehmer. Weihnachten wurde zum Problem. Gegen den Plan des tschechischen Koordinators, die Teilnehmer auf Gastfamilien zu verteilen, hatte die Gruppe darauf bestanden, für sich zu

bleiben. Zwar gelang es der Gruppe, gemeinschaftlich einen Gottesdienst für die gastgebende Gemeinde vorzubereiten, der ein gutes Echo fand, doch das gemeinschaftliche Feiern gelang offensichtlich nicht. Gegen Ende des tschechischen Programms kam es zusätzlich zu Auseinandersetzungen, so dass die Gruppe in kritischer physischer wie psychischer Verfassung Anfang des Jahres 2000 nach England weiterreiste.

(3) In England bemühten sich die beiden nationalen Koordinatoren von der United Reformed Church (URC) mit viel Einfühlungsvermögen und Energie darum, die Gruppe aufzufangen. Nach der Einführungstagung im Jugendzentrum der URC in Yardley Hastings und einem gemeinschaftlichen Programm in London wurde die Gesamtgruppe wieder in drei Untergruppen geteilt und in regionale Programme geschickt, von denen zwei so gut verliefen (Nordengland und Schottland), dass die Beteiligten begeistert zum Auswertungstreffen in Yardley Hastings zurückkamen, während das dritte regionale Programm im Raum Exeter (Südwestengland) durch Ausfall des örtlichen Koordinators nicht vorbereitet war und durch die englische BRIDGE-Teilnehmerin als Glied der betreffenden Untergruppe improvisiert werden musste. Auf diese Weise war nicht nur das örtliche Programm unbefriedigend, sondern die englische Teilnehmerin hatte unter einem drastischen Rollenkonflikt zu leiden. Das Aufarbeiten dieses Konfliktes und die Unzufriedenheit der Untergruppe nahm entsprechend großen Raum bei der Auswertungsrunde zum britischen Programm ein.

(4) Die Jugendarbeit der Föderation Evangelischer Kirchen in Italien hatte die Federführung für die Organisation des italienischen Programms im Februar 2000. Nach der Einführung in der Nähe von Mailand wurde die Gesamtgruppe für drei Regionalprogramme wieder in drei Untergruppen geteilt. Ein Programm war im klassischen Gebiet der Waldenser im Nordwesten angesiedelt, das zweite Regionalprogramm in Apulien im äußersten Süden und das dritte mit der Konzentration auf Sozialeinrichtungen auf Sizilien. Besonders zufrieden war die Gruppe, die in Apulien zu Gast bei kleinen evangelischen Gemeinden war, bei denen sie eine gute ökumenische Zusammenarbeit mit Katholiken erleben konnte. Gegen Ende des italienischen Programms war die ganze Gruppe über eine Woche in Rom (einschließlich der Auswertungstagung). Dort verabredete sie leider notwendige Regeln des Umgangs miteinander, die aber in den folgenden Wochen immer wieder übertreten wurden.

(5) In Frankreich, wo der Französische Evangelische Kirchenbund das Projekt sich zu eigen gemacht hatte, gab es aus Personalmangel der evangelischen Jugendarbeit nicht einen Mitarbeiter mit federführender Verantwortung für das ganze französische Programm, sondern fünf Verantwortliche, die das Programm arbeitsteilig auf drei Regionen aufteilten, die nacheinander von der Gesamtgruppe besucht wurden. Die Firma Peugeot hatte kostenlos zwei Kleinbusse für die ganze Zeit zur Verfügung gestellt, in denen die ganze Gruppe alle Fahrten innerhalb Frankreichs zurücklegen konnte. Bei der Versicherung der beiden Fahrzeuge waren die beiden französischen Teilnehmerinnen als Fahrerinnen angegeben worden, die durch diese Dauerfunktion während des französischen Programms in einen Rollenkonflikt kamen. Bei der inhaltlichen Vorbereitung

des Programms hatten die Verantwortlichen verabredet, die BRIDGE-Gruppe ausschließlich mit den verschiedenen Facetten des französischen Protestantismus vertraut zu machen (und keine Begegnung mit Katholiken und Orthodoxen einzuplanen). Das stieß auf Unverständnis bei der Gruppe, die das im Widerspruch zum ökumenischen Charakter des Projekts sah. Bei der Auswertung des französischen Programms fiel auf, dass die Gruppe trotz ihrer vielen Spannungen und auch Feindseligkeiten arbeitsfähig war: Klar und treffend trug sie ihre Beobachtungen zusammen und zeigte, dass sie lernfähig war. Charakteristisch eine Bemerkung eines Teilnehmers: „Es ist leichter, Brücken zwischen unseren Kirchen zu bauen, als Brücken innerhalb unserer Gruppe!"

(6) Der Besuch in Griechenland im April 2000 bot für die meisten protestantischen Teilnehmer die erste wirkliche Begegnung mit orthodoxer Kirche und Spiritualität. Der Termin war mit Bedacht so gewählt, dass die Karwoche und das Osterfest mit ihren liturgischen Besonderheiten in Griechenland erlebt werden konnte. In Griechenland hatte die Gruppe stets ein gemeinsames Programm, davon der größere Teil in und bei Thessaloniki und ein kürzerer Teil in Athen, wo es auch Begegnungen mit Katholiken gab. Abgesehen von Athen, wo eine ehemalige Mitarbeiterin des ÖRK, die im September 1998 in Bossey am Konzept des Projektes mitgearbeitet hatte, die Federführung hatte, litt das Programm in Griechenland unter massiven organisatorischen Problemen, die u. a. mit dem Termin (Parlamentswahlen/Ostervorbereitung) zu tun hatten. Sie führten auch zu erheblichen Spannungen zwischen der Gruppe und dem griechischen Koordinator, die erst bei der Endauswertung Anfang Juni in Rumänien aufgearbeitet werden konnten.

(7) Das Programm in Rumänien in der Federführung des für Diakonie und Öffentlichkeit zuständigen Sekretärs des Metropoliten von Moldawien und Bukowina war – nach einhelliger Meinung aller Teilnehmer – besonders gelungen. Nach der Einführungstagung in Iasi gab es auch hier drei Regionalprogramme (Iasi, Neamt und Bukarest) für drei Untergruppen, gefolgt von einem gemeinsamen Besuch in Brasov zu Begegnungen mit Vertretern der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen. Die fast völlige Abwesenheit organisatorischer Probleme führte zu wachsender Zufriedenheit der Teilnehmer und zu einer entsprechenden Offenheit für das Wahrnehmen der Spiritualität und sozialen Aktivität der rumänischen orthodoxen Kirche. Teil des Programms der Gesamtgruppe war auch ein Gespräch mit Metropolit Daniel.

5. Mit der Gesamtauswertung 3. bis 10. Juni 2000 in Iasi, Rumänien, ging das Projekt zu Ende. Ähnlich wie bei der Eröffnung hatten die dreizehn BRIDGE-Teilnehmer unter der Leitung von Aart Verburg ihr eigenes Treffen mit Rückblick und dem Versuch, inhaltliche Schwerpunkte ihres Lernens in kleinen Videoclips festzuhalten; während die nationalen Koordinatoren sich über Verlauf und Einschätzung ihrer nationalen Programme austauschten, um darauf aufbauend Empfehlungen für künftige vergleichbare Projekte festzuhalten. Bei Plenarsitzungen beider Gruppen hatten alle dreizehn BRIDGE-Teilnehmer je fünfzehn Minuten Zeit für eine individuelle Einschätzung des Projekts, auf die einen Tag später alle elf anwesenden Organisatoren mit individuellen Äußerungen von je sieben Minuten reagieren konnten.

Ein Höhepunkt dieser Abschlusstagung war die Begegnung mit Hans Schmocker vom Genfer Stab der Konferenz Europäischer Kirchen. Voller Interesse ließ er sich von den dreizehn Teilnehmern erzählen, welchen thematischen Beitrag sie für das Video vorbereiteten, und stellte danach eine Beziehung zur Charta Oecumenica her.

Meinen folgenden Versuch einer Einschätzung des Projektes stütze ich vor allem auf die individuellen Äußerungen der Teilnehmer. Fast alle unterstrichen selbstkritisch, dass sie es nicht vermocht haben, ohne Anstoß eines Koordinators gemeinsam (und nicht nur in kleinen Gruppen) zu Andacht und Gebet zusammenzukommen. „Dies war kein geistliches Projekt", so eine pointierte Einzelstimme. Einige meinten gar, dass die Gruppenprobleme hätten gelöst werden können, wenn es regelmäßig gemeinsames Beten gegeben hätte. Selbstkritisch wurde bedauernd von Mangel an Anpassungsfähigkeit und gegenseitigem Respekt, von hartem Umgangston, schnellem gegenseitigen Verurteilen und gegenseitiger Arroganz, gesprochen. Allgemein geklagt wurde über den Mangel an privaten Rückzugsmöglichkeiten während des Projektes.

Andererseits wurde von fast allen hervorgehoben, dass sie viel gelernt hätten – nicht zuletzt über sich selbst und dabei persönlich (geistlich) gewachsen seien. Das Wachsen habe auch damit zu tun, dass das Projekt gelegentlich wie ein Training im Überleben erfahren wurde.

Auf intellektueller Ebene wurde die Horizonterweiterung im Blick auf Prägung und Situation der besuchten Kirchen hervorgehoben und die Öffnung der Augen dafür, die eigene Kirche jetzt anders zu sehen. Protestanten sind dankbar dafür, Ignoranz und Vorurteile gegenüber orthodoxer Kirche und Spiritualität korrigiert bekommen zu haben, während die Orthodoxen einige Aha-Erlebnisse beim Kennenlernen von Spiritualität und breiter gesellschaftlicher Aktivität protestantischer Kirchen hatten. Dankbar wurde hervorgehoben: „Ökumenisch war unser Projekt ein Erfolg; denn die Feindseligkeiten und Spannungen in der Gruppe hatten mit Mentalitätsunterschieden, nie aber mit Konfessionsunterschieden zu tun."

An Herausforderungen für die ökumenische Bewegung in Europa im Ganzen wurden wiederholt benannt: Die fortschreitende Säkularisierung als Anstoß zu wirklicher ökumenischer Zusammenarbeit und gemeinsamem Zeugnis und Dienst; die wechselnden Probleme zwischen Minderheits- und Mehrheitskirchen in den europäischen Ländern, für die „Spielregeln" für ein jeweils gemeinsames Tragen unterschiedlicher Lasten zu entwickeln (und zu praktizieren!) wären. Im ökumenischen Dialog käme es darauf an, statt bisheriger Versuche, die Identität des Gegenübers nach eigenem Bild zu ändern, diese zu akzeptieren, und auf dieser Grundlage gegenseitiger Akzeptanz nach den gemeinsamen Wurzeln zu fragen.

Hinweis: Vom Verlauf des Projektes liegen zwei Textsammlungen in englischer Sprache vor.

In Vorbereitung befindet sich eine Sammlung individueller Einschätzungen durch die dreizehn Teilnehmenden und ein von den Teilnehmenden in Iasi in Einzelstücken aufgenommenes Video.

Gerhard Linn

Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vom 28. Januar bis 6. Februar 2001 in Potsdam

Mit der Wahl des Ortes für die zweite Sitzung des 1998 in Harare gewählten Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen waren die Themen, die diese Beratungen prägen würden, bereits angedeutet. „Berlin ist nicht mehr Symbol der Teilung, sondern Symbol des beginnenden Prozesses der Versöhnung in Europa", sagte der Generalsekretär Dr. Konrad Raiser in seinem Bericht vor dem Zentralausschuss. Überwindung von Trennung, Versöhnung – das ist in seinen unterschiedlichen Aspekten von jeher das Thema des Ökumenischen Rates gewesen: Versöhnung zwischen den verschiedenen Kirchen im Hinblick auf gegenseitige Verurteilung und Exkommunikation, Versöhnung zwischen den verschiedenen Kirchen im Hinblick auf die Verstrickung in kriegerische Konflikte und damit Versöhnung der Nationen und Völker allgemein, Versöhnung aber auch im Hinblick auf ungerechte Verhältnisse, im Hinblick auf Abhängigkeiten und Ausbeutung von Völkern und ganzen Regionen. Dass Europa im Hinblick auf die Trennung der Kirchen in der Geschichte eine grundlegende Rolle gespielt hat, dass Europa heute gemeinsam mit Nordamerika eine wesentliche Rolle im Nord-Süd-Konflikt und in der Frage der Verschuldung des Südens, aber auch in Fragen kriegerischer Auseinandersetzungen spielt, und dass in Europa heute wieder neu physische Gewalt ausgebrochen ist, – all das war Grund genug dafür, dass diese Sitzung an diesem Ort und mit diesen Schwerpunkten stattfand.

Weltwirtschaft, Europa, Überwindung von Gewalt – in dieser Reihenfolge fanden während der Sitzung die zeitlich ausgedehnteren Plenarsitzungen statt, die damit inhaltlich die Beratungen schwerpunktmäßig prägten. Klarer Hauptschwerpunkt war die Diskussion über die Gewalt, die ihren Höhepunkt im Gottesdienst zur Ausrufung der ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt fand.

Neben den Schwerpunktthemen haben die Sitzungen des Zentralausschusses jedes Mal aber noch weitere Aspekte. Die laufende programmatische Arbeit, organisatorische Fragen, aber auch z. B. die Finanzfrage dürfen nicht unterschätzt werden. Und schließlich muss so eine Sitzung auch in ihrem gottesdienstlichen Rahmen gesehen werden, da gerade hier das Miteinander am stärksten zum Ausdruck kommt und die Arbeit eine geistliche Zentrierung erfährt. Auch die Begegnung und der Austausch mit dem jeweiligen Kontext, in dem der Zentralausschuss tagt, ist eine wichtige Komponente zur Förderung des ökumenischen Bewusstseins nicht nur der Zentralausschussmitglieder, sondern vielleicht mehr noch der Kirchen vor Ort. Der folgende Bericht wird sich an diesen vier Aspekten orientieren.

I. Die Schwerpunktthemen

I.1. Schwerpunkt Weltwirtschaft

Hier ging es um die Problematik der wirtschaftlichen Globalisierung und das Thema Schuldenerlass. Vier Berichte aus der Demokratischen Republik Kongo, aus Argentinien, Deutschland und Indonesien stellten die Probleme dar. Vor allem die Situation der „finanziellen Sklaverei", in der sich viele Länder Afrikas befinden, wurde angeprangert. Dabei wurde auch deutlich, dass hier eine wichtige Verbindung zur Dekade zur Überwindung von Gewalt gezogen werden muss: „Armut fördert Gewaltanwendung" wurde festgestellt. Es wurde „deutlich, dass unverzüglich koordiniertes, durchdachtes und sachkundiges Handeln erforderlich ist."[1] Leider blieb die Diskussion im Anschluss an die Präsentation allerdings in der Wiederholung von Stereotypen stecken. Eine wichtige, wenn auch unerwartete Ergänzung dazu bot im Anschluss die Ansprache des Bundespräsidenten Johannes Rau, der den Delegierten seine Ansichten über die soziale Marktwirtschaft nahe brachte.

Für die weitere Arbeit auf diesem Gebiet wurde die theologische Analyse wirtschaftlicher Globalisierung und ihrer Auswirkungen auf die Kirchen empfohlen. Vor allem sollen die Bemühungen des ÖRK und seiner Mitgliedskirchen sich auf die Suche nach Alternativen zur wirtschaftlichen Globalisierung konzentrieren. Im Rahmen der Dekade zur Überwindung von Gewalt soll wirtschaftliche Gewalt unter die Lupe genommen werden.

I.2. Schwerpunkt Europa

Die am sorgfältigsten und interessantesten vorbereitete schwerpunktmäßige Plenarsitzung war dem Thema Europa unter der Überschrift „Versöhnung, Wahrheit, Gerechtigkeit" gewidmet. Bereits in der Ansprache des Ratsvorsitzenden der EKD, Manfred Kock, während des Empfangs zum Auftakt der Tagung waren manche Aspekte dieses Plenums, vor allem die noch nicht allzu lange überwundene Teilung Europas zur Sprache gekommen. Ein Podium mit fünf Leuten aus Russland (Vladimir Fedorov), Kroatien (Ana Raffai), England (Paul Oestreicher) und Deutschland (Doris Peschke und Joachim Gauck), das von dem Schweden Conny Sjöberg auf eine anregende und stringente Weise moderiert wurde, brachte viele der wichtigsten Probleme zur Sprache und bildete eine gute Grundlage für weitere Diskussionen. Zum einen wurde der Umgang mit Vergangenheit und Schuld aus unterschiedlichen Perspektiven und sich z.T. widersprechender Sicht als ein Europa-verbindendes Thema deutlich. Gleichzeitig deutete sich aber auch das Eintreten gegen Rassismus und die Überwindung von Gewalt als durchgängiger Faden an. Es wurde deutlich, dass der Austausch von Erfahrungen mit Versöhnungsprogrammen verstärkt werden sollte und die Problematik eines Europa, das sich der übrigen Welt immer mehr als Festung zeigt, stärker von den Kirchen bearbeitet werden muss.

Dass die Dekade der Schwerpunkt dieser Sitzung war, zeigte sich bereits zu Beginn der Tagung im Bericht des Vorsitzenden S.H. Aram I. (Keshishian), der dem Nachdenken über Gewalt und dem Umgang mit ihr gewidmet war. In der Diskussion über diesen Bericht deutete sich an, dass es hier unterschiedliche Ansätze gibt. Während Aram I. trotz der Betonung der Gewaltlosigkeit als der genuin christlichen Haltung dennoch von Gewalt als „letztem Ausweg" (last resort) sprach, hielten andere Zentralausschussmitglieder dies für nicht annehmbar und führten Bonhoeffers Verständnis jeglicher Gewalt als Schuld als Gegenargument an. Diese Positionen trafen im Verlaufe der Sitzung an verschiedenen Stellen aufeinander und blieben als Gegensätze stehen. Befremdend war, dass diese Diskussion nicht da fortgesetzt wurde, wo sie hingehört hätte, nämlich in der Plenarsitzung, die der Dekade zur Überwindung von Gewalt ganz speziell gewidmet war. Dort war jedoch stärker daran gedacht, dass die Delegierten darüber nachdenken sollten, wie die Dekade in ihren jeweiligen Kirchen und in ihrer jeweiligen Situation gestaltet werden könnte. Drei Redner gaben einen Einstieg, der wichtige Ansatzpunkte erkennen ließ: Bischöfin Margot Käßmann stellte Gewaltlosigkeit als einzige Möglichkeit vom Neuen Testament her heraus, während Metropolit Anastasios von Albanien das Thema gewissermaßen holistisch behandelte und nach orthodoxer Weise in den liturgischen und spirituellen Kontext hinein stellte, aber dann auch Beispiele konkreter Projekte seiner Kirche z. B. in der Flüchtlingshilfe einfließen ließ. Als dritter sprach Mandla akhe Dube, ein Vertreter der jungen Generation aus Simbabwe, der stärker die wirtschaftliche Gewalt hervorhob, und die Überwindung der Armut als vordringliches Ziel der Dekade. Bedauerlicherweise wurden in der nachfolgenden Diskussion viel stärker verschiedene Situationen von ausgeübter Gewalt in verschiedenen Kontexten vorgetragen als eigene Ansätze zu deren Überwindung überlegt.

Der Höhepunkt im Hinblick auf diese Thematik, aber auch der Höhepunkt der gesamten Sitzung war dann die Eröffnung der Dekade zur Überwindung von Gewalt mit einem ökumenischen Gottesdienst in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin am Sonntag, dem 4. Februar, der vom Genfer Stab vorbereitet worden war. Auf eindrucksvolle Weise wurde hier die Verstrickung eines jeden einzelnen wie auch unserer Kirchen in die Spirale von Gewalt zum Ausdruck gebracht und als Bekenntnis der Schuld vor Gott gebracht. In gleicher Weise stand am Schluss die Ermutigung und Stärkung durch das Kreuz Christi und die eigene Verpflichtung der Gottesdienstteilnehmer, etwas zur Überwindung von Gewalt zu unternehmen. Die öffentliche exemplarische Erklärung von fünf Zentralausschussmitgliedern mündete in die Prozession der Gottesdienstteilnehmer nach vorne in den Chorraum der Kirche, wo man vor einer Ikone des Hl. Stephanus entweder laut oder für sich aussprechen konnte, wo man sich konkret einsetzen will, und ein kleines Kreuz erhielt, das aus einer Gewehrpatrone in Liberia hergestellt war.

Diese Eröffnung erhielt eine Fortsetzung in einem Festakt im Haus der Kulturen, der allerdings nicht sonderlich überzeugend war, da das Programm keine klare Linie erkennen ließ. Trotz des Schnees und des eisigen Windes machte sich dann auch noch eine ansehnliche Schar von Menschen auf zu einer Kerzenprozession

vom Haus der Kulturen zum Brandenburger Tor, vor dem mit Hilfe der Kerzen das Logo der Dekade zur Überwindung von Gewalt gebildet wurde.

Zusammenfassende Beobachtung

Bei allen drei Schwerpunktthemen tauchte immer wieder ein Thema auf, das Thema „Schuld". Im Zusammenhang der Globalisierungsdebatte wurde immer wieder den reichen Ländern des Nordens Schuld zugesprochen. Im Zusammenhang der Europadiskussion drängte sich die Frage nach dem Umgang mit Schuld stark in den Vordergrund als ein Problem, mit dem in verschiedenen Ländern unterschiedlich umgegangen wird, dessen Aufarbeitung aber für den Blick auf die Zukunft wesentlich ist. Und im Zusammenhang der Diskussionen über die Gewalt blieb ungeklärt, ob Gewaltanwendung in jedem Fall als Schuld zu verstehen ist oder ob es eine Rechtfertigung von Gewaltanwendung in äußersten Fällen gibt. Es fragt sich von daher, ob es nicht an der Zeit wäre, die Frage nach Schuld und Umkehr, die auch in anderen Zusammenhängen in der ökumenischen Diskussion immer wieder andeutungsweise auftaucht, als Grundlage für die Suche nach Einheit im ÖRK theologisch und in ihren Konkretionen aufzuarbeiten.

II. Laufende Fragen

II.1. Struktur und Arbeitsmethode des ÖRK

II.1.1. Die Sonderkommission zur Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im ÖRK

Für die nach der letzten Vollversammlung gebildete Sonderkommission bildete diese Zentralausschusssitzung gewissermaßen die „Halbzeit". Daher legte sie einen Zwischenbericht vor, der in diesem Heft abgedruckt ist.[2] Die sich an den Bericht anschließende Diskussion verlief in einer offenen und ehrlichen Atmosphäre. Es wurde deutlich, dass von den nicht-orthodoxen Kirchen der im Bericht angedeutete Umgang mit gemeinsamen Gottesdiensten am meisten Sorge und Kritik hervorrief, weil es so aussieht, als liefe dieser Vorschlag darauf hinaus, dass in Zukunft der Reichtum der inzwischen üblich gewordenen Gottesdienste, in denen jeweils unterschiedliche Elemente aus verschiedenen Traditionen zum Tragen kommen, wieder verloren ginge zugunsten von traditionellen, konfessionell geprägten Gottesdiensten. Im Hinblick auf Überlegungen zur Veränderung der Struktur des ÖRK gab es weniger Voten, da hier auch in der Kommission offenbar noch größere Unklarheit herrscht. Deutlich zeichnete sich jedoch ab, dass im Zusammenhang der Arbeit der Sonderkommission – aber nicht nur an dieser Stelle – der ÖRK die Frage des Kircheseins und der Ekklesiologie schwerpunktmäßig behandeln muss. Dies hatte auch der Generalsekretär in seinem Bericht zu Beginn der Tagung schon angedeutet.

II.1.2. Leitungsstrukturen

Im Zusammenhang mit der Arbeit der Sonderkommission und im weiteren Zusammenhang mit dem Prozess des Nachdenkens über das gemeinsame Verständnis und die gemeinsame Vision des ÖRK (CUV) war vor einiger Zeit die Frage nach den Konsequenzen dieser Reflexion für die Strukturen des ÖRK und speziell für die Leitungsstrukturen gestellt worden. Konkret geht es darum, Formen der Leitung zu finden, die „der Reflexion und Beratung über die zentralen Anliegen, denen sich die Kirchen heute gegenübersehen, Prioritäten einräumen" und die Mitgliedskirchen und ihre Leitungen „anregen und veranlassen,...in ihren lokalen Kontexten ökumenisch zu handeln, anstatt weiter den Eindruck zu vermitteln, als seien der ÖRK und die ökumenische Bewegung losgelöst von und außerhalb der Kirchen."[3] „Die Bestimmung des ÖRK als einer Gemeinschaft von Kirchen bleibt in der Tat so lange schwach, als sie nicht getragen wird von einer Praxis wirklicher Gemeinschaft zwischen den Mitgliedskirchen ‚an jedem Ort', sagte der Generalsekretär in seinem Bericht zu Beginn der Sitzung. Dies ist eine Aussage, die in ihrer Wirkung kaum wahrgenommen wurde, beinhaltet sie doch einen Vorwurf, den die meisten Mitgliedskirchen wohl nicht von sich weisen können. Aber wenn er wirklich ernst genommen und selbstkritisch bedacht wird, können hier Fortschritte gemacht werden. Hier wird sich vermutlich in den nächsten Jahren einiges bewegen, vor allem, wenn die Sonderkommission ihre endgültigen Vorschläge vorbringen wird.

II.1.3. Forum

In diesem Zusammenhang ist eine Information zu erwähnen, die dem Zentralausschuss weitergegeben, aber nicht diskutiert wurde: Auf der Vollversammlung in Harare war beschlossen worden, die Idee, ein weltweites Forum christlicher Kirchen einzurichten, weiter zu untersuchen.[4] Nun wurde berichtet, dass im September 2000 eine Konsultation stattfand, um mit Vertretern und Vertreterinnen der Evangelikalen und der Pfingstkirchen zu sondieren, wie groß ihr Interesse an der Einrichtung eines solchen Forums ist. Der Vorschlag für ein solches Gremium fand ein positives Echo bei den Teilnehmern dieser Konsultation und wird nun vom Fortsetzungsausschuss weiter bearbeitet.

II.1.4. Allianz für ökumenische Anwaltschaft

Insgesamt zeigt sich in all diesen Überlegungen und Diskussionen, dass ein Neuaufbruch dringend nötig ist, dass neue Strukturen, neue Formen und Modelle des Miteinanders der Kirchen gefunden werden müssen, um in einer Welt, die geprägt ist von Säkularisierung und Globalisierung die Botschaft des Evangeliums glaubhaft zu verkündigen. Ein ganz konkreter und bereits in die Tat umgesetzter Versuch ist die Gründung der „Allianz für ökumenische Anwaltschaft" im Dezember 2000. Es handelt sich hier um eine neue Art von Beziehung und Kooperation zwischen ökumenischen Partnern. Unter der Koordination des ÖRK werden hier die regionalen ökumenischen Organisationen und Gemeinschaften, kirchliche

Werke, spezialisierte Netzwerke, christliche Weltgemeinschaften, internationale ökumenische und römisch-katholische Organisationen zu einem einzigartigen Kooperationsrahmen zusammengebracht. Damit soll durch die Zusammenfassung der Mittel und Erfahrungen der Partnerorganisationen in der ökumenischen Bewegung die prophetische Stimme im Hinblick auf gesellschaftliche, politische und ökonomische Fragen der Gegenwart verstärkt werden. In den nächsten Jahren soll es hier vorrangig um globale wirtschaftliche Gerechtigkeit mit Schwerpunkt Welthandel und um Ethik des Lebens mit Schwerpunkt HIV/AIDS gehen.

II.2. Finanzen

Die Entwicklung der Finanzlage des ÖRK war in den letzten Jahren zufriedenstellend. Allerdings zeichnet sich aus dem vorläufigen Rechnungsabschluss für das Jahr 2000 bereits wieder ein Defizit ab, das sich für 2001 noch einmal erhöhen wird. Die Probleme hängen zusammen mit Unwägbarkeiten bei Anlagegewinnen, Kursschwankungen, aber auch mit der Tatsache, dass manche Mitgliedskirchen ohne vorherige Ankündigung und entgegen fester Zusagen reduzierte Beiträge zahlen. Deutlich ist jedenfalls, dass der ÖRK in Zukunft nur dann mit derselben Kapazität weiterarbeiten kann, wenn neue Einnahmequellen gefunden werden.

II.3. Inhaltliche Arbeit – Kirchesein

Im weiten Feld der inhaltlichen bzw. programmatischen Arbeit hatte der Programmausschuss schon zu Beginn der Legislaturperiode vier Themenfelder identifiziert: Kirchesein, dem Leben dienen, Amt der Versöhnung, gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst im Kontext der Globalisierung. Die Schwerpunktdiskussionen dieser Zentralausschusssitzung gaben genügend Material für all diese Felder. Während die Dekade zur Überwindung von Gewalt in alle diese Themenfelder hineingreift, muss aber die Arbeit auch aus dem Blickpunkt der einzelnen Arbeitsfelder gesondert betrachtet werden. Der Generalsekretär hob in seinem Bericht hervor, dass die Frage nach dem Kirchesein als ein übergreifendes Thema für die kommende Periode ins Auge zu fassen sei. Dies wurde bisher aufgegriffen in einem Studienprozess von Glauben und Kirchenverfassung über „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche" sowie über „Neue Wege des Kircheseins: Perspektiven der Frauen". Es werden aber die Überlegungen der Sonderkommission sowie aus dem CUV-Prozess z. B. in diesem Zusammenhang stärker aufgenommen werden müssen. Konrad Raiser benannte sehr präzise die Herausforderungen, vor denen der ÖRK in diesem Zusammenhang steht: Die vor kurzem neu deutlich gewordenen Positionen der römisch-katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche stehen sich gegenüber in ihrem jeweiligen Einzigartigkeitsanspruch, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu sein. Und gleichzeitig stehen diese beiden Auffassungen den protestantischen Kirchen gegenüber, die zwar ebenfalls, wenn auch nicht exklusiv, den Anspruch erheben, die eine heilige katholische und apostolische Kirche zu sein, aber in ihren Tendenzen zu denominationeller Autonomie ihren Anspruch auf Katholizität nicht wirklich in ihr Leben

umsetzen. Raiser kritisierte zu Recht, dass für viele protestantische Denominationen „die Mitgliedschaft in einem Kirchenrat...leider nicht (bedeutet), dass sie ‚in allen Dingen gemeinsam handeln außer in Fällen, wo tiefe Unterschiede der Überzeugung sie zwingen, für sich allein zu handeln'". Das Prinzip, das schon 1952 auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund formuliert wurde, ist noch weit davon entfernt, tatsächlich umgesetzt zu werden. Raiser brachte in diesem Zusammenhang als neuen Begriff den des „ökumenischen Raumes" in die ekklesiologische Diskussion ein. Es geht ihm um einen Raum, der offene Diskussion ermöglicht, in dem auf gleicher Augenhöhe diskutiert wird und alle gehört werden, wo die Suche nach Übereinstimmung ohne den Druck von Abstimmungen stattfinden kann. „Es sollte ein *heiliger* oder *geistlicher* Raum sein, der durch gemeinsames Gebet und Gottesdienst immer neu begründet und zugleich geschützt wird... Und schließlich sollte es ein *dauerhafter* Raum sein"[5], mit offenen und flexiblen Leitungsstrukturen. Diese Vision könnte neue Impulse für die Ekklesiologie-Diskussion geben. Es ist einigermaßen verwunderlich, dass dieses Thema vom Zentralausschuss kaum aufgegriffen wurde. Gleichzeitig zeichnet sich jedoch ab, dass diese Frage auch von den Mitgliedskirchen in ihrem jeweiligen ökumenischen Kontext aufgenommen werden müsste.

II.4. Weitere wichtige Beschlüsse

Folgende wichtigen Beschlüsse wurden außerdem gefasst:

- Die Amtszeit des Generalsekretärs wurde um ein Jahr bis zum Ende des Jahres 2003 verlängert.
- Die nächste Vollversammlung wird im Jahre 2006 stattfinden. Der Ort steht noch nicht fest.
- Ende 2004/Anfang 2005 wird eine weitere Weltkonferenz für Mission und Evangelisation stattfinden.
- Durch Neuaufnahme von weiteren Kirchen hat der ÖRK nun 342 Mitgliedskirchen.

III. Gottesdienste

Höhepunkt des gottesdienstlichen Lebens auf dieser Tagung war der bereits erwähnte Gottesdienst zur Eröffnung der Dekade zur Überwindung von Gewalt. Es war diesmal der einzige Gottesdienst, in dem die Vielfalt der ökumenischen Gemeinschaft der Mitgliedskirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen tatsächlich zum Ausdruck kam. Anders als bei sonstigen Zentralausschusssitzungen waren die Morgenandachten jeden Tag von verschiedenen Kirchen Berlins vorbereitet und durchgeführt worden. Der Gedanke dabei war, dass die Zentralausschussmitglieder die Spiritualität der örtlichen Kirchen kennen lernen konnten. Damit verloren diese Gottesdienste jedoch den Charakter des gemeinsamen Gebetes der Zentralausschussmitglieder und wurden mehr zu einer Selbstdarstellung der Ortskirchen, da die Sitzungsteilnehmer nicht an der Gestaltung und Durchführung beteiligt wur-

den. Dasselbe gilt für den ökumenischen Eröffnungsgottesdienst der Ausschusssitzung am 28. Januar abends in Potsdam, der von der Bundes-ACK gestaltet wurde.

Für die Betrachterin von außen stellte sich hier grundlegend die Frage nach dem gottesdienstlichen Leben des ÖRK bzw. auf ökumenischen Versammlungen. Diese Frage verstärkte sich noch durch die Vorschläge der Sonderkommission: Was bedeutet es für unsere Gottesdienste, dass wir zur Gemeinschaft der Kirchen im ÖRK gehören? Können wir gemeinsam beten? Und wenn ja: Wie tun wir das? Was sind die angemessensten Formen dafür? Manchem mag diese Frage zweitrangig erscheinen angesichts der weltweiten drängenden Probleme, die sofortiges Handeln erfordern. Dennoch möchte ich diese Frage an den Schluss dieses Berichtes stellen, da meines Erachtens alles gutgemeinte Handeln, alle Bemühungen um Einheit nichtig sind, wenn sie nicht im Gebet aufgehoben sind. Das heißt aber nicht nur, dass jede Kirche diese Fragen in ihre Gottesdienste, in die Fürbitten und die Predigt aufnehmen sollte, sondern dass diese Fragen nur dann auch glaubwürdig gemeinsam angegangen werden können, wenn sie auch tatsächlich gemeinsam vor Gott gebracht werden.

IV. Begegnungen zwischen dem Gastgeberland und dem Zentralausschuss

Eine Sitzung war auch den ökumenischen Herausforderungen in Deutschland und der Frage des Kircheseins in einer säkularisierten Gesellschaft gewidmet. Für viele Zentralausschussmitglieder war dies eine der wenigen Möglichkeiten, abgesehen von der Rede des Bundespräsidenten und der Begrüßung durch Ministerpräsident Stolpe, speziell etwas über die Situation der Kirchen im Gastland zu erfahren. Insgesamt wurden bei dieser Veranstaltung die Chancen, die die Säkularisierung für eine Erneuerung der Kirche bieten kann, in den Vordergrund gestellt. Umgekehrt gab es einige Möglichkeiten für die Kirchen der Umgebung, mit Mitgliedern des Zentralausschusses in Kontakt zu kommen. An den beiden Sonntagen waren einige Teilnehmer der Sitzung bereit, in verschiedenen Kirchengemeinden zu predigen. Dies war allerdings in den meisten Fällen auf solche beschränkt, die der deutschen Sprache mächtig sind. Außerdem gab es einige Veranstaltungen am Rande der Zentralausschusssitzung für die Berliner Öffentlichkeit.

Zusammenfassende Überlegung

Abschließend ist zu sagen, dass der Ökumenische Rat und damit die Arbeit des Zentralausschusses davon lebt, was die Mitgliedskirchen daraus machen, denn der ÖRK ist nicht das Büro in Genf, sondern die Gemeinschaft der Kirchen, die sich in ihm zusammengeschlossen haben. Diese Sitzung des Zentralausschusses hat zahlreiche Anregungen und Anstöße gegeben, die die Mitgliedskirchen dazu herausfordern, über ihre Rolle in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext und über ihr Miteinander mit den jeweils anderen Kirchen an ihrem Ort und in ihrer Region nachzudenken. Gleichzeitig weist der Ökumenische Rat auch immer auf das weltweite Miteinander hin, das zur lokalen Gemeinschaft manchmal in einer gewissen Spannung steht, weil die Situation vor Ort nicht identisch ist mit

der globalen Sicht. Die gegenseitige Verpflichtung in dieser Spannung müsste von den Kirchen stärker wahrgenommen werden. Dazu ist zu hoffen, dass die Diskussionen dieses Zentralausschusses und die Arbeit, die in Genf geleistet wird, stärker in die Mitgliedskirchen ausstrahlen und die Mitgliedskirchen gleichzeitig stärker ihre Erkenntnisse und Anliegen in das weltweite Miteinander einbringen.

Dagmar Heller

ANMERKUNGEN

1 Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen II, Par. 11.
2 S. dazu auch die Beiträge von Konstantin Scouteris und Mary Tanner, S. 147ff.
3 Bericht des Generalsekretärs.
4 Vgl. ÖR 2/99.
5 Bericht des Generalsekretärs, Par. 35.

Botschaft anlässlich der Eröffnung der Dekade zur Überwindung von Gewalt: Kirchen für Frieden und Versöhnung

Wir grüßen Euch im Namen unseres Herrn und Heilands, Jesus Christus!

„Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, dass ihr immer reicher werdet an Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes" (Röm 15,13).

Am Ende eines Jahrhunderts der Gewalt kommen wir zusammen, um die Dekade zur Überwindung von Gewalt: Kirchen für Frieden und Versöhnung (2001–2010) zu eröffnen, damit Hoffnung auf Erlösung des neuen Jahrhunderts wachsen kann. Wir kommen von allen Enden der Erde zusammen in dem Bewusstsein, dass die Gewalt, die unser aller Leben, unsere Gemeinschaften, unsere Welt und die ganze Schöpfung beherrscht, dringend überwunden werden muss. Wir eröffnen diese Dekade, um eine Antwort zu geben auf die tiefe Sehnsucht der Völker nach dauerhaftem Frieden in Gerechtigkeit.

Wir eröffnen diese Dekade im Geist der Buße, denn als Christen zählen wir zu denen, die Gewalt ausgeübt oder gerechtfertigt haben. Wir erfahren Gewalt auch als Opfer und danken Gott für das treue Zeugnis der christlichen Märtyrer.

Wir eröffnen diese Dekade in Verbindung mit der „Dekade der Vereinten Nationen für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt" (2001–2010).

Als eines der gewalttätigsten Jahrhunderte in der Geschichte der Menschheit war das 20. Jahrhundert Zeuge von:

- Angriffskriegen und Jahrzehnten der Kolonialherrschaft und Besetzung fremder Gebiete;
- Weltkriegen und Kaltem Krieg, die zur Entwicklung von Atomwaffen und anderen Massenvernichtungswaffen geführt haben, von denen auch heute noch die Gefahr einer Vernichtung der Menschheit ausgeht;
- einer neuen Proliferation lokaler und regionaler Kriege innerhalb und zwischen Staaten, bei denen die Zivilbevölkerung immer stärker von wahllos zerstörenden Waffen getroffen wird, die eine unkontrollierte Verbreitung von Kleinwaffen nach sich ziehen, die Kinder zum Militärdienst zwingen und Millionen von Menschen ihren Familien und ihrer Heimat entreißen;
- Genoziden, der fortgesetzten Gewalt gegen Urvölker und fortdauernder rassistischer und ethnischer Unterdrückung, die zu neuen Formen der Diskriminierung in und zwischen Staaten führen;
- dem Wiedererstarken alter, nie verarbeiteter Hassgefühle und die Entstehung neuer Spiralen der Gewalt zwischen Gemeinschaften und Völkern zur Vergeltung erlittenen Unrechts;
- allzu häufigem gewalttätigen Verhalten in Konflikten zwischen und innerhalb von Gemeinschaften sowie in Familien und zwischen Einzelnen, das zu Gewalt in der Familie und anderen Formen von Gewalt führt und schwerwiegende Folgen für Frauen, junge Menschen und Kinder hat;
- Wachstum und Institutionalisierung globaler Handels-, Finanz- und Produktionssystemen, die Macht und Reichtum in den Händen weniger konzentrieren, die Schöpfung plündern, die Kluft zwischen Arm und Reich ausweiten, viele Menschen in aller Welt zu Knechtschaft und Armut verdammen, die Bereitschaft und Fähigkeit vieler Regierungen, die grundlegenden wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte ihrer Bevölkerung zu verteidigen, unterminieren und wirtschaftliche Gewalt fortschreiben;
- der Konzentration und dem Wachstum der weltweiten Medien, die süchtig machen nach „Gewaltkonsum" als einer Form der Unterhaltung und damit zu einer wachsenden geistigen Malaise in den Gesellschaften führen;
- der weltweiten Ausbreitung einer konsumorientierten Kultur, die die Ausbeutung von Menschen und Natur verschärft;
- dem häufigen Verweis auf religiöse Traditionen, einschließlich des Christentums, zu Rechtfertigung und Verstärkung von Gewalt und Unterdrückung.

Trotz alledem hat es in den letzten hundert Jahren durch die Gnade Gottes in vielen Bereichen beachtliche Errungenschaften gegeben. Überall haben Menschen guten Willens heute die Möglichkeit, bemerkenswerte Leistungen in Bereichen wie etwa Kommunikation, Verkehr und Wissenschaft zu nutzen, um der Gewalt Einhalt zu gebieten und das Leben in seiner ganzen Fülle für alle Menschen überall zu fördern.

Engagierte Einzelpersonen, Organisationen und Bewegungen aus dem ganzen letzten Jahrhundert, darunter die Anhänger der Gewaltlosigkeit, inspirieren uns, ihren bewundernswerten Einsatz für die Entwicklung neuer globaler Rechts- und Verhaltensnormen, die Schaffung internationaler Instrumente für die Zusammenarbeit auf demokratischer und rechtsstaatlicher Grundlage, die Entwicklung Frieden

stiftender Initiativen, die Verwirklichung wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit für alle Menschen und schließlich ihr Engagement für die Bewahrung der Schöpfung weiterzuführen. Sie lassen uns hoffen, dass gewaltfreier sozialer Wandel tatsächlich möglich ist.

Wir danken Gott besonders für die bedeutsamen Fortschritte, die im vergangenen Jahrhundert bei der Suche nach christlicher Einheit gemacht werden konnten. Zu ihnen gehört die in der Zeit nach den beiden Weltkriegen vollzogene Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Aufbau ökumenischer Organisationen in aller Welt und die Heilung von langjährigen Spaltungen zwischen den Kirchen. Wir geloben, auch in Zukunft in unserem Streben nach Frieden in Gerechtigkeit auf diesen Fortschritten aufzubauen.

Unsere Inspiration entspringt unserem Glauben an und unserer persönlichen Beziehung zu Jesus Christus, dem Herrn, dem Friede-Fürst (Jes 9,6), der stets gegenwärtig ist, „gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit" (Hebr 13,8). Er versöhnte uns mit Gott und miteinander, verkündigte Frieden (Eph 2, 14-17; L; 2 Kor 5, 18) und eine neue Beziehung zwischen denen, die durch Entfremdung und Feindschaft voneinander getrennt waren. Unser Ausharren inmitten der Gewalt und unsere erneuerte Kraft zur Überwindung von Gewalt erwachsen aus dem unaufhörlichen Atem des Heiligen Geistes in unseren Herzen und im Leben der Kirche. Denen, die in den Leib Christi eingegliedert sind, verleiht der Heilige Geist die Kraft, nach Christi Vorbild zu leben.

In der „Dekade zur Überwindung von Gewalt: Kirchen für Frieden und Versöhnung" müssen wir bei uns selbst anfangen, dabei, wie wir in unseren Familien, unserer Nachbarschaft, unseren Ländern und unseren kirchlichen Gemeinschaften denken und handeln. Die wahre Stärke der Kirche ist und bleibt die scheinbare Machtlosigkeit von Liebe und Glaube. Wir müssen uns jeden Tag bemühen, diese Stärke neu zu entdecken und zu erfahren. Die Überwindung von Gewalt fordert uns heraus, unser christliches Engagement im Geist der Aufrichtigkeit, Demut und Selbstaufopferung zu leben.

In dieser entscheidenden Phase der Geschichte eröffnen wir die „Dekade zur Überwindung von Gewalt: Kirchen für Frieden und Versöhnung" und rufen alle Kirchen und ökumenischen Organisationen nachdrücklich auf,

- Gemeinschaften des Friedens zu sein und aufzubauen, die Vielfalt leben und sich auf Wahrheit gründen;
- gemeinsam Buße zu tun für unsere Mitverantwortung für Gewalt;
- sich gemeinsam für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung als sichtbarem Zeichen der Einheit der Kirche in Leben und Zeugnis einzusetzen;
- die verschiedenen Formen von Gewalt und die zwischen ihnen bestehende Wechselbeziehung zu untersuchen;
- theologisch darüber nachzudenken, wie Geist, Logik und Praxis der Gewalt überwunden werden können;
- sich dafür einzusetzen, den Teufelskreis der Gewalt zu durchbrechen;
- sich kreative Ansätze zur Friedensstiftung aus der christlichen Tradition, von Ortsgemeinschaften, säkularen Bewegungen und anderen Religionen zu eigen zu machen;

- die Kirchen zu lebensbejahendem und veränderndem Handeln zu veranlassen;
- auf der Seite der Opfer von Gewalt zu stehen und die Menschen handlungsfähig zu machen, die systematisch von Gewalt unterdrückt werden;
- Solidarität mit allen zu üben, die sich für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einsetzen.

Wir öffnen unsere Herzen und reichen allen die Hand, die darum bemüht sind, miteinander der Gewalt ein Ende zu setzen und einen dauerhaften Frieden in Gerechtigkeit zu schaffen. In dem Bewusstsein, dass Gott über alles wohl regiert und durch seinen Heiligen Geist in Jesus Christus immer unter uns ist, beten wir gemeinsam für die neue Schöpfung, die Gott uns verheißt.

Aus Anlass der Eröffnung der „Dekade zur Überwindung von Gewalt: Kirchen für Frieden und Versöhnung" zu Beginn des neuen Jahrhunderts beten wir mit den Worten des Heiligen Basilius des Großen:

Unser Geist sucht Dich von Anbeginn, o Gott,
Denn Deine Gebote sind nicht schwer.
Lehre uns…Deine Gerechtigkeit
Und mache uns würdig, Deinen Geboten zu folgen
Mit all unserer Kraft.
Nimm von unseren Herzen die Finsternis.
Lass leuchten über uns die Sonne der Gerechtigkeit
Und schütze unser Leben vor dem Bösen;
Besiegle es mit Deinem allerheiligsten Geist.
Lenke unsere Schritte auf den Weg des Friedens
Und gewähre uns, dass wir alle Morgen neu Frieden haben,
Auf dass wir unsere Lieder zu Dir erheben können…,
Dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist,
Du allein bist Gott,
Der mehr ist als ohne Anfang…
Schöpfer aller Dinge. Amen. (4. Jh.)

Die *Luther-Bibel* gehört nicht allein den lutherischen Kirchen. Darauf hat das Präsidium der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) auf seiner November-Sitzung in Schmitten-Dorfweil aufmerksam gemacht. Vielmehr sei die Lutherbibel in allen protestantischen Kirchen und Freikirchen im Gebrauch: so der Dachverband von elf Freikirchen mit über 250 000 Mitgliedern, der sich auf dieser Tagung besonders mit neuen Bibelausgaben und Vertriebswesen befasste.

Das Gespräch der Religionen wird nach Ansicht des Erfurter katholischen Bischofs Joachim Wanke das theologische „Super-Thema" des kommenden Jahrhunderts. Die Ökumene zwischen den christlichen Kirchen komme ihm allerdings manchmal vor wie die Echternacher Springprozession, „zwei Schritte vor, einer zurück", sagte Wanke, der auch Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) ist, in einem epd-Interview in Erfurt im Dezember letzten Jahres. Der Bischof *forderte eine breitere Basis für die ökumenische Zusammenarbeit.* In den Gemeinden sei die Ökumene nicht so verwurzelt, wie es manchmal den Anschein habe. Sie könne nur wachsen, wenn auch im Kirchenvolk die Bereitschaft zu gemeinsamem Tun da ist. Vor allem müsse man in der ökumenischen Arbeit dazu ermuntern, andere christliche Traditionen und spirituelle Dimensionen besser kennen zu lernen.

Wie bereits vorangekündigt (vgl. Themenheft 4/2000 der Ökumenischen Rundschau) hat der Zentralausschuss des ÖRK auf seiner Sitzung vom 28. Januar bis 6. Februar eine Dekade zur Überwindung von Gewalt von 2001 bis 2010 ausgerufen. Ziel der Dekade ist es, das Eintreten gegen Gewalt sowie für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung zum Schwerpunkt kirchlicher Arbeit in den nächsten zehn Jahren zu machen.

Mehr Respekt der Pietisten im Umgang untereinander und mit anderen Christen hat der Präses des Ev. Gnadauer Gemeinschaftsverbandes (Vereinigung Landeskirchlicher Gemeinschaften), Pfarrer Christoph Morgner (Siegen), angemahnt. Abgrenzung und Argwohn gegenüber anderen geistlichen Strömungen seien vielerorts erschreckend. „Muss Gott uns erst wieder in Konzentrationslager und Kriegsgefangenschaft bringen, damit wir es lernen, mit anderen Christen respektvoll umzugehen, mit ihnen zu beten und Gottesdienst zu feiern?", fragte Morgner auf einem Kongress zum Thema „Die Herausforderung des Pietismus heute".

Die europäischen Kirchen haben einen zweiten Entwurf der geplanten *„Charta Oecumenica"* als Grundlage der zukünftigen Zusammenarbeit fertiggestellt. Er ist vom Gemeinsamen Ausschuss der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des katholischen Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) auf einem Treffen vom 26. bis 29. Januar im portugiesischen Porto verabschiedet worden. Der zweite Entwurf bildet die Basis für die Diskussionen auf dem großen Millenniumstreffen der europäischen Kirchen vom 17. bis 22. April in Straßburg.

Die Heilsarmee muss in Moskau ihre soziale Arbeit einstellen. Das Moskauer Stadtgericht hat den Einspruch der christlichen karitativen Organisation gegen eine Verbotsverfügung der Justizverwaltung Moskaus in letzter Instanz abgelehnt. Das Gericht begründete seine Entscheidung mit dem Hinweis auf militärähnliche Strukturen der Heilsarmee. Sie sei keine religiöse Organisation, sondern eine militarisierte Formation, hieß es. Der Anwalt der Heilsarmee verurteilte die Entscheidung als absurd. Die Heilsarmee wurde in Russland und dann in der Sowjetunion zum ersten Mal 1923 verboten. 1992 nahm sie die Arbeit in fünf russischen Städten wieder auf. Innerhalb von acht Jahren hat allein die etwa 300 Mitglieder zählende Moskauer Organisation nach eigenen Angaben mehr als 60.000 Tonnen Lebensmittel, Kleidung und Medikamente an Bedürftige verteilt.

Am 15. April um 18.00 Uhr wird ein *ökumenischer Vespergottesdienst zum gemeinsamen Osterfest 2001* (Ost- und Westkirchen) in der Hamburger St. Michaeliskirche stattfinden. Ein „Wort zum gemeinsamen Osterfest" von der ACK ist im Internet abrufbar unter http://www.oekumene-ack.de.

Vom 7. bis 9. Sept. 2001 findet in der Theologischen Hochschule Friedenau eine Konsultation zum Thema *„Frei zum sozialen Handeln. Freikirchen vor den gesellschaftlichen Herausforderungen des neuen Jahrhunderts"* statt. Die Tagung wird veranstaltet von der Arbeitsgruppe „Evangelium und Weltverantwortung" in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen.

Die *Zehnte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes* (LWB), die vom 21. bis 31. Juli 2003 im kanadischen Winnipeg stattfinden wird, steht unter dem Thema „Zur Heilung der Welt".

Das Ökumenische Institut des Weltkirchenrates, *Château de Bossey,* bietet im Sommer 2001 folgende Seminare an: *Biblische Hermeneutik für Laien* (14. bis 21. Mai), *Religiöse Träume und Symbole* (12. bis 16. Juni), *Postkoloniale Hermeneutik* (20. bis 26. Juli), *Gewalt überwinden, unser Amt der Versöhnung neu bedenken* (4. bis 10.August). Die Kosten für Unterkunft und Verpflegung betragen CHF 85,– pro Tag plus CHF 120,– Seminargebühren. Die Arbeitssprache ist Englisch. Übersetzung in Deutsch und Französisch wird angeboten. Internet: http://www.wcc-coe.org/bossey

Unter dem Motto „Suchen und Finden" planen die christlichen Kirchen zusammen mit den Bibelgesellschaften und anderen Werken und Verbänden *für 2003 ein „Jahr der Bibel"*. Es soll das Bewusstsein für die Bibel als Grundlage für Kultur und Gesellschaft stärken. Dem 16köpfigen Vorbereitungskreis für das „Jahr der Bibel" 2003 gehören Vertreter/innen von evangelischen, katholischen und orthodoxen Kirchen an. Auch Werke und Verbände wie die Deutsche Ev. Allianz, der CVJM und der Gnadauer Gemeinschaftsverband beteiligen sich an der Initiative.

Von Personen

Der Zentralvorstand des Evangelischen Bundes hat am 24. November den Heidelberger Professor *Michael Plathow* zum neuen Direktor des Evangelischen Bundes und Leiter des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim als Nachfolger von *Jörg Haustein* gewählt.

Louis Sibiya ist der neue Leitende Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika (ELCSA) als Nachfolger von Bischof *Andreas Johannes Fortuin.*

Gerd Heinrich, Vizepräsident und Dezernent für Theologie und Öffentlichkeitsarbeit des Nordelbischen Kirchenamtes, ist am 1. Dezember in den Ruhestand getreten.

Wolfgang Gern, Pfarrer, folgt *Alfred Loschen* als Vorsitzender der Evangelischen Obdachlosenhilfe (Stuttgart) nach. Gern ist seit Mai 2000 Vorstandsvorsitzender des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN).

Jürgen Johannesdotter ist zum Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Schaumburg-Lippe gewählt worden.

Die Amtszeit des Thüringer Landesbischofs *Roland Hoffmann* ist bis zum 31. August 2001 verlängert worden. Sein Nachfolger, der Leipziger Theologieprofessor *Christoph Kähler,* kann aus beruflichen Gründen erst am 1. September sein neues Amt antreten.

Ulrich Hampel, Landeskirchenrat im Wolfenbütteler Landeskirchenamt der Evang.-Luth. Landeskirche in Braunschweig, in den letzten Jahren für die Gesamtkirchlichen Dienste, Kirchenmusik, Ökumene und Weltmission zuständig, trat in den Ruhestand. Pfarrer *Cornelius Hahn* folgte ihm nach.

Eduard Berger, Bischof der Pommerschen Evangelischen Landeskirche, ist am 1. Januar aus seinem Amt verabschiedet worden. Er übernahm am 1. Februar seine neue Aufgabe als Beauftragter der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens bei Regierung und Parlament in Sachsen.

Jürgen Micksch, Interkultureller Beauftragter (EKHN), trat in den Ruhestand. Seine nebenamtlichen Tätigkeiten als Vorsitzender des Interkulturellen Rates in Deutschland und als Vorsitzender der Flüchtlingshilfsorganisation Pro Asyl behält der Theologe und Soziologe bei.

Rüdiger Lux, Professor für Altes Testament an der Leipziger Universität, wurde am 7. Januar in Berlin als neuer Direktor der Forschungsakademie der Evangelischen Kirche der Union (EKU) eingeführt. Der aus Jena stammende Theologe folgt dem Görlitzer Altbischof *Joachim Rogge* nach.

Der neue Bischof der Ev.-luth. Kirche in Polen, *Janusz Jagucki,* der am 6. Januar in Warschau in sein Amt eingeführt wurde, will die Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche ausbauen. Die beiden Kirchen seien nur dann glaubwürdig, wenn sie einig seien und nicht zerstritten.

Papst Johannes Paul II. hat Ende Januar die deutschen Bischöfe *Karl Lehmann* (Mainz, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz) und *Johannes Joachim Degenhardt* (Paderborn) in den Kardinalsstand erhoben. Ebenfalls zu Kardinälen ernannt wurden der frühere Bischof der Diözese

Rottenburg-Stuttgart, *Walter Kasper,* seit 1999 Sekretär des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, und der Münchener Dogmatikprofessor *Leo Scheffczyk.*

Papst Johannes Paul II. hat das Rücktrittsgesuch des Trierer Bischofs *Hermann Josef Spital* angenommen, das dieser nach Vollendung des 75. Lebensjahrs im Dezember 2000 eingereicht hatte.

Brigitte Andrae, Oberkonsistorialrätin der Kirchenproviz Sachsen ist als Präsidentin des Magdeburger Konsistoriums seit 1. Februar Nachfolgerin des bisherigen Amtsinhabers *Hans-Joachim Kiderlen*, der in den diplomatischen Dienst des Auswärtigen Amtes zurückkehrte.

Volker Küster, Gastdozent an der niederländischen Universität Kampen, wird Professor am neu eingerichteten Lehrstuhl für „Interkulturelle Theologie" in Utrecht. Er soll verstärkt die Theologie in den Entwicklungsländern in den Blick nehmen. Der pfälzische Theologe habilitierte sich in Heidelberg mit einer Arbeit über „Die vielen Gesichter Jesu Christi".

Bernd Merz ist seit 1. April neuer Rundfunkbeauftragter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Er ist Nachfolger von *Johanna Haberer,* die im Frühjahr den Lehrstuhl für christliche Publizistik an der Universität Erlangen-Nürnberg, übernehmen wird.

Ulrich Falkenhagen ist in sein Amt als Generalsekretär der „Evangelischen Student/innengemeinde in der Bundesrepublik Deutschland" eingeführt worden. Der Theologe, der zuvor die Regionale Arbeitsstelle für Ausländerfragen im Landkreis Spree-Neiße leitete, tritt die Nachfolge von *Charlotte Dahlheim* an.

Rainer Böttner ist seit dem 1. April neuer Leiter des Münchner Landeskirchenamts der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Er ist Nachfolger von Oberkirchenrat *Gerhard Tröger.*

Der Stuttgarter Dekan *Martin Reyer* wird zum 1. Oktober die Nachfolge von Propst *Karl-Heinz Ronecker* in Jerusalem antreten, der in den Ruhestand tritt.

Auf der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), die vom 14./15. März in Berlin stattfand, wurde Bischof Dr. *Walter Klaiber*, Frankfurt/Main, von der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, zum neuen Vorsitzenden der ACK gewählt. Klaiber tritt die Nachfolge des katholischen Bischofs, Dr. *Joachim Wanke*, Erfurt, an, der sechs Jahre lang Vorsitzender der ACK war. Wanke, wie auch der orthodoxe Metropolit *Augoustinos*, Bonn, wurden zu stellvertretenden Vorsitzenden der ACK gewählt. Als weitere stellvertretende Vorsitzende der ACK wurden neu gewählt: Die evangelische Bischöfin *Maria Jepsen*, Hamburg und Bischof Dr. *Diethardt Roth* von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK). Gleichzeitig wurden zum ersten Mal fünf Stellvertreter für die Vorstandsmitglieder gewählt.

Pfarrerin *Barbara Rudolph* (Evangelische Kirche im Rheinland) *wurde zur neuen EKD-Referentin in der Ökumenischen Centrale und zur Geschäftsführerin der ACK* für fünf Jahre berufen. Sie tritt die Nachfolge von Bärbel Wartenberg-Potter an.

Pfarrerin *Bärbel Wartenberg-Potter* trat am 1. April ihr Amt als Bischöfin der Nordelbischen Evang.-Luth. Kirche, Sprengel Holstein-Lübeck, mit einem Einführungsgottesdienst im Lübecker Dom an.

Die Amtszeit von *Konrad Raiser* als Generalsekretär des ÖRK wurde bis Ende 2003 verlängert.

Prälat *Gerhard Maier* wurde zum neuen Bischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg gewählt. Er ist Nachfolger von *Eberhardt Renz*, der Ende April in den Ruhestand geht.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Hermann Schaefer, seit 1990 Generalsekretär des Reformierten Bundes, am 2. Dezember;

Valentin Schmidt, Präsident des Kirchenamtes der EKD, am 18. Februar;

das 65. Lebensjar:

Erzbischof *Sterzinsky*, Mitglied der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und Vorsitzender des Ökumenischen Rates in Berlin-Brandenburg, am 9. Februar;

Metropolit *Damaskinos Papandreou*, Orthodoxes Centrum Chambésy/ Schweiz, am 23. Februar;

das 70. Lebenjahr:

Hans-Martin Linnemann, früherer Präses (1985 bis 1996) der Evangelischen Kirche von Westfalen, am 30. Dezember;

Philipp Harnoncourt, ehemaliger Literaturwissenschaftler und Ökumeniker, am 9. Februar;

Reinhard Slenczka, Professor für Systematische Theologie in Erlangen, früherer Mitherausgeber der ÖR, am 16. Februar;

Günter Krusche, ehemaliger Generalsuperintendent von der Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg (Ostberlin), früherer Mitherausgeber der ÖR, am 25. Februar;

Trutz Rendtorff, Professor für Systematische Theologie an der Universität München (1968 bis 1999), einer der führenden Sozialethiker im deutschen Protestantismus, am 24. Januar;

das 75. Lebensjahr:

Ferdinand Hahn, einer der profiliertesten Neutestamentler der Gegenwart, lehrte an der Theologischen Fakultät der Münchner Universität, am 18. Januar;

das 80. Lebensjahr:

Kurt Marti, reformierter Schweizer Pfarrer und Schriftsteller, am 31. Januar;

Hans Helmut Eßer; Professor für reformierte Theologie in Münster, früherer Mitherausgeber der ÖR, am 24. März;

das 90. Lebensjahr:

Karoly Pröhle, Professor an der Lutherischen Akademie in Budapest, am 22. Februar.

Verstorben sind:

Jörgen Berg, langjähriger Schriftleiter des „Katolsk Ugeblad", der Bistumszeitung der ganz Dänemark umfassenden katholischen Diözese Kopenhagen, und von 1957 bis zuletzt auch als Korrespondent und Autor der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) tätig, im Alter von 89 Jahren, am 8. Dezember;

Eduard Schütz, ehemaliger Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, langjähriges Mitglied im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (DÖSTA) sowie Delegierter in der Mitgliederversammlung der ACK, im Alter von 73 Jahren, am 24. Januar;

Helene Ramsauer, Professorin für evangelische Theologie und Pädagogik, im Alter von 95 Jahren, am 29. Januar.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. März 2001)

I. Ökumenischer Rat der Kirchen – ökumenische Bewegung

ÖRK-Zentralausschuss in Potsdam (1), Der Bericht des Generalsekretärs, epd-dok 5a/01;

Werner Löser SJ, Ökumene 2000 – Wege aus der Krise suchen, KNA-ÖKI 1/01, 1–7;

Walter Kasper, Lichtpunkt in einem düsteren Jahrhundert. Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung für die Einheit Europas, KNA-ÖKI 50/00, 1–4;

Carlo Maria Martini, „Das ökumenische Volk muss größer werden". Zukunftsaussichten des Dialogs auch auf pastoraler und lokaler Ebene suchen, KNA-Dok 1/01, 1–4;

„Zur Ökumene gibt es keine Alternative". Kurienbischof Kasper: Kirchen müssen gemeinsame Botschaft verkündigen", KNA-ÖKI 2/01, 3–5;

K. Rüdiger Durth, Die Ökumene bleibt auf der Tagesordnung. Rheinische Landeskirche will den Dialog mit der katholischen Kirche weiter fördern, KNA-ÖKI 4/01, 5–8.

Christoph Scholz, Ein Fest der Nationen im Geist von Taizé. Die europäische Jugend versammelte sich in Barcelona, KNA-ÖKI, 2/01, 12–13;

Stefan Vesper, Der Ökumenische Kirchentag, Vortrag bei einem Treffen des Berliner Diözesanrats am 11. November 2000, KNA-Dok 1/01, 18–22;

Bernd Jochen Hilberath, Ökumenische Bewegung im Rückwärtsgang? Versuch einer differenzierten Bestandsaufnahme, Anzeiger für die Seelsorge 2/01, 5–9.

II. Aus der römisch-katholischen Kirche

Joachim Wanke, Brief an die katholischen Christen, KNA-Dok 1/01, 2–6;

Wolfgang Beinert, „Weltweite Gemeinschaft der Christenheit". Zum Dokument „Communio Sanctorum – Die Gemeinschaft der Heiligen", StimdZ 2/01, 89–98;

Peter Neuner, Kirchengemeinschaft und Herrenmahl. Perspektiven für ein neues Verständnis, Anzeiger für die Seelsorge 2/01, 15–29;

J. J. Degenhardt, Wie weit geht die Einheit – Können auch Nichtkatholiken die heilige Kommunion empfangen?, ebd., 20–23.

III. Aus der Orthodoxen Kirche

Heinz Gstrein, Orthodoxes Gipfeltreffen in Konstantinopel, KNA-ÖKI 2/01, 10–11;

Anastasios Kallis, Kirchengemeinschaft – aber wie? Eine Vision zum 3. christlichen Millennium, Orthodoxie aktuell 12/00, 2–7.

IV. Kontext „Dritte Welt"

Ezra Chitando, Songs of Praise: Gospel Music in an African Context, Exchange 4/00, 296–310;

Nelses Kebadabi Tebay, Jesus as Iniuwai Ibo (The Great Elder Brother). Christology Expressed in the Hymns of Mee Christians of Westpapua, ebd., 311–330;

Magdel le Roux, Transmission of Tradition through Song. Recitation and

Prayer in Lemba Communities (Südafrika), ebd., 331–352;

Solomon P. Raj, Christian Song Tradition in India with Special Reference to Telugu, ebd., 353–360;

E. Gerrit Singgih, Globalization and Contextualization: Towards a new Awareness of one's own Reality, Exchange 4/00, 361–372.

V. Feministische Theologie

Themenheft: Die Macht der Weisheit. Feministische Spiritualität. Mit Beiträgen u. a. von *Nami Kim, Mary E. Hunt, Ivone Gebara, Diann L. Neu, Mercedes Navarro Puerto, Maria Pilar Aquino, Susan Starr Sered,* Concilium 5/00.

Themenheft: On Being Church: Women's Voices and Visions. Ecclesiological Essays. Mit Beiträgen u. a. von *Janet Crawford, Mercy Oduyoye, Letty M. Russell, Elsa Tamez, Mary Tanner,* EcRev 1/01.

V. Weitere interessante Beiträge

Christiane Neuhausen, Logische Konsequenz oder Gefahr für die Einheit? Englische Krimiautorin wirbt für die Zulassung von Frauen zum Bischofsamt, KNA-ÖKI 52/53/2000, 11–12;

Tagung der 9. Synode der EKD, 5. bis 10. November 2000, Braunschweig, Kundgebung zum Schwerpunktthema. Eins in Christus. Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft. Beschluss. KNA-Dok 12, 1–8;

Elias H. Füllenbach, Nachgedanken zur Seligsprechung von Pius IX; Freiburger Rundbrief 1/2001, 28–31;

Gerd Theißen, Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewusstsein, EvTh 6/00, 412–431;

Lukas Vischer, Wie zukunftsfähig ist das heutige Projekt weltweiten Handels? EvTh 6/00, 432–455

Georg Langenhorst, Theologie und Literatur 2001 – eine Standortbestimmung, StimdZ 2/01, 121–132;

Jürgen Wandel, Der Schatzsucher – Ein Deutscher gab den Anstoß für die „Dekade zur Überwindung von Gewalt" (Porträt Fernando Enns), Zeitzeichen 2/01, 24–25;

Interview: Spiritualität und Kampf. Gespräch mit dem berlin-brandenburgischen Bischof *Wolfgang Huber,* Zeitzeichen 2/01, 26–29.

VI. Dokumentationen

Eins in Christus – Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft. Schwerpunktthema der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bei ihrer Tagung in Braunschweig, epd-Dok 49/00;

ÖRK-Zentralausschuss-Sitzung 1974 passte der DDR nicht – deshalb Druck auf die Kirchenvertreter: Sie sollten „in Genf zum Ausdruck bringen, dass sie eine Tagung in Westberlin kirchlicherseits für sehr problematisch halten". Texte aus den Unterlagen der SED und Akten der Stasi, ausgewählt und eingeleitet von *Uwe-Peter Heidingsfeld,* epd-Dok 51 und 52/00.

Initiativen zur Strukturreform der evangelischen Kirchen in Ostdeutschland (*Kooperationsvertrag* zwischen der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen), epd-Dok 1/01;

Bioethik und Gentechnik (1): Kontroverse um „therapeutisches Klonen", epd-Dok 6/01.

DIE ORTHODOXE KIRCHE

Anastasios Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie. Theophano Verlag, Münster 1999. 607 Seiten. Kt. DM 79,80.

Über die Orthodoxie sind in letzter Zeit vor allem im deutschsprachigen Raum mehrere Bücher erschienen. Ob das mit der derzeitigen Diskussion im Ökumenischen Rat über die Mitarbeit der orthodoxen Kirchen zusammenhängt? Oder mit der stärker werdenden orthodoxen Präsenz in Deutschland? Wie dem auch sei, das vorliegende Buch erschien gewissermaßen zur rechten Zeit und geht über seine direkte Bestimmung als Sammlung verschiedener älterer Einzelpublikationen des wohl bekanntesten orthodoxen Theologen in Deutschland, Anastasios Kallis, zu seinem 65. Geburtstag weit hinaus. Die einzelnen Artikel sind so geschickt überarbeitet und zusammengestellt, dass daraus eine beeindruckend klare und ökumenisch ausgerichtete Darstellung orthodoxer Theologie geworden ist, so dass deren Sammelcharakter praktisch nur noch an vereinzelten Stellen aufgrund von auftretenden Wiederholungen zum Tragen kommt.

„Brennender, nicht verbrennender Dornbusch" – dieser Titel schon beschreibt das Gottesverständnis, wie es in der orthodoxen Spiritualität zum Ausdruck kommt. Was in der westlichen Theologie, welcher Prägung auch immer, immer stärker auseinander zu driften droht, ist in der Orthodoxie eng zusammengehalten. Daher ist es auch nur folgerichtig, dass die Einführung zum gesamten Werk die „Theologie als Doxologie" beschreibt. Der Begriff „Orthodoxie", verstanden als „recht-, strenggläubig", ist irreführend, denn die Identität der Orthodoxie besteht in ihrer Liturgie. Grundlegend ist für Kallis, dass die Treue zur Tradition nicht eine unveränderte Weitergabe einer Art Reliquie bedeutet, sondern „dass in rechter Nachahmung ihres (= der Kirchenväter) Wirkens mit Hilfe neuer Erkenntnisse auch aus dem Gebiet der profanen Wissenschaften der überlieferte Glaube neu artikuliert, mit den Mitteln der Zeit erforscht und verkündet wird" (19).

Die einzelnen Artikel des Bandes sind systematisch zusammengestellt auf eine Art und Weise, die den Weg von der geschichtlichen Ausdifferenzierung der orthodoxen Identität („I. Die Kirche in der Zeit", 28–78) über die orthodoxe Ekklesiologie („II. Communio Sanctorum", 80–145), das Ikonenverständnis („III. Unumschreibbares umschrieben", 148–179), die Sakramente („IV. Das Heil der Welt", 180–254) bis hin zur Eschatologie („V. Der Aufstieg zum Original", 256–304) beschreibt. Die drei letzten Sektionen schließlich behandeln spezifische ökumenische Fragen: den Dialog und die Probleme des Dialogs zwischen der Orthodoxie und der römisch-katholischen Kirche („VI. Das römische Syndrom", 306–409), die Orthodoxie in der Auseinandersetzung mit der protestantischen Welt und besonders mit der ökumenischen Bewegung („VII. Einheit ohne Vereinigung", 412–460) sowie die Orthodoxie in und mit Europa („VIII. Orthodoxie perspektivisch", 462–556).

Damit bietet dieses Buch eine Fülle von Material, das hier nur in Auswahl und aus der Perspektive einer ökumenisch engagierten evangelischen Theologin gewürdigt werden kann. Zum einen ist dabei zu erwähnen die Darstellung der Geschichte, aus der deutlich wird, – was im ökumenischen Dialog viel zu wenig beachtet wird –, dass das Hauptgewicht beim Schisma, das 1054 den endgültigen Bruch herbeiführte, nicht in der Theologie, sondern in der Politik lag. Für manchen westlichen Leser vielleicht erstaunlich, aber zum Verständnis der Orthodoxie unabdingbar, ist das Wahrnehmen der orthodoxen Sicht dieser Geschichte. Welcher durchschnittlich in Deutschland gebildete Mensch hat sich z. B. schon einmal vor Augen geführt, dass die Kaiserkrönung Karls d. Gr. durch Papst Leo III. für die Byzantiner Reichsverrat bedeutete (45)? Oder wer hat im Westen je realisiert, was es für die Christen im Osten bedeutete, als die Lateiner dort ein eigenes Patriarchat errichteten? Dass daher, aber auch durch anderes unsensibles Auftreten die Unionsversuche Roms später ein tiefes Trauma hinterließen, das bis heute nicht überwunden ist, scheint kaum jemand heute wahrzunehmen.

Diese unterschiedliche Wahrnehmung der Geschichte bzw. der unterschiedliche Verlauf der Geschichte in Ost und West haben auch unterschiedliche Denkweisen ausgeprägt und damit unterschiedliche Ekklesiologien. Die orthodoxe Ekklesiologie vertritt eine Auffassung von Einheit in der Vielfalt, die im Prinzip der Pentarchie ihren Ausdruck findet im Gegensatz zum römisch-katholischen monarchischen Kirchensystem. Daher gilt für die Frage der Einheit: „Die Koinonia der Kirchen bedeutet im Kontext der orthodoxen Ekklesiologie weder Union durch Verschmelzung noch Zusammenfügung divergierender Teile noch eine demokratische, d. h. durch Mehrheitsbeschlüsse zustande kommende Einheit, sondern ein Zusammenfallen pluriformer bzw. unterschiedlicher, gleichberechtigter, selbstständiger Gemeinschaften in Christus durch seine Vergegenwärtigung in der gemeinsamen Eucharistie" (99). Diese unterschiedliche Mentalität zeigt sich auch im Ikonenverständnis: Kallis macht deutlich, dass die griechische Kirche in ihrer Denkweise an Plato bzw. dem Neuplatonismus anknüpft, während die westliche Theologie eine Vorliebe für den Aristotelismus zeigte (159). Und noch einmal wird der Unterschied deutlich im Zusammenhang der Sakramentenpraxis und des -verständnisses: Die Orthodoxie bevorzugt den Begriff „Mysterion", der nicht mit „sacramentum" deckungsgleich ist. Sie hat auch nie versucht, eine lehramtliche Sakramententheologie zu entwerfen. Kallis stellt die These auf, dass die westliche Theologie in diesem Zusammenhang vom germanischen Denken ausgeht, das nur einen dinglichen Realismus kennt, während die orthodoxe Theologie das Mysterium in Denkkategorien der griechischen Philosophie zu umschreiben versucht und zu einem symbolischen Realismus gelangt (182). Deutlich wird auch immer wieder der Gegensatz zwischen dem Vorherrschen eines Transzendenzdenkens im Osten gegenüber der Tendenz zu einem juridischen Denken im Westen.

Am Beispiel des Petrusamtes wird deutlich, dass, – jedenfalls an manchen Punkten –, die Unterschiede so tiefgreifend sind, dass sie sich gewissermaßen

als inkompatibel erweisen. Dem Vorschlag Joseph Ratzingers, der Osten solle „die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig" akzeptieren, „die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt" (367), wird zu Recht entgegengehalten: „Wie kann aber die orthodoxe Kirche ein Kirchensystem akzeptieren, das in seiner Anwendung ihre Kirchenstruktur prinzipiell in Frage stellt?" (368). Hier wird deutlich, dass in der Diskussion nur Fortschritte gemacht werden können, wenn tatsächlich Positionen verändert werden.

Kallis bleibt aber nicht bei der Feststellung und Analyse der Unterschiede stehen, sondern denkt an verschiedenen Stellen auch immer wieder Lösungsansätze und Impulse zur Überwindung der Trennung an, wie z. B. die wichtige Bedeutung des „oikonomia"-Prinzips für die ökumenische Arbeit (98).

Das Erfreuliche an diesem Buch ist seine Offenheit und Unerschrockenheit, die sich nicht scheut, auch Themen anzuschneiden, die derzeit im internationalen multilateralen Dialog nur mit Samthandschuhen angefasst werden. Dazu gehört die Frage der Eucharistie, die in der Orthodoxie als sakramentale Vergegenwärtigung des einzigen Opfers Christi verstanden wird. Interessant – vor allem auf dem Hintergrund der derzeitigen Diskussion innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche! – ist, dass Kallis die eucharistische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für die Ökumene so weit auszieht, dass er sagen kann: „Ist ... die Kirche nicht da, wo Christus ist, in ihrer Katholizität Wirklichkeit? Die Kirchen haben in ihrem Umgang miteinander in der Vergangenheit gegen das Prinzip der Einheit und ihres Wesens überhaupt verstoßen, nämlich gegen die Liebe, die Grundlage der trinitarischen Gemeinschaft der Kirche ... So gesehen befindet sich die Kirche eigentlich in dem Zustand der Büßer, ... Aber wer denkt schon daran? Welche Kirche hat ein Sündenbewusstsein? ... Ob die orthodoxe, die katholische oder die evangelische Kirche – jede erfährt die Gegenwart Christi in ihrer Mitte. Dort aber, wo Jesus gegenwärtig ist, ist auch voll gültige Eucharistie möglich, ..." (192). Und er stellt dann die selbstkritische Frage an seine eigene Tradition: „Die Frage ... ist, ob im Kontext des orthodoxen Eucharistieverständnisses,...die Trennung der Kirchen ein Grund sein muss, dass wir jeweils die Eucharistie der anderen Kirchen nicht anerkennen ..." (193f).

Eine noch heiklere Frage, die bekanntlich zu Austrittsüberlegungen in einigen orthodoxen Kirchen geführt hat, ist die Frage der Frauenordination. Dabei kritisiert Kallis die in orthodoxen Kreisen übliche typologische Argumentation (125) und geht soweit zu sagen: „Daher kann auch der priesterliche Dienst in der Kirche nicht die Aufgabe von Männern allein sein, sondern grundsätzlich von allen Menschen, die als konkrete Personen Frauen und Männer sind" (127).

Auf diesem Hintergrund ist es schließlich nur folgerichtig, dass der Autor das Papier von Thessaloniki von 1998 kritisch unter die Lupe nimmt, in dem die Orthodoxen im Vorfeld der Vollversammlung des ÖRK in Harare auf ihre Schwierigkeiten mit dem ÖRK aufmerksam machten und soweit gingen, das gemeinsame Beten auf der Vollversammlung zu verweigern (444,

„Trennung von Arbeitstisch und Gebet. Anfragen an eine interorthodoxe Konferenz" und „Unzufriedene Partner. Die orthodoxen Kirchen und der ÖRK"). Kallis deutet dabei aber auch Lösungsmöglichkeiten an: „Die Dialektik zwischen Exklusivität und Dialog, der die Einheit nicht im Sinne der Rückkehr in die eigene Kirche versteht, lässt sich nicht überwinden, wenn man nicht die Sensibilität besitzt, zwischen Grundsätzlichem in der Lehre und Faktischem im Leben der orthodoxen Kirche zu unterscheiden, zwischen der Strenge der *Akribie* und der flexiblen, barmherzigen *Oikonomia,* die das Prinzip der orthodoxen Wirklichkeit und Haltung darstellt" (452f).

Mit dieser Aussage wird deutlich, dass es Kallis letztlich darum geht, aus dem Ureigensten der Orthodoxie heraus Ansatzmöglichkeiten für die Ökumene zu verdeutlichen. Dies zeigt sich auch an den Stellen, wo er Fehlentwicklungen in der westlichen Theologie und im westlichen Denken aufzeigt, wie z. B. dem einseitigen Europa-Verständnis vieler im Westen, das den historischen und kulturellen Gegebenheiten nicht gerecht wird.

Insgesamt zieht sich gewissermaßen durch den Geist dieses Buches die Spiritualität, die sich im Titel angedeutet hat, hindurch. Die Spiritualität der Oikonomia findet hier ihre Anwendung auf die Gemeinschaft Verschiedener in der ökumenischen Gemeinschaft.

Auch wenn einzelne Punkte vielleicht noch genaueres Nachfragen von nicht-orthodoxer Seite hervorrufen, und obwohl oder vielleicht gerade weil die derzeitige ökumenische Lage so wenig von den Einsichten dieses Buches sichtbar macht, ist es ein erfreuliches und in der derzeitigen Situation Not-wendiges Werk und für Nicht-Orthodoxe wie für orthodoxe Leser gleichermaßen wertvoll. Nicht-orthodoxen Lesern werden an vielen Stellen die Augen geöffnet im Hinblick auf die eigene einseitige Sichtweise und auch Vorurteile und Missverständnisse gegenüber der Orthodoxie. Das Hineintreten in die Schuhe des anderen, das so sehr für das gegenseitige Verstehen in der Ökumene notwendig ist, wird durch die Darstellung von Kallis für westliche Theologen ein wenig leichter. Daher ist dieses Buch jedem Nicht-Orthodoxen, der sich darum bemüht, die Orthodoxen zu verstehen, wärmstens zu empfehlen. Aber auch jedem Orthodoxen wird dieses Buch wichtige Hilfestellung für die ökumenische Diskussion an die Hand geben, weil es Ansätze für Brückenschläge aus der eigenen Theologie heraus bietet, die weiter zu bedenken und zu entwickeln sind und die für die Orthodoxen kein Aufgeben ihrer Tradition bedeuten.

Dagmar Heller

Grigorios Larentzakis, Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 2000. 228 Seiten. Gb. DM 44,–.

Der Autor dieser ansprechenden, leicht verständlichen und zugleich fundierten Einführung in Leben und Glauben der Orthodoxen Kirche lehrt an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz Orthodoxe Theologie und Ostkirchenkunde. Für eine solche Darstellung, die nicht zuletzt der ökumenischen Verständigung dienen will, erscheint er in besonderer Weise geeignet, denn er gehört selbst der Griechisch-Orthodoxen Kirche an und ist in ihrer Glaubens- und Frömmigkeitstra-

dition verwurzelt, lebt und lehrt aber schon viele Jahre im Kontext abendländischer Theologie und Frömmigkeit. Seine Theologie gründet sich auf ein intensives Studium der Kirchenväter (speziell: Athanasius von Alexandrien), und er ist überzeugt, dass ökumenische Theologie ohne Rückfrage nach den christlichen Ursprüngen nicht betrieben werden kann. Darüber hinaus vertritt er seit vielen Jahren das Ökumenische Patriarchat Konstantinopel auf internationalen ökumenischen Konferenzen und hat die 2. Europäische Ökumenische Versammlung in Graz 1997 maßgeblich mitgestaltet. – Die in diesem Buch vorgelegte Beschreibung der Orthodoxen Kirche ist deshalb authentisch – auch dort, wo sie dem herkömmlichen Bild dieser Kirche aus abendländischer Sicht nicht immer entspricht. Denn sie lebt aus persönlicher Erfahrung, wobei allerdings ihr Blick durch ökumenische Begegnungen geschärft ist. Darüber hinaus ist sie wissenschaftlich fundiert. In ihrem Bemühen, dem ökumenischen Partner den besonderen Charakter orthodoxen Lebens und Glaubens nahe zu bringen, ist sie durchaus selbstkritisch. Sie macht aber zugleich deutlich, dass die Orthodoxe Kirche das biblische Fundament des christlichen Glaubens ebenso zuverlässig bewahrt hat wie seine dogmatische und spirituelle Tradition. Gerade damit leistet sie einen wesentlichen Beitrag zum Auftrag der Christen in dieser Welt.

L. zeichnet ein Bild von einer sehr lebendigen Kirche, die in aller Traditionsverbundenheit weniger juridisch auf die Einhaltung von Geboten oder Lehrsätzen pocht, als vielmehr nach den in ihnen verborgenen heilsamen Ordnungen fragt, und die der Kraft des Heiligen Geistes mehr vertraut als überlieferten Glaubensformeln oder bloßen sakralen Handlungen, ohne jedoch auf sie zu verzichten oder sie gering zu achten. Das „Mysterion" ist trotz aller Vergleichbarkeit mit der abendländischen Überlieferung etwas anderes als ein „Sakrament". Es sollte weder magisch noch juridisch missverstanden werden, denn es gründet für den orthodoxen Glauben letztlich im Wesen des Dreieinigen Gottes (vgl. 41). Sein heilsames Handeln am Menschen bleibt ein „Geheimnis", ob es im eucharistischen Gottesdienst (Liturgie), in der Taufe oder der Hochzeit gefeiert wird.

L. holt den Leser – etwas überraschend – ab bei der sehr allgemeinen Frage: „Warum sind wir noch Christen?" (11), und er entwickelt aus dem Evangelium, das seinem Wesen nach Gemeinschaft schaffen will, den Zusammenhang von „Orthodoxie und Gemeinschaft" (11–37), was sich auch in der Struktur der Orthodoxen Kirche als einer Gemeinschaft von sechzehn autokephalen, d. h. selbstständigen Kirchen (16) mit einer langen und wechselvollen Geschichte niedergeschlagen hat. *Teil II* (39–88) schildert „Theologie und Leben". Er handelt vom Dogma als „lebendigem Wegweiser" (41), von den „Sakramenten" und dem orthodoxen Festkalender. *Teil III* (89–124) trägt die Überschrift „Erfülltes Leben: Die Heiligen in der Kirche". In ihm beschreibt L. die Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen" und geht dabei auch auf Fragen der Heiligenverehrung und der Mariologie (109ff) ein. Der Unterschied zur römisch-katholischen Kirche wird dabei ebenso deutlich wie der zu den protestantischen Kirchen und kann beide Seiten zum Nachdenken anregen. *Teil IV* (125–170) behandelt „die wesentlichen

Inhalte des Glaubens" – einerseits im Hinblick auf das Verhältnis von Tradition und Hl. Schrift (einschließlich der Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien, in denen ein „kontinuierliches Wachstum der christlichen Lehre und Tradition" erkennbar wird; 132) – und andererseits auf der Grundlage des Bekenntnisses von Konstantinopel 381. Dieses ist bekanntlich das einzige Glaubensbekenntnis, das in der Orthodoxen Kirche im Gottesdienst und bei der Taufe verwandt wird und das auch von daher eine besondere ökumenische Bedeutung hat (vgl. 149). *Teil V* „Liturgie und Spiritualität" (171–182) begnügt sich mit einigen Grundaspekten zum Thema, obwohl auch für L. das „‚Lebensprinzip' der Kirche die Liturgie ist" (172). Ausführlicher ist *Teil VI:* „Die Orthodoxe Kirche und die Ökumene" (183–202), der auf das nicht unerhebliche Engagement dieser Kirche in der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts (einschließlich einer ganzen Reihe von bilateralen Dialogen) hinweist. Der Anmerkungsteil (203–226) macht deutlich, dass die Ausführungen von L. auf vielfältige Weise durch die Literatur gestützt werden. Die 20 Abbildungen wie auch der farbige Einband erinnern daran, wie wichtig Bilder (Ikonen) in der orthodoxen Frömmigkeit waren und sind.

Wolfgang A. Bienert

Athanasios Basdekis, Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nichtorthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2001. 192 Seiten. Br. DM 10,–.

Bereits 1986 hatte Athanasios Basdekis eine Informationsbroschüre über „Orthodoxe Kirchen in Deutschland" herausgegeben, die großes Interesse fand. Das vorliegende Buch ist gewissermaßen eine detailliertere und auf den neuesten Stand gebrachte Ausarbeitung der Informationen von damals, die der veränderten Situation und dem stärker gewordenen Verlangen nach Kenntnissen über die Orthodoxie Rechnung trägt.

Die Leser erhalten zunächst einen Überblick über die orthodoxen Kirchen weltweit und über deren Geschichte und Präsenz in Deutschland. Es folgen Informationen über das Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche, ihre Organisation und Struktur sowie die Bedeutung panorthodoxer Konferenzen und des in Vorbereitung befindlichen panorthodoxen Konzils. Der Glaube der orthodoxen Christen wird anhand des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses erläutert, wobei auch das ökumenische Problem des „filioque" in einfachen Worten erklärt wird. Wichtig und hilfreich ist auch die Darstellung zu „Gottesdienst und Frömmigkeit", mit u. a. dem Aufbau der Göttlichen Liturgie. Ein relativ großes Kapitel ist allem „Wissenswerten bei der Begegnung mit Orthodoxen" gewidmet und nimmt ganz praktische Fragen wie die nach ökumenischen Gottesdiensten mit orthodoxer Beteiligung, die von evangelischer Seite immer wieder (wohl allzu drängend gestellte) Frage der sogenannten Interkommunion oder die Frage der Frauenordination, aber auch die Frage nach einem gemeinsamen Osterdatum oder des orthodoxen Religionsunterrichts auf. Hilfreich sind auch Übersichten über die orthodoxen Feiertage oder die korrekte Anrede orthodoxer Geistlicher. Abgerundet wird das ganze durch die

Darstellung der Beteiligung der Orthodoxie an der ökumenischen Bewegung weltweit und speziell der innerdeutschen ökumenischen Beziehungen. Dabei wird allerdings gerade im Hinblick auf die Mitarbeit der Orthodoxen im ÖRK m. E. die Erklärung von Thessaloniki 1998 zu stark in den Vordergrund gerückt, ohne beispielsweise auch zu erwähnen, dass deren Beschluss, auf der Vollversammlung nicht an den gemeinsamen Gottesdiensten teilzunehmen, von der Mehrheit der orthodoxen Delegierten in Harare gar nicht umgesetzt wurde. Den Abschluss bildet eine Kurzdarstellung der einzelnen orthodoxen Bistümer in Deutschland. Die einzelnen Abschnitte werden jeweils ergänzt durch praktische Informationen wie die Angabe von Adressen und Publikationsorganen.

Obwohl auch die orientalischen Orthodoxen in die gesamte Darstellung mit einbezogen sind, geschieht dies aber explizit nur dort, „wo es nötig ist". Eine ähnliche Darstellung der orientalischen Orthodoxie wäre daher eine gute Ergänzung dieses Bandes.

Hier ist eine übersichtliche, knappe und verständliche Darstellung der Orthodoxie mit einem Schwerpunkt auf ihrer Präsenz in Deutschland gelungen, die für ein erstes Kennenlernen der Orthodoxie äußerst hilfreich ist. Sie richtet sich daher in erster Linie an Christen, v. a. Pfarrer, der nicht-orthodoxen Kirchen, die in ihren Arbeitszusammenhängen mit orthodoxen Christen in Berührung kommen und mehr über deren Eigenarten wissen möchten. Dabei ist wichtig, dass diese Darstellung von orthodoxer Seite selbst kommt. Besonders zu erwähnen ist auch die didaktisch gute Präsentation. Unvermeidbar ist wohl bei einer solchen Handreichung, dass wenig deutlich wird, dass es an manchen Stellen auch innerhalb der Orthodoxie Meinungen und Interpretationen gibt, die z. B. an die Argumentation, die gegen die Ordination von Frauen ins Feld geführt wird, durchaus Anfragen haben (vgl. dazu den Beitrag von E. Kasselouri-Hatzivassiliadi in diesem Heft).

Schließlich muss den Lesern hier noch eine Richtigstellung geliefert werden: Auf 91 hat sich im grauen Kasten eine Verwechslung von gregorianischem und julianischem Kalender eingeschlichen. Es muss heißen: „Diejenigen orthodoxen Kirchen, die den julianischen Kalender benutzen, feiern das Weihnachtsfest dreizehn Tage später, also am 7. Januar des darauffolgenden Jahres." Und dementsprechend beschreibt der zweite Absatz „diejenigen orthodoxen Kirchen, die den gregorianischen Kalender benutzen ...".

Insgesamt ist zu wünschen, dass dieses Buch eine weite Verbreitung erfährt und damit das Verständnis und die Kenntnis der Orthodoxie im deutschsprachigen Raum fördert.

Dagmar Heller

ORTHODOXIE IM DIALOG

Damaskinos Papandreou, Dialog als Leitmotiv. Die Orthodoxie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Analecta Chambesiana 2. Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy, Genève 2000.

Mit diesem Band legt der Metropolit der Schweiz die leicht abgeänderte deutsche Ausgabe seines 1997 auf Griechisch erschienenen Buches „Logos Dialogou" vor. Es handelt sich um eine

Zusammenstellung verschiedener Beiträge, die ursprünglich in unterschiedlichen Zusammenhängen entstanden sind. Grundsätzlich ist das Buch zunächst für eine griechische und damit orthodoxe Leserschaft veröffentlicht, und dies sollte vom Leser beachtet werden. Die Tatsache aber, dass es ins Deutsche übersetzt wurde, zeigt, dass durchaus auch an einen weiteren Leserkreis gedacht ist, der dementsprechend auch Nicht-Orthodoxe umfasst. Aus dieser – und im vorliegenden Falle spezifisch aus protestantischer – Sicht ist die vorliegende Rezension geschrieben.

Insgesamt geht es in allen Artikeln um die spezifische Aufgabe der Orthodoxie in der heutigen Welt. Damaskinos Papandreou stellt dabei die Bedeutung des Dialogs und der Dialogfähigkeit in den Vordergrund und stellt dem Leser/der Leserin ein beeindruckendes Bild der ökumenischen Leistungen der orthodoxen Kirche und speziell des Ökumenischen Patriarchats vor Augen.

Die Sammlung beginnt mit einem grundlegenden Essay über den „Auftrag der Orthodoxie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend", in dem die Notwendigkeit der Einheit innerhalb der Orthodoxie und das Zurückfinden zur eigentlichen Wurzel der Orthodoxie herausgestellt werden. D. h. den Herausforderungen der Zeit muss durch eine Aktualisierung der Tradition und eine neue Verbindung des Menschen mit Gott geantwortet werden. Angedeutet wird hier auch bereits das Thema, das den Titel des Buches geprägt hat und das vor allem in der zweiten Hälfte des Buches entfaltet wird: dass dies im Dialog mit der übrigen Christenheit und mit den anderen monotheistischen Religionen geschehen muss. Damit ist das Grundthema umrissen, dessen Einzelaspekten in den nachfolgenden Artikeln nachgegangen wird.

Es ist folgerichtig, dass darauf ein Bericht über „die Vorbereitung des panorthodoxen Konzils" folgt. Erst auf den zweiten Blick wird aber für den nicht-orthodoxen Leser der Zusammenhang des nächsten Artikels über „die Verantwortung des Religionsführers" mit dem übergeordneten Thema deutlich: Es geht letztlich um ein Zurückfinden der Orthodoxie zur „richtigen" (was aber ist „richtig"?) Anwendung der Tradition. Darauf folgen Überlegungen zum „Beitrag der griechisch-orthodoxen Kirche und Theologie im heutigen Europa", die die grundlegende Bedeutung, die das griechische Denken für die Verbreitung des Christentums sowie die Entstehung Europas als Geistes- und Kulturraum hatte, hervorheben. Die Fehlentwicklung nationaler Kirchen wird abgelehnt. Der Beitrag über „Tradition und Erneuerung in der Beziehung zwischen Orthodoxie und Erziehung" betont die Erneuerungskraft der griechisch-christlichen Vätertradition und macht daher deutlich, dass das, was in der modernen ökumenischen Diskussion „Inkulturation" genannt wird, der Orthodoxie durchaus nicht fremd ist. Gewissermaßen als praktische Umsetzung der bisher dargelegten Überlegungen wird im darauf folgenden Artikel das „Institut für höhere Studien in orthodoxer Theologie" vorgestellt. Der nächste Beitrag („Die Schöpfung: Glaube und Wissen") betont den notwendigen Dialog des Glaubens mit der Wissenschaft. Unklar bleibt, weshalb der folgende Vortrag über „die Vision und die Botschaft des Patrokosmas" in die deutsche Ausgabe dieses Buches aufgenommen wurde. Für den nicht-orthodoxen Leser entsteht der

Eindruck, dass dieser Heilige ein wenig zu gezwungen in den Dienst des Anliegens des Autors gestellt wird und als Vorbild für die „harmonische Verbindung zwischen Orthodoxie und Hellenismus" dargestellt wird. Umso wichtiger und aufschlussreicher für die ökumenischen Beziehungen der Orthodoxie mit nicht-orthodoxen Kirchen sind aber die nächsten Artikel: Die theologische Grundlage gewissermaßen dafür bietet der Aufsatz über „die christliche Wahrheit und die Universalität des Heils". Deutlich wird hier herausgestellt, dass die orthodoxe Kirche auch außerhalb ihrer eigenen Grenzen eine Form von Kirchlichkeit anerkennen kann. Im nachfolgenden Artikel „Ökumene im europäischen Einigungsprozess" ist der Ansatz interessant, der die orthodoxe Theologie und die westliche Theologie als einander ergänzend versteht „zugunsten einer größeren Vollkommenheit" (163). Wichtig ist auch die Darstellung der verschiedenen bilateralen Dialoge der orthodoxen Kirche, in denen seltsamerweise die Möglichkeit eines Ausgleichs der Unterschiede zwischen Orthodoxen und Reformierten positiver erscheinen (178), während im Dialog mit den Lutheranern die unterschiedlichen Ziele der vollen Kirchengemeinschaft einerseits und der versöhnten Verschiedenheit andererseits in Spannung zueinander stehen. Interessant für den ökumenischen Ansatz der Orthodoxie ist auch die darauf folgende Darstellung des „theologischen Dialogs der orthodoxen Kirche mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen": Die Feststellung der Möglichkeit der Aufhebung der gegenseitigen Anathemata sowie die Feststellung, dass die liturgische Verschiedenheit der Einheit prinzipiell nicht entgegensteht, ist ein Zeichen der Hoffnung auch für andere Dialoge. Die im Anschluss abgedruckte „Antwort auf einen Brief der Mönchsgemeinschaft vom Berg Athos den theologischen Dialog mit den altorientalischen Kirchen betreffend" verdeutlicht noch einmal die theologische Argumentation dieses Dialogs, macht aber auch gleichzeitig etwas von den innerorthodoxen Spannungen im Hinblick auf die Ökumene deutlich. Interessant im Hinblick auf ökumenisch verpasste Chancen und zukünftige Möglichkeiten, vor allem im Hinblick auf die umstrittene Primatsfrage des Papstamtes, ist der Artikel über „Konziliares Bewusstsein und sakramentale Erfahrung im Werk des Konzils von Trient", der am Ende auf eine Beurteilung der römischen Enzyklika „Ut Unum Sint" hinausläuft. Grundlegende Überlegungen, die in der heutigen ökumenischen Situation wichtig sind, bietet der Artikel über „Religiöse Toleranz und Fundamentalismus", in dem zum einen die Altkalendarier in der orthodoxen Kirche, zum anderen fundamentalistische Bewegungen der „Neubekehrten" in den ehemals sozialistischen Ländern in ihrer Fehlentwicklung entlarvt werden. Zum Schluss geht Metropolit Damaskinos auf die interreligiösen Dialoge ein sowie auf den „Beitrag der Religion zur Funktion der Demokratie". Beides wird jeweils durch Anhänge ergänzt, in denen verschiedene Ansprachen dokumentiert werden.

Leider ist das Buch nicht immer ganz leicht zu lesen, was zum einen mit einer etwas schwerfälligen deutschen Übersetzung zu tun hat, zum anderen aber auch mit der Tatsache, dass der Text an vielen Stellen sehr abstrakt und manchmal zu pauschal geschrieben ist, so dass Beispiele oder genauere Erläuterungen

einem besseren Verständnis hilfreich gewesen wären. An vielen Stellen wäre eine eingehendere Auseinandersetzung mit anderen Meinungen von Vorteil gewesen. So erscheint es z. B. eine starke Vereinfachung, wenn die Aufklärung in mehreren der Artikel sozusagen als Grund allen Übels dargestellt wird. Ähnliches gilt für die pauschale Verurteilung der Scholastik. Generell wäre auch wünschenswert gewesen, dass dieser Band offizielle Texte in ein und derselben deutschen Fassung zitiert hätte (S. 211 z. B. wird eine andere Übersetzung desselben Textes verwendet wie S. 184)

Insgesamt erweist sich dieses Buch dennoch auch für Nicht-Orthodoxe als äußerst aufschlussreich. Gerade in einer Zeit, wo orthodoxe Gesprächspartner in der Ökumene oft als wenig informiert über die Theologie und Geschichte der westlichen Kirchen und generell eher zurückhaltend im ökumenischen Dialog erlebt werden, ist dieses Buch ein Zeichen der Hoffnung, weil es deutlich macht, dass orthodoxe Theologie in ihrem tiefsten Wesen eine ökumenische Offenheit in einer Weise in sich trägt, dass man nicht mehr von echter Orthodoxie sprechen kann, wenn der Dialog verweigert wird. Der Leser/die Leserin begegnet hier einem umfassend gebildeten orthodoxen Theologen, der, wie heute wenige Orthodoxe, z. B. auch die protestantische Geschichte und Theologie kennt. Seine Leidenschaft für den Dialog – sei es innerorthodox, innerchristlich oder interreligiös – stellt sich auf beeindruckende Weise dar.

Zum anderen ist dieses Buch hilfreich zum besseren Verständnis der Orthodoxie. Es informiert über Tatsachen, die in westlichen Kreisen zu wenig bekannt sind (Orthodox-Orientalischer Dialog, Dialoge mit Katholiken, Lutheranern und Reformierten). Sie werden mit einigen fremdartig anmutenden Gedankengängen konfrontiert, mit denen sich auseinanderzusetzen für den ökumenischen Dialog lohnt. Damit wird das Buch beinahe so etwas wie ein interessantes Nachschlagewerk zur Frage „Orthodoxie und Ökumene".

Allerdings stellt sich in diesem Zusammenhang dann aber gerade von nicht-orthodoxer Seite eine grundlegende Frage: Bleibt in diesem Buch nicht ein Widerspruch zwischen der Offenheit, die auch in anderen Kirchen eine gewisse Kirchlichkeit anerkennen kann und der Feststellung, dass Einheit nur die „Einheit im Glauben" ist, „wie sie in der orthodoxen Kirche in den Sakramenten und der Tradition gelebt wird" (170)? An dieser Stelle ist das Buch eine Herausforderung und Einladung zu weiterem Nachdenken im Dialog.

Dagmar Heller

Christine Chaillot / Alexander Belopopsky (Hg.), Towards Unity. The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches. Genf 1998.

Es handelt sich hier um eine englischsprachige Dokumentation der theologischen Dialoge zwischen den orthodoxen Kirchen und den altorientalischen Kirchen. Sie zielt darauf ab, insbesondere orthodoxen Gläubigen, aber auch sonstigen Interessierten, die altorientalischen Kirchen nahe zu bringen. Aus diesem Grund ist eine Einleitung in deren Geschichte, Spiritualität etc. hinzugefügt sowie eine ausgewählte Sammlung liturgischer und anderer Texte zur Christologie der Altorientalen.

Eingeleitet wird diese Zusammenstellung durch einen Artikel des finnisch-orthodoxen Theologen Heikki Huttunen, der die Entstehung der Spaltung zwischen Altorientalen und Orthodoxen einfach und verständlich erklärt und die Geschichte des Dialogs zwischen beiden darlegt. Dieser Dialog kam an den Punkt, dass festgestellt werden konnte, dass keine theologischen Unterschiede zwischen Orthodoxen und Altorientalen mehr bestehen und die volle Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden kann. Darauf folgt eine Darstellung der altorientalischen Kirchen von Christine Chaillot. In den drei folgenden Teilen werden zunächst die Erklärungen verschiedener orthodoxer und altorientalischer Kirchen hinsichtlich der Einheit beider Kirchenfamilien, und dann die theologische Diskussion zuerst in inoffiziellen Gesprächen und schließlich im offiziellen Dialog zwischen beiden durch Auszüge aus den entsprechenden Studientexten und Vereinbarungen dokumentiert und durch Texte von Metropolit Damaskinos Papandreou bzw. Metropolit Paulos Mar Gregorios und Nikos Nissiotis erläutert.

Aufgelockert wird diese Textzusammenstellung durch Fotos, die allerdings nicht direkt mit den Dokumenten in Verbindung stehen, sondern hauptsächlich das Leben der altorientalischen Kirchen illustrieren. Ergänzt wird diese Darstellung durch Auszüge aus liturgischen und anderen Texten zur Christologie der altorientalischen Kirchen und abgerundet wird das Werk schließlich durch Informationen über wichtige Adressen der altorientalischen Kirchen, durch Karten sowie eine ausgewählte Bibliographie. Außerdem ist ein Appendix angehängt mit kurzen Artikeln von Christine Chaillot über Ikonenverehrung in den altorientalischen Kirchen, über koptisch orthodoxe Mission in Afrika, und über die äthiopisch-orthodoxe Kirche auf den West Indischen Inseln, in den USA und in Afrika.

Dieses Buch ist im Eigenverlag der Herausgeberin erschienen und zeigt deutlich deren Anliegen: Information über die altorientalischen Kirchen zu bieten. Dies geschieht auf einem Niveau, das sowohl Vorkenntnisse voraussetzt als auch das Interesse sich mit Quellentexten auseinanderzusetzen und selbst weitere Studien zu treiben. An einigen Stellen wären dennoch mehr Hinweise zum Kontext der Textauszüge hilfreich gewesen. Gleichzeitig handelt es sich hier nicht um eine wissenschaftliche Veröffentlichung, dazu wäre u. a. eine Reflexion über die Auswahl der Texte nötig. Leider wird auch nirgends die Frage aufgenommen, die sich jedem aufmerksamen Leser stellen muss: Warum sind die Verurteilungen zwischen den beiden genannten Kirchenfamilien immer noch nicht aufgehoben, obwohl dies in all den dokumentierten Gesprächen immer wieder gefordert und propagiert wird?

Dieses Werk ist ein erster Versuch, die orthodox-altorientalischen Dialoge einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen und gerade damit eine Rezeption der Gesprächsergebnisse und die immer noch ausstehende Umsetzung voranzutreiben. Diese Initiative von Christine Chaillot ist sehr zu begrüßen, gleichzeitig wäre für das Verständnis der theologischen Dialoge durch interessierte Christen noch mehr für Laien verständliche, begleitende Literatur wünschenswert und notwendig.

Dagmar Heller

ODYSSEE DER ARMENIER

Hermann Goltz / Klaus E. Göltz, Der gerettete Schatz der Armenier aus Kilikien (engl.: Rescued Armenian Treasures from Cilicia. Sacred Art of the Kilikia Museum Antelias, Lebanon). Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2000. 184 Seiten. 148 farbige Abb. Gb. DM 89,–.

Es handelt sich hier um einen Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung der Staatsgalerie Moritzburg Halle, Landeskunstmuseum von Sachsen-Anhalt in Zusammenarbeit mit dem Johannes-Lepsius-Archiv der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg vom 3.9. bis 12.11.2000.

Die Ausstellung zeigte liturgische Geräte, liturgische Gewänder und Reliquiare, die 1925 während der Deportation der Armenier durch die Türken aus dem berühmten armenischen Kloster Sis nach Aleppo gebracht worden waren und 1930 mit der Verlegung des Katholikosats nach Antelias bei Beirut gelangten. Der Titel der Ausstellung lässt nur vage etwas erahnen von den schwierigen Umständen der Odyssee dieser Gegenstände auf Eselskarren und schlechten Straßen. Die Tatsache, dass dieser Schatz nun ausgerechnet in Halle ausgestellt wurde, hat damit zu tun, dass der deutsche Theologe Johannes Lepsius aus Potsdam sich sehr stark für die Armenier und das Ende des Völkermordens eingesetzt hatte. Sein Nachlass wurde von seiner Familie nach dem Zweiten Weltkrieg Professor Hermann Goltz übergeben, der ihn analysierte und veröffentlichte. Im Zusammenhang mit dieser Arbeit kam diese Ausstellung zustande.

Das Buch wird eingeleitet durch einen zum ersten Mal in Übersetzung publizierten Text eines Augenzeugen des Transports des Klosterschatzes von Sis nach Aleppo. Im ersten Teil wird auf eine eindrückliche und verständliche Weise das liturgische Leben durch Fotos von den Ausstellungsstücken und die Erklärung von deren Funktion und historischen Zusammenhängen präsentiert. Die Leser werden von den Anfängen der armenischen Schrift und der ersten armenischen Bibelübersetzung durch den Hl. Mesrop in die Bedeutung und Funktion der Priestergewänder, des Myron-Öls, die Feier der Eucharistie und die dazu gehörenden Geräte, die Bedeutung des Kreuzes usw. eingeführt.

Der zweite Teil des Bandes ist der Dokumentation der Deportation gewidmet. Exemplarisch sind sieben Dokumente aus dieser Zeit abgedruckt wie z. B. ein Auszug aus dem Bericht von Dr. Johannes Lepsius aus dem Jahre 1916, der von der deutschen Militärzensur zurückgehalten wurde, ein Bericht des deutschen Diplomaten Dr. Wilhelm Litten über die armenische Deportation, armenische Briefe aus dem Todesreich an den deutschen Reichskanzler, ein Augenzeugenbericht von der baltendeutschen Schwester Hedwig Büll aus Aleppo oder der Bericht eines Armeniers über die Vertreibung. Sie ergänzen den Augenzeugenbericht, der den Band einleitet und lenken den Blick vom Schicksal der Schätze auf das Schicksal der Menschen. Am Ende stehen fünf Gelübde des armenischen Volkes, die formuliert sind in Anlehnung an Ps 147,5–6 von Katholikos Aram I. von Kilikien, die das Motiv der Wiedergeburt und Auferstehung aufnehmen und damit auf die Zukunft ausgerichtet sind. Dieser Teil ist bebildert mit dokumenta-

rischen Fotos aus der Zeit des Ersten und Zweiten Weltkriegs.

Dieses Buch ist in verschiedener Weise wertvoll: Durch die ausgezeichneten Fotos und die sorgfältige Beschreibung der Funktion der abgebildeten Gegenstände im Zusammenhang des geistlichen und liturgischen Lebens der armenischen Kirche erschließt sich hier für den Leser eine Welt und eine Spiritualität, die den meisten Christen unbekannt sein dürfte, die durch ihre Ehrfurcht vor dem Heiligen und die enge Verbundenheit mit der ältesten Geschichte der Christenheit tiefen Respekt hervorruft. Es wird sehr deutlich, dass die Spiritualität der Armenier nicht von ihrer tragischen Geschichte getrennt werden kann. Gleichzeitig ist aber auch beeindruckend, wie der Wille zum Leben und die Hoffnung auf die Auferstehung letztlich die Oberhand behalten. Deshalb ist auch gerade der zweite Teil des Bandes besonders wichtig, der Zeugnis ablegt von dieser Geschichte, die bis heute kaum aufgearbeitet und von den Tätern immer noch geleugnet wird. Für den, der genau hinsieht, mag es besonders gut gelungen erscheinen, dass auf den historischen Fotos im zweiten Teil manche Gegenstände aus der Ausstellung (z. B. Mitra und Gewand des Katholikos, vgl. S.131 mit S.31 und S.35 in der englischen Ausgabe) in ihrem Gebrauch zu sehen sind.

Insgesamt ist dieses Buch ein geglücktes Werk, das hoffentlich dazu beiträgt, auf das Schicksal der Armenier, die zusammen mit einigen anderen Kirchen im Nahen Osten zu einer christlichen Minderheit gehören, deren Tradition und deren spiritueller Reichtum vom Vergessen bedroht ist, neu aufmerksam zu machen und auch die Verstrickung Deutschlands in deren Schicksal in Erinnerung zu rufen.

Dagmar Heller

Günter Prinzing und Andrea Schmidt (Hg.), Das Lemberger Evangeliar. Eine wiederentdeckte armenische Bilderhandschrift des 12. Jahrhunderts, Sprachen und Kulturen des Orients. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1997. 225 Seiten. Ln. DM 198,–.

Das Lemberger Evangeliar ist eine für die Kultur- und Kunstgeschichte der Armenier außerordentlich wichtige mittelalterliche Handschrift. Sie galt lang als verschollen und wurde 1993 in Gnesen (Polen) wiederentdeckt. Es ist eine besondere Leistung, dass sie bereits vier Jahre später in diesem Band mit Kommentar und Erklärungen der Öffentlichkeit präsentiert werden konnte. Günter Prinzing erläutert die Bedeutung und Geschichte des Lemberger Evangeliars, das aus dem Jahr 1198/99 aus der Taurus-Region bei Tarsos stammt und auf nicht mehr rekonstruierbaren Wegen in den Besitz der katholisch unierten Armenier in Lemberg in Galizien gekommen war. Über das armenische Evangeliar allgemein schreibt Christian Hannick, und schließlich erläutert Anton von Euw „das Lemberger Evangeliar als Kunstwerk". Dies wird ergänzt durch eine Beschreibung der Kolophone des Evangeliars von Andrea B. Schmidt. Annette Lang-Edwards schildert seine Restaurierung, bevor noch einmal Andrea Schmidt den ursprünglichen Kontext der Entstehung der Handschrift, das Kloster Skevra im 12.–14. Jahrhundert, erschließt. Christian Weise schließlich liefert einen Beitrag über „Spuren der armenischen Gemeinde in Lemberg"

und der Wiener Erzbischof der Armenischen Apostolischen Kirche, Dr. Mesrob K. Krikorian, rundet die Darstellung ab mit einer biographischen Skizze über das Leben und Wirken des Handschriftenforschers P. Nerses Akinian (1883–1963). Im letzten Teil des Buches sind Teile des Evangeliars in ausgezeichneter Qualität reproduziert.

Damit bildet dieser Band eine abgerundete Präsentation dieser Handschrift, die durch ihren eigenen Weg von Kilikien nach Galizien und in die Verschollenheit und Wiederentdeckung das Schicksal des armenischen Volkes widerspiegelt. Es ist hier ein wertvolles Buch entstanden, das der Bewahrung der armenischen Kultur große Dienste leistet.

Dagmar Heller

Weitere zum Thema „Orthodoxie" gehörende Bücher, die in den nächsten Heften der ÖR besprochen werden:

Johannes Oeldemann, Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche. (Hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn), Bonifatius Verlag, Paderborn 2000.

Elisabeth Behr-Sigel & Kallistos Ware, The Ordination of Women in the Orthodox Church, Risk Book Series, WCC Publications, Genf 2000. (Englische Übersetzung von L'ordination des femmes dans l'église orthodoxe, Paris, éditions du Cerf, 1998).

Emmanuel Clapsis, Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements, WCC Publications, Genf 2000.

Friedrich Heyer, 2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes. Märtyrer, Mönche, Kirchenväter, Kreuzfahrer, Patriarchen, Ausgräber und Pilger. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte Bd. 11 (hg. von Martin Tamcke), Lit Verlag, Münster – Hamburg – London 2000.

Risto Saarinen, Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994. Kirche und Konfession. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 293 Seiten.

Evmenios von Lefka, Athanasios Basdekis und Nikolaus Thon (Hg.), Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende. Festschrift für Anastasios Kallis. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1999. 527 Seiten.

Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung, In Verbindung mit Miguel Maria Garijo Guembe (†) herausgegeben und bearbeitet von Thomas Bremer, Johannes Oeldemann und Dagmar Stoltmann, Sophia. Quellen. Paulinus-Verlag, Trier 1999. Gb. 578 Seiten.

Konstantin Patuleanu, Die Begegnung der Rumänisch-Orthodoxen Kirche mit dem Protestantismus, Kovačs-Verlag, Hamburg 2000.

KULTUR – LITURGIE – SPIRITUALITÄT

Ansgar Franz (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. EOS Verlag,

Erzabtei St. Ottilien 1997. 927 Seiten. DM 248,00.

Zehn Beiträge aus diesem riesigen Strauß von vierzig teilweise langen und zumeist gelehrten Aufsätzen dokumentieren eine Studientagung von 1992 des der Erforschung des christlichen Gottesdienstes verpflichteten Vereins „Kultur – Liturgie – Spiritualität e.V.", die restlichen dreißig kamen später hinzu. Anlass war die nachkonziliare Reform im Bereich der Sonntagsmesslesungen mit der verstärkten Einbeziehung des Alten Testaments, dem theologisch nun ein viel größeres und gegenüber der tridentinischen Ordnung wohl begründetes Eigengewicht zukommt. Diese Veranlassung erklärt zugleich, weshalb in diesem prächtigen Band Studien zu den reichen ostkirchlichen Liturgien (sieht man von historischen Passagen in W. Wischmeyers Beitrag und von den S. 574–591 bei H. Brakmann ab), zur liturgischen Tradition der anglikanischen Kirchen sowie des gesamten Protestantismus fehlen.

Umso imponierender ist die exegetische Konzentration auf paradigmatische Texte, vor allem die „Bindung Isaaks" (Gen 22), der allein sechs Arbeiten, darunter einer interessanten psychologischen (A. A. Bucher) und einer feinen kunsthistorischen (Alex Stock) gewidmet sind. Erstaunlicherweise fehlt bei allen das aufregende Buch von Jon D. Levenson, The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity. Yale & London 1993. Andere Beiträge gelten Jona, Kain und Abel – in Exegese, in der Kunst und Literatur. Das Torso vom ehemaligen Mainzer (evang.) Praktologen und Musikologen M. Mezger hätte auch fehlen dürfen, wusste er doch über J. S. Bach ungleich mehr (und über das AT ungleich weniger) als die drei Seiten hier aufzeigen. Auch die Darstellung der Gedanken der Thérèse von Lisieux (Sr. W. Herbstrith) zum Umgang mit dem AT tragen zum Thema des Buches vielleicht nicht viel aus, ähnlich der Aufsatz (U. Süss) über die Lyrik von Nelly Sachs und Hilde Domin. Eigenartig bleibt die Auswahl der AT-Texte für diesen Teil I trotzdem: hätte nicht an geschichtlichen Texten und Prophetenworten die neue Gewichtung des AT für die Liturgie auch sehr plastisch gezeigt werden können?

Im Teil II, der Hermeneutik gewidmet, kommen wichtige Alttestamentler unserer Zeit (Reventlow, D. Michel, E. Zenger) mit vorzüglichen Arbeiten zum Verhältnis der Testamente voll zum Zug; wenn auch nicht alles neu, so ist alles ausgezeichnet neu durchdacht und dargelegt. Auch die sog. „Anti-Thesen" der Bergpredigt (L. Schenke) finden eine kritische und überzeugende Neubearbeitung. „Heilsgeschichte" wird religions-pädagogisch reflektiert (W. Simon) und „Typologie" als kreative Möglichkeit im Umgang mit Texten und Bildern nochmals in die Debatte gebracht (A. Stock). Die Krönung ist J. Brosseders gründliche systematische Gesamtprüfung der Bedeutung des AT für christliche Theologie (vgl. s. Beitrag zu verwandter Thematik ÖR 4/99, 361–374), auf die, als Vortrag in Münster gehalten, eine hochkarätige Diskussion folgte, hier auf 12 Petit-Druckseiten abgedruckt. Freilich hätte man sich auch in diesem wichtigen Teil II eine Aufnahme früherer, besonders englisch-sprachiger Diskussionen zum Thema vorstellen können. Der Gesamttenor ist jedoch hocherfreulich und man kann sich nur wünschen, dass die Kir-

chen auf breitester Front ihre herkömmliche anti-jüdische und vordergründig an „Gesetz und Evangelium" orientierte Einstellung zum AT zu revidieren beginnen.

Teil III zur Liturgie ist – schon wegen der Themenbreite – heterogener. Von großem informativem Wert sind die Beiträge zur Schriftlesung in jüdischer Tradition (J. Maier), zu den Liturgien im Osten und Westen (H. Brakmann) und zum „Dialog der beiden Testamente" im Wortgottesdienst (H. Becker, der auch Hrsg. der Reihe Pietas Liturgica ist). Die einzelnen Spezialarbeiten spiegeln nur teilweise die Grundüberlegungen aus Teil I und II wider, doch teilen nahezu alle die Grundtendenz, auch solche, die an bereits existierenden Texten, Liedern oder Liturgien interpretativ arbeiten (B. Kranemann, Chr. Schäfer, K. Süss, G. Braulik). Feministisch orientierte Hermeneutik (B. Janetzky) reiht sich in das Gesamt ebensogut ein wie Überlegungen zu Gottesdiensten „ohne AT" in Indien (A. Nayak) oder ein Nachdruck von D. Michels Vortrag über „Christen beten den Psalter" aus dem Jahr 1982. Die Predigt sei im gesamten Buch unerwähnt geblieben, klagt R. Zerfass im letzten Beitrag und bietet einen feinen Werkstattbericht über 1 Sam 17,4–50. (Schönheitsfehler: drei Titel von Artikeln im Inhaltsverzeichnis lauten im Haupttext anders, ein Personenname erscheint im Index unnötig doppelt; einige Seitenzahlen im Index sind inkorrekt.)

Dies ist – trotz der evangelischen und jüdischen Gastautoren – ein sehr katholisches Buch, einfach darum, weil es sich direkt auf die Liturgiereform bezieht. Parallele Projekte zum Studium des großen liturgischen Reichtums in den eingangs genannten Kirchen und zur Vernachlässigung bzw. Missdeutung des AT in so manchen Kirchen, die dem ÖRK angehören, wären sehr erwünscht.

Dietrich Ritschl

VIELFALT DES GLAUBENS

Sigurd M. Daecke / Peter R. Sahm (Hg.), Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild? Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000. 237 Seiten. Kt. DM 39,80.

Dieser Sammelband geht auf eine Ringvorlesung an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zurück. Das damit begründete Gespräch mit Natur- und Ingenieurwissenschaftlern macht den Reiz dieses Bandes aus. Allerdings bedingt der Charakter einer Ringvorlesung dann auch, dass manche Beiträge das Thema nur am Rande oder gar nicht berühren (so z. B. der Beitrag von Max Kerner, Vor einer nachchristlichen Welt? Zum Buch „Die Entdeckung des Himmels" von Harry Mulisch, 97–106).

Eröffnet wird der Band durch einen Vertreter der technischen Physik, Peter R. Sahm, mit dem Thema „Brauchen wir im Raumfahrtzeitalter ein neues Jesusbild? Auf dem Weg zu einer entdimensionalisierten Religion" (11–24). S. bejaht diese Frage und plädiert für eine esoterische Religion, in der Kernaussagen der Botschaft Jesu und Buddhas verschmelzen. In ihr könnte auch die Verbindung zwischen den Grenzaussagen der Naturwissenschaften und der Gottfindung durch die persönliche Erleuchtung gelingen.

Sehr viel näher steht der Ingenieurwissenschaftler Klaus Henning dem traditionellen christlichen Glauben. Sein Vortrag „Das Kommen Gottes in Jesus Christus. Konsequenzen für Alltag und Beruf" (25–36) stellt einige originelle Überlegungen zu Technik, Kommen Gottes, Logos und Verantwortung für das Ganze an, enthält aber keine zusammenhängenden Ausführungen zum Gesamtthema.

Wie nicht anders zu erwarten, ist dies bei dem theoretischen Physiker Jürgen Schnakenberg ganz anders. Sein Vortrag „Führt der Weg zu Gott allein über Jesus? Grenzüberschreitungen aus den empirischen Naturwissenschaften" (37–50) ist ein sehr klares und konsistent argumentierendes Plädoyer für eine allgemein zugängliche natürliche Gotteserkenntnis (und darum gegen einen exklusiven Offenbarungsanspruch des christlichen Glaubens).

Der umfangreiche Beitrag des Religionsphilosophen Heino M. Sonnemans „Christus – Krishna – Buddha. Zur pluralistischen Religionstheologie" (51–79) legt eine differenzierte, kritische Würdigung der pluralistischen Religionstheologie vor und möchte diese durch eine inklusive und dennoch christozentrisch orientierte Soteriologie ersetzen.

Der Schriftsteller und Theologe Günther Schiwy fragt „War Jesus Esoteriker? Esoterische Aspekte des Christentums" (80–96), und seine Antwort auf diese Frage ist ein uneingeschränktes Ja, insbesondere auf Grund des paulinischen und johanneischen Christuszeugnisses. Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Behauptung findet nicht statt.

Der Kirchengeschichtler Uwe Rieske-Braun liefert mit seinem Beitrag „‚Das Wesen des Christentums'. Ein Jahrhundert nach der Vorlesung Adolf von Harnacks" (107–129) einen methodisch interessanten Beitrag, der zeigt, wie stark die Wirkung von Harnacks Vorlesung an der Kombination von historischer Forschung und bewusstem Zeitbezug lag.

Der Neutestamentler Gerd Lüdemann begründet unter dem Thema „Fakten und Fantasien in der neuen Jesus-Literatur und im Neuen Testament" (130–152) seine bekannte These, ein von „Fantasien" befreites Neues Testament könne weder die Grundlage für das traditionelle, noch für ein erneuertes Christsein darstellen.

Demgegenüber stellen Gerd Theissen und Annette Merz in ihrem Vortrag „Der umstrittene historische Jesus oder: Wie historisch ist der historische Jesus?" (171–193) den kritischen Konsens heutiger Forschung dar, in dem Jesu Judesein betont, aber auch sein eigentümlicher „Hoheitsanspruch" reflektiert wird.

Zwischen diesen beiden Beiträgen steht der Vortrag des Alttestamentlers Johannes P. Floss, der unter dem Thema „Menschensohn – Reich Gottes – Auferstehung im Buch Daniel" (153–170) den apokalyptischen Hintergrund von drei wichtigen Begriffen der Jesus-Verkündigung darlegt, dabei aber nicht über die historische Analyse hinausgeht.

Mit Günter Röhser kommt noch ein Neutestamentler zu Wort. Unter der Überschrift „Jesus und Paulus – ein unüberwindlicher Gegensatz?" behandelt er Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Verkündigung Jesu und der Theologie des Paulus und setzt sich auf dieser Basis für ein anpassungsfähiges, aber wieder erkennbares Christentum ein.

Ein gewisses Fazit zieht der systematische Theologe und Mitherausgeber Sigurd Martin Daecke. „Jesus Christus und das Christentum als Gegenstände der Wissenschaft" (209–224) heißt sein Thema. Unter dem Stichwort des „größeren Christus" möchte er zwar die Bindung des Christentums an Christus (und damit an Jesus von Nazareth) festhalten, stellt aber zugleich fest, dass Christus „in kosmische, in universale Dimensionen hinein auferstanden" ist und daher alle Begrenzungen des Raums und der Zeit überwunden hat (222). Deshalb vereint er die getrennten Welten der Religionen und zwischen den Wissenschaften, „so wie er Gott und Mensch, Himmel und Erde, Jenseits und Diesseits, Transzendenz und Immanenz vereint hat" (223). „Dieser größere, universale Christus offenbart sich auf vielfältige Weise" und keine Gottes- und Weltanschauung lässt sich als Weg zu ihm ausschließen. Gerade deshalb gilt: „Der Weg zu Gott führt über Jesus Christus" (223).

Es ist eine verwirrende Vielfalt von Entwürfen, die hier geboten wird. Die Ansichten der Naturwissenschaftler möchte man als Theologe nicht (re-)zensieren. Aber die Unklarheit und Widersprüchlichkeit der theologischen Darbietungen ist bedrückend. Erschreckend ist insbesondere, dass die Frage im Untertitel nicht problematisiert wird. Oder könnte es in irgendeiner Form theologisch legitim sein, dass sich eine Gesellschaft ihr passendes Jesusbild sucht? Was nicht ausschließt, dass sie das – wie die Autoren teilweise zeigen – de facto tatsächlich tut!

Walter Klaiber

Herbert Bontz, Unzeitgemäße Gottsuche. Snayder Verlag, Paderborn 1996. 169 Seiten. Kt. DM 19,80.

Eine wohl einmalige wie eigenwillige „tour d'horizont" durch das Glaubens- und Vernunftleben bietet der Ludwigsburger Facharzt für Neurologie und Psychiatrie in seinen buchstäblich „unzeitgemäßen Betrachtungen" an. Der Autor begeht in anspruchsvollen Gedankengängen seinen „Weg zur elementaren Erfahrung des Heiligen" und unternimmt gleichsam eine Gratwanderung einer intensiven Gottsuche, die schonungslos den Naturwissenschaftler wie den Theologen mit Gott als den Urgrund allen Seins wie mit dem Unendlichen und Unumgänglichen im „Tremendum" und „Fascinosum" konfrontiert. In eine theologische Systematik ist dieses Buch wohl schwer einzuordnen, denn der Autor gibt in seiner langjährigen persönlichen „Gottsuche" eine Rechenschaft von seiner Hoffnung, von Wirklichkeit in der Unwirklichkeit, von dem Unbegreifbaren in einer sinnlich begreifbaren Welt. Bisweilen übt Bontz berechtigte Kritik gegenüber der verkopften und verschulten Theologie, doch erhebt er keinen Wissenschaftsanspruch oder gar konfessionsübergreifenden Anspruch. Seine Glaubens- und Erkenntnisimpulse sind eher spirituelle Anstöße für das Leben eines Christen. Es ist eine differenzierte Quintessenz eines intensiven denkerischen Bemühens, das dem Intellektuellen genügend Anregungen gibt auch das zu bedenken, was mit den Sinnen erfahren werden kann und was über den Verstand hinausgeht.

Ganz „unzeitgemäß" sind seine vorgetragenen Gedanken sicher nicht, jedenfalls nicht im Sinne von nicht zeit-

gemäß. Sie sind nicht der Zeit entsprechend, keine Zeitgeistvorstellungen, weil sie die Zeit übergreifen, weil sie losgelöst von aller Zeit sind und für alle Zeiten Geltung haben. Sie sind kein billiges Marketing-Produkt und nicht als Billigware für den schnellen Verbrauch bestimmt. „Gottsuche" ist wert, bedacht zu werden. Damit erhebt der Autor keinen verkündigenden Anspruch, wohl aber einen existentiellen und für alle Zeiten gültigen. Darin liegt diese „Unzeitgemäßheit".

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Zuerst gibt der Autor eine Art Ortsbestimmung in der religiösen Transzendenz, im Verhältnis von Immanenz und Transzendenz. Er bemüht sich dabei um die Klärung der Frage nach dem Eigentlichen unseres Daseins; es geht um die Begreifbarkeit des Endlichen und Unendlichen.

Im zweiten Teil wird der/die Leser/in zu kontemplativen Annäherungen an Grundfragen christlicher Existenz eingeladen. Dabei geht es um das Dasein schlechthin, um die Voraussetzungen und Grundfragen (8–39) und um die Gemeinschaft mit dem Heiligen (40–152). Der Autor wird dabei als Suchender erlebt, der sich dem eindrucksvollen Votum von Elias Canetti anschließt: „Es ist alles schon einmal gedacht worden. Aber es kommt darauf an, es noch einmal zu denken." Bontz kommt es darauf an, die großen Dimensionen des Alls, des Lebenssinnes und -zieles aus dem Glauben heraus noch einmal in unserer Zeit öffentlich zu sagen und zu hinterfragen.

Der dritte Teil greift im Rückblick auf zahlreiche kontemplative Texte einen Erfahrungsschatz des Autors auf, der aufgezeichnete Linien vertieft und für den Suchenden eine Art Kompass und begleitendes Geländer durchs Leben ist. Es ist eine geistig anspruchsvolle Lektüre, die einen Zugang zu den christlichen Quellen auftut und eine Erfahrung mit dem Heiligen erleben lässt. Für alle Menschen, die auf Suche sind und sich durch ihre vordergründige eigene Verstandesanalyse im Glauben verunsichert fühlen, die in ihren Glaubenswegen angefochten sind, ist diese Lektüre empfehlenswert, weil die anregenden Gedanken in einem ökumenischen, christlichen Kontext über die Strudel der „säkularen" Zeit, über Ideologien und Zeitgeistdenken hinausweisen.

J. Georg Schütz

GLAUBE UND POLITIK

Katharina Seifert, Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89. Benno-Verlag, Leipzig 2000. 378 Seiten. Kt. DM 48,–.

Der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung „in den Farben der DDR" ist das Thema dieser Studie der im Erzbistum Freiburg tätigen katholischen Theologin Katharina Seifert. Die von der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Br. als Dissertation angenommene Arbeit wurde als Band 78 der Reihe „Erfurter Theologische Studien" herausgegeben.

Mit diesem Buch liegt eine sachkundige, gründlich recherchierte und mit vielen interessanten Details versehene Darstellung der Ökumenischen Versammlung 1988/89 in Dresden und Magdeburg vor. Die von 19 Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften getra-

gene Versammlung ist in der Art ihrer Vorbereitung und Durchführung bisher einmalig geblieben. Die Autorin spricht deshalb zu Recht von einer „historischen Bedeutung", die diesem ökumenischen Forum zukommt. Das zeigt sich innerkirchlich-ökumenisch, aber ebenso in der gesellschaftspolitischen Relevanz, die im Herbst 1989 zu den bekannten Veränderungen in der DDR führte. Es war in der Tat ein Prozess intensiver Beratungen, der in einer besonderen gesellschaftlichen Situation verlief. Bis zur Verabschiedung der Beschlusstexte Ende April 1989 haben die Kirchen einen erstaunlichen Weg gemeinsamen Lernens zurückgelegt. Vorurteile konnten überwunden und neue Einsichten gewonnen werden. Dies wird auch in der Schilderung der ganz unterschiedlich gelagerten internen Schwierigkeiten in den beteiligten Kirchen deutlich. Die drei Teile der Studie (I. Wurzeln, II. Vorbereitung und Verlauf, III. Wirkungsgeschichte der Ökumenischen Versammlung) umspannen einen weiten zeitlichen Bogen. Von den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, als die Idee eines Konzils der Christenheit zur Friedensfrage von Dietrich Bonhoeffer und Max Josef Metzger nachdrücklich gestellt wurde, über die Versammlungen in Dresden und Magdeburg 1988/89 mit der Erarbeitung und Beschlussfassung von zwölf Texten zu Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung bis in die neunziger Jahre mit der Aufnahme dieser Themen in Parteiprogramme und Landesverfassungen. Hier wird ein Stück bewegter und bewegender Zeitgeschichte lebendig, aber auch die für viele überraschend erfahrene ökumenische Gemeinschaft, die zu mutigen Schritten in der Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung fähig und bereit war. Es ist der Verfasserin zu danken, dass sie die chronologische Darstellung der Entwicklung an einigen Stellen unterbricht, um bibeltheologische und ekklesiologische Fragestellungen aufzunehmen. Das gilt für die Erörterung des unterschiedlichen Konzilsverständnisses in den Kirchen (59–70), vor allem aber für die kritische Untersuchung der Leitworte der „Theologischen Grundlegung": Umkehr, Schalom und Bund (209–230). Die Erarbeitung des biblischen Befundes zu diesen Begriffen zeigt deutlich Defizite und Einseitigkeiten dieses Textes der Ökumenischen Versammlung auf. In diesen Zusammenhang gehört auch das Votum der Theologischen Kommission des Bundes der Evangelischen Kirchen (263–267), das im April 1991 veröffentlicht wurde und nicht in Vergessenheit geraten sollte, wenn von der Aufarbeitung der Ökumenischen Versammlung in der DDR die Rede ist. Zehn Jahre danach stellt sich schon die Frage, wer sich dieser unerledigten Aufgabe annimmt, um den bereichernden ökumenischen Gesprächsprozess neu aufzunehmen. Spätestens beim Lesen dieser Abschnitte wird deutlich, dass der konziliare Prozess von den Kirchen nicht als erledigt abgehakt werden kann. Sie stehen vielmehr vor der zentralen Frage, auf welchen biblischen Grundlagen ihr Dienst und Zeugnis erfolgen sollen. So hilft diese Studie nicht nur, vergangene Entwicklungen zu verstehen, sondern heutigen Herausforderungen vom Evangelium her gerecht zu werden.

Das dem Text vorangestellte Quellen- und Literaturverzeichnis enthält eine Fülle von Hinweisen auf Veröffentlichungen zu Ökumene und konziliarem

Prozess, Kirchen und Gesellschaft – eine hilfreiche Übersicht für alle an diesen Themen Interessierten. Angefügt ist ein Dokumentenverzeichnis mit Texten und Vorgängen zu den Vollversammlungen sowie Archivmaterialien über die versuchte staatliche Einflussnahme. Leider sind die „Grundregelungen der Ökumenischen Versammlung" und die „Geschäftsordnung" nicht aufgenommen worden. Sie werden an verschiedenen Stellen der Studie in Auszügen zitiert. Sie stellen aber eine beachtenswerte ökumenische Arbeitsgrundlage dar, auf die sich die Kirchen verständigt hatten. Für künftige gemeinsame Unternehmungen der Kirchen könnte eine Reihe von Festlegungen durchaus als Modell für eine partnerschaftliche und verbindliche Zusammenarbeit dienen.

Martin Lange

KUNST UND RELIGION

W. E. Müller, J. Heumann (Hg.), Kunst-Positionen. Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1998. 192 Seiten. Kt. DM 49,80.

Die Verhältnisbestimmung von Kunst und Religion, resp. Theologie ist eine unendliche Geschichte. Immer wieder muss eine Fortsetzungsgeschichte erzählt werden. Der von W. E. Müller und J. Heumann herausgegebene Band ist ein Glied in dieser Kette und will für unsere Zeit angesichts des unaufhaltsamen Pluralismus (man sollte nicht verharmlosend von „Pluralität" sprechen) der Kunst und der Theologien das Verhältnis neu definieren, und zwar pluralistisch. Dennoch kann man nicht auf einen gemeinsamen Nenner verzichten, der die Verhältnisbestimmung plausibel macht und die Autoren vor reiner Beliebigkeit schützt. Der gemeinsame Grund von Kunst und Theologie liegt darin, dass beide der „Selbst- und Welterschließung" dienen (9). M. a.W., es ist die Anthropologisierung der Kunst sowie der Theologie, die die Vergleichbarkeit möglich macht und eine Verhältnisbestimmung in unserer vom Pluralismus bestimmten Gesellschaft formiert. Sie ist darum überzeugend, weil sie weder vereinnahmen noch bevormunden will, sondern beiden die Freiheit gewährt, die zur Kreativität notwendig ist. Allerdings sind die Kosten hoch: Die Wahrheitsfrage wird ausgeklammert, aber auch die Suche nach dem Transzendenzbezug darf ausgeklammert werden, auch wenn sie nicht verboten wird. Das würde wiederum dem semiotischen Verständnis von einem „offenen Kunstwerk" (Eco) widersprechen, das auch in diesem Band vertreten wird und das den Betrachter als Co-Autor des Kunstwerkes versteht. Andererseits wird damit auch jeder Politisierung und Funktionalisierung von der Kunst eine Absage erteilt, sondern Theologie und Kunst liefern beide ihren Beitrag zum weiteren Gelingen unserer Kultur und einem humanen Leben in ihr. Mit diesem Grundansatz kann das Buch auf breite Zustimmung rechnen. Insofern ist es ein wichtiger Band, dem ein repräsentativer Stellenwert zukommt (auch wegen der Repräsentativität der Autoren, zu denen A. Stock, I. Mädler, H. Schwebel, J.-P. Wils, R. Volp u. a. gehören), und für alle, die sich diesem wichtigen Thema zuwenden, eine unumgängliche Lektüre.

Zwei Fragen sind an den Band zu stellen. Wird mit diesem Ansatz nicht einem mitteleuropäischen Provinzialismus Vorschub geleistet, denn die Kunst der anderen Kulturen wird nicht wahrgenommen. Allein der Aufsatz von S. Bergmann „Das Fremde wahrnehmen – Die öko- und ethnologische Herausforderung der Bildkunst und Theologie" (96–120), der, angeregt durch die Kunst der Samen, auf die ökologische Dimension der Kunst hinweist und damit eine Brücke zur Theologie schlägt und beide auf ihre ethische Verantwortung hinweist, bildet eine Ausnahme.

Bedenklich halte ich auch die bruchlose Übernahme des kulturanthropologisch geprägten Religionsbegriffs von C. Geertz durch den Theologen W. E. Müller (145). Allerdings entspricht das dem Gesamtansatz des Buches, Religion und Kunst der Kultur ein- und unterzuordnen. Bei Geertz ist die Religion Matrix ihres eigenen Systems. Damit aber wird übersehen, dass die Religionen einen Ursprung haben, den sie sich selbst nicht geben können, und deshalb der Kultur trotz aller Überschneidungen ihr immer zugleich gegenüber stehen. Wird das übersehen, beraubt man beiden, der Kultur sowie der Theologie, die Möglichkeit, den Pluralismus kritisch-kreativ auszuhalten und aufzuarbeiten.

Trotz dieser Anfragen aber ist der Band nicht zuletzt auch aufgrund der breiten Aufarbeitung der relevanten Literatur ein wichtiges Nachschlagewerk zur Sache, das über Jahre seinen Stellenwert behalten wird.

Theo Sundermeier

Berichtigung Heft 1/01, S. 6 unten:

Die amerikanische Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza verwendet in ihrem Buch „Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie" (Gütersloh 1997) den Ausdruck Gott.

Es muss heißen: ... den Ausdruck G*tt.

Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Hahnbergstraße 5, 35043 Marburg / Dr. Hacik Gazer, An der Marienkirche 1, 06108 Halle / Prof. Dr. Christof Gestrich, Theologische Fakultät der Heimboldt-Universität, Bülowstraße 6, 14163 Berlin / Prof. Dr. Hermann Goltz, Kornblumenweg 29, 06118 Halle / Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Hegenichstraße 22, 69124 Heidelberg / Dr. Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi, N.Manou 20A, GR-54643 Thessaloniki / Bischof Dr. Walter Klaiber, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt am Main / Pastor Dr. Martin Lange, Weseler Straße 4, 10318 Berlin / OKR Gerhard Linn, Ravensteiner Promenade 3, 12587 Berlin / Dr. Johannes Oeldemann, RENOVABIS, Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, 85354 Freising / Thomas Prieto Peral, Landeskirchenamt, Meiserstraße 11–13, 80333 München / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, CH-4418 Reigoldswil / Marina Schischowa, Malaya Podjacheskaja 3-28, RUS-190068 St. Petersburg / Dr. Britta Schmitt, Zentrum Ökumene, Praunheimer Landstraße 206, 60488 Frankfurt am Main / Dr. Dr. J. Georg Schütz, c/o Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Dr. Dr. Konstantin Scouteris, History of Doctrine and Symbolics Section, The Faculty of Theology University of Athens, Panepistimioupolis, Ano Ilisia, GR 157 82 Athen / Prof. Dr. Theo Sundermeier, Tulpenstraße 30, 74915 Waibstadt / Dr. Mary Tanner, Highclere, Camp End Road, Weybridge, Surrey KT13 0NW, Great Britain.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Peter Neuner / München) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Arnhem; Hermann Goltz / Halle; Margot Käßmann / Hannover; Walter Klaiber / Frankfurt a.M.; Rolf Koppe / Hannover; Grigorios Larentzakis / Graz; Christine Lienemann-Perrin / Basel; Johanna Linz / Hannover; Claus-Peter März / Erfurt; Peter Neuner / München; Konrad Raiser / Genf; Dorothea Sattler / Vendersheim; Jan Štefan / Prag.

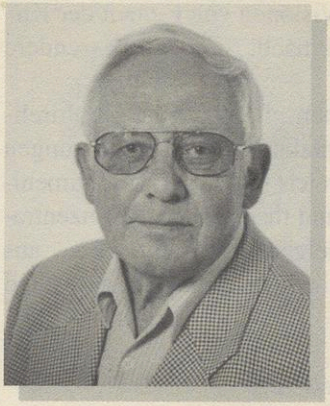
Schriftleitung: Bärbel Wartenberg-Potter / Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns / Heidelberg; Dagmar Heller / Heidelberg; Gerhard Hoffmann / Frankfurt am Main; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahm.

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: 1.1.2001)



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser!

In den letzten Jahrgängen waren die einzelnen Hefte der Ökumenischen Rundschau jeweils bestimmten Schwerpunktthemen gewidmet. Von Zeit zu Zeit sollen jedoch auch lose Sammelhefte erscheinen, damit diese Zeitschrift auch ein einladendes Forum für redaktionell ungeplante Diskussionsbeiträge sein kann.

Das vorliegende Heft enthält eine solche Sammlung von teils unverlangt eingesandten Beiträgen und teils solchen, die in früheren Heften nicht berücksichtigt werden konnten, die aber wegen ihres Inhalts nicht verloren gehen sollten.

Gleichwohl entbehrt auch dieses Heft nicht einer gewissen objektiven Systematik, weil es inmitten einer kritischen Situation der ökumenischen Bewegung das Verständnis von „Ökumene" und „ökumenisch" aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet, die heute neu oder wieder wichtig werden.

Philip Potter, der frühere Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, hat z. B. wiederholt darauf hingewiesen, dass Nathan Söderbloms Losung *„doctrine divides – service unites"* heute so nicht mehr stimmt, weil sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gerade die Polarisierung in ethischen Grundfragen als eminent kirchen- und gesellschaftstrennend erwiesen hat, – oft quer durch historische Konfessionsgrenzen hindurch. *Hans-Richard Reuters* Vergleich zweier aktueller kirchlicher Entwürfe zur Ethik eines gerechten Friedens eröffnet deshalb einen realistischeren Blick auf die ökumenischen Beziehungen der beiden beteiligten Kirchen als es der eine oder andere Konsens oder Dissens in einzelnen Lehrfragen tun könnte. Es ist zudem ein sehr erwünschter und nützlicher Beitrag für die Studienarbeit im Rahmen der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt, die der Zentralausschuss des ÖRK am 4. Februar 2001 in Berlin eröffnet hat.

Larry Rasmussens Wiederentdeckung einer soteriologisch begründeten Schöpfungsethik im antiplatonischen Sakramentalismus der lutherischen Tradition befreit zu ökumenischer *humilitas* (was etwas mit *humus* zu tun hat!), indem sie anthropozentrische theologische Engführungen aufsprengt

und jenseits der traditionellen ökumenischen Visionen von Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit den Blick frei macht für die umfassendere Vision auf die Einheit der *Schöpfung* Gottes.

Im zeitgenössischen Spannungsfeld zwischen pluralistischen multireligiösen Beliebigkeiten einerseits und fundamentalistischen Versteinerungen andererseits können Beiträge besonders hilfreich sein, die das ökumenische Gespräch zu kritischer Unterscheidung und theologischer Konzentration auf das Wesentliche zurückrufen (vergleichbar dem *satis est...* aus Confessio Augustana VII): das gilt für die Artikel von *Jutta Koslowski* und von *Lukas Vischer.*

Zum redaktionellen Teil *Dokumente und Berichte:*

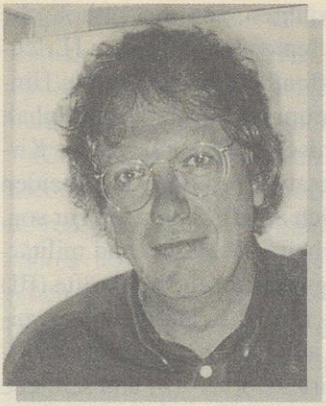
Der ekklesiologische Alleinvertretungsanspruch wohnt nicht nur in Rom: Dass wir auch in der innerprotestantischen Ökumene Nachholbedarf für geschwisterliche humilitas haben, zeigt der Beitrag von *Karl Heinz Voigt.*

Paolo Riccas Beitrag macht Mut, weil er zeigt, wie eine kleine Minderheitskirche unverkrampft ihre Salz- und Sauerteigfunktion in Kultur und Gesellschaft erfüllen kann.

Der Forschungsbericht von *Niels Logemann* unterstreicht, dass die Trennungs- und Konfliktlinien in konfessionsverschiedenen Ehen längst nicht mehr unbedingt mit den historischen Konfessionsgrenzen deckungsgleich sind – und weckt den Verdacht, dass die Amtskirchen auf diesem Gebiet möglicherweise oft an Frontabschnitten kämpfen, wo längst nicht mehr geschossen wird...

Die christliche *Ökumene* ist älter als die kapitalistische *Globalisierung.* Will sich die erstere – menschenfreundliche – Internationale nicht von der letzteren – mammon-beherrschten – überholen lassen, so müssen neue zeitgemäße Strukturen ökumenischen Lernens entwickelt werden. Von solchen Versuchen und von der Neustrukturierung der ökumenischen Bildungsarbeit innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen durch die Einsetzung einer neuen Kommission für *Erziehung und ökumenische Bildung (Education and Ecumenical Formation – EEF)* berichtet *Peter Schreiner,* und wir hoffen, dass die neue ÖRK-Kommission Auswege aus dem „Labyrinth" findet, in dem sie symbolisch ihre ersten Schritte geübt hat!

Mit freundlichen Grüßen im Namen des Redaktionsteams
Gerhard Hoffmann



„Schritte auf dem Weg des Friedens“ und „Gerechter Friede“

Kirchliche Friedensethik im Vergleich[1]

VON HANS-RICHARD REUTER *

Die letzte friedensethische Äußerung der EKD ist vor sieben Jahren erschienen.[2] Vor dem Hintergrund der seitdem eingetretenen außen- und sicherheitspolitischen Entwicklungen wird im deutschen Protestantismus verstärkt die Forderung nach einer neuen Friedensdenkschrift erhoben.[3] Synode und Rat der EKD haben ihre Kammer für öffentliche Verantwortung gebeten zu klären,

„a) welche Präzisierungen und gegebenenfalls Veränderungen bei den bisherigen Aussagen zu ‚humanitären Interventionen‘ vorzunehmen und welche völkerrechtlichen Folgerungen aus den Erfahrungen insbesondere des Kosovokrieges zu ziehen sind,

b) was, konzeptionell betrachtet, zivile Friedensdienste zur Vermeidung militärischer Konfliktaustragung und nach dem Ende militärischer Konfliktaustragung beitragen und wie, in praktischer Hinsicht, die Entwicklung und der Ausbau ziviler Friedensdienste durch die evangelische Kirche wirkungsvoller als bisher gefördert werden können,

c) wie im Lichte der Texte von 1993/94 und der heutigen politischen Situation die Aufgabenstellung der Bundeswehr und die allgemeine Wehrpflicht zu bewerten sind,

d) wie im Licht der Texte von 1993/94 und der heutigen politischen Situation die von der NATO übernommene Rolle und die ihr zugeordnete Strategie zu beurteilen sind“.

---

* Prof. Dr. Hans-Richard Reuter ist Direktor des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Dieses Anliegen hat einen neuen Schub erfahren, seit die katholische Deutsche Bischofskonferenz im vergangenen September ein neues Hirtenwort unter dem Titel „Gerechter Friede" veröffentlicht hat.[4] Vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion erscheint darum ein Vergleich von Inhalt und Leistungsfähigkeit der beiden friedensethischen Dokumente der Kirchen angezeigt. Nach Bemerkungen zur Gesamtkonzeption der beiden kirchlichen Dokumente (I) konzentriere ich mich auf die Aussagen zur sog. „humanitären Intervention" (II), zu den sicherheitspolitischen und militärstrategischen Rahmenbedingungen des Auftrags deutscher Streitkräfte (III) und zur Bewertung von allgemeiner Wehrpflicht und Kriegsdienstverweigerung (IV). In jedem dieser Teile resümiere ich zunächst die Kernaussagen der „Orientierungspunkte" (a) und des „Hirtenwortes" (b) und schließe daran eine Problemanzeige (c) an.

1. Zur Gesamtkonzeption

a) Die „Orientierungspunkte"

Die „Orientierungspunkte" hatten nicht die Absicht, eine umfassende Friedensdenkschrift einschließlich theologischer Begründung vorzulegen. Sie hatten eine pragmatischere, situationsbezogene Funktion, genauer gesagt eine zweifache: *Erstens* ging es um die Frage, wie nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes und angesichts der neuen Konflikte in Südosteuropa und in Afrika eine internationale Friedensordnung errichtet und durchgesetzt werden kann. *Zweitens* sollte der Text friedensethische Kontroversen der Vergangenheit überwinden. Letztere resultierten aus den gegensätzlichen Grundsatzpositionen zu nuklearer Abschreckung und militärischer Gewalt, wie sie im Kirchenbund der DDR einerseits und in der Mehrheits-EKD-West andererseits vertreten worden waren. Vor diesem Hintergrund ging es seinerzeit um einen neuen Konsens in der Friedensethik und damit auch um einen Beitrag der Kirche zur inneren Vereinigung Deutschlands. Der Text enthält eine Ortsbestimmung und Situationsanalyse in Kap. I und II; ein Resümee „Friedensethischer Orientierungspunkte" in Kap. III und einige friedenspolitische Richtungsangaben in Kap. IV. Dabei lässt sich das EKD-Dokument von einem Friedensbegriff leiten, der stark auf den Sicherheitsbegriff fokussiert ist: „Sicherheit kann nicht allein militärisch definiert werden. Sie beruht auf einer Vielzahl von Faktoren und muss in erster Linie politisch bestimmt werden. Das ist gemeint, wenn von der Notwendigkeit eines erweiterten Friedensbegriffs

gesprochen wird" (S. 14). Das Problem der globalen Verteilungsgerechtigkeit, der Einhaltung der Menschenrechte, der Stärkung rechtsstaatlicher Strukturen und des Schutzes der natürlichen Lebensgrundlagen wird als Voraussetzung für Sicherheit angesprochen.

Kap. III ist deutlich von der Bemühung geprägt, die innerkirchlichen friedensethischen Kontroversen der achtziger Jahre einem Konsens zuzuführen. Eine Hauptintention besteht darin, den Antagonismus des *pro* und *contra* militärischer Gewalt im Rahmen einer verantwortungspazifistischen Position zu überwinden. Dazu werden die von den Kirchen in der DDR auf der Ökumenischen Versammlung von 1988 vertretenen Postulate der „vorrangigen Option für die Gewaltfreiheit" und der Konzeptualisierung einer Lehre vom gerechten Frieden anstelle der Lehre vom gerechten Krieg aufgegriffen und auf die programmatische Formel der Friedensdenkschrift von 1981 bezogen, in der es hieß: „In der Zielrichtung christlicher Ethik liegt nur der Frieden, nicht der Krieg" (S. 14).[5] Generell wird militärische Gewalt im Rahmen von Barmen V an die Notwehr- und Nothilfefunktion gebunden (darauf komme ich zurück). Dabei erfolgen notwendige Klärungen etwa zum Begriff der *ultima ratio* und Abgrenzungen gegen den traditionellen Topos vom gerechten Krieg.

b) Das „Hirtenwort"

Das Wort der deutschen katholischen Bischöfe beansprucht, einen – gegenüber der letzten Äußerung dieser Art von 1983[6] neuen – Gesamtentwurf der kirchlichen Friedenslehre vorzulegen. Das unterscheidet das hinsichtlich der Begründungsfragen wie der praktischen Konsequenzen außerordentlich in die Breite gehende Papier von vornherein von dem knappen Text der EKD. Aber auch die Unterschiede des neuen, um ein viertel längeren katholischen Hirtenwortes gegenüber dem Vorgängerdokument vom Anfang der achtziger Jahre sind nicht zu übersehen. Ausweislich seines Titels stellt der Text den Gedanken des „Gerechten Friedens" aus der deutschen Ökumenischen Versammlung von 1989 als Leitprinzip ins Zentrum. Deren Schlussdokument wird mit den Worten zitiert, eine solche Lehre vom gerechten Frieden müsse einerseits „theologisch begründet" und andererseits „dialogoffen auf allgemein menschliche Werte bezogen" sein (Nr. 1). Das Hirtenwort unternimmt von daher den ambitionierten Versuch, die Idee des gerechten Friedens in seiner biblisch-theologischen Begründung, in seiner sozialethischen Struktur und Ausdifferenzierung ebenso

wie in seiner ekklesiologischen Dimension zu entfalten. Dem entsprechen die drei Hauptteile, die von der biblischen Botschaft (I), von Elementen innerstaatlicher und internationaler Friedensfähigkeit (II) und von den Aufgaben der Kirche handeln (III). Teil III, der auch die Funktion hat, die zahlreichen Aktivitäten des Verbandskatholizismus aufzulisten, klammere ich im Folgenden aus.

Das Spezifikum des *I. Teils* besteht darin, dass er die biblische Friedenstheologie am Leitfaden der Thematisierung von Gewalt (*violence*) in den biblischen Schriften entwickelt. Mir ist hier nur der Hinweis möglich: Es handelt sich um den bemerkenswerten Vorgang der lehramtlichen Rezeption einer von der Kulturtheorie René Girards inspirierten Exegese, wie sie namentlich von R. Schwager und N. Lohfink vertreten wird.[7] Sie betrachtet als eine wesentliche Kulturleistung der biblischen Tradition die Aufdeckung des Sündenbockmechanismus, der in der zwischenmenschlichen Rivalität fundiert ist und als offene oder latente Gründungsgewalt das Fundament menschlicher Gemeinschaftsformen bildet. Die jüdisch-christliche Überlieferung ist deshalb gewalthaltig, weil sie dieser Gründungsgewalt ins Auge sieht, die durch das Prophetentum „denunziert" und im gewaltsamen Geschick Jesu mit letzter Radikalität offengelegt, aber zugleich ein für allemal überwunden wird. Der Text erreicht auf diese Weise den Gedanken des von Christus begründeten neuen Volkes Gottes als einer Gemeinschaft „gegenseitigen Vertrauens", in der sich das „Ethos der Gewaltlosigkeit" (Nr. 47) wirklich leben lässt. Anstelle des *tremendum et fascinosum* der Gewalt wird somit die Kirche zum „faszinierenden" Ort des wahren, des messianischen Friedens (Nr. 47), der in Freiheit angenommen wird (Nr. 51). Demgegenüber handelt es sich bei der Rechtsinstitution – biblisch gesprochen – um eine im Noahbund begründete Erhaltungsordnung, die die Gewalt immer nur notdürftig durch Gegengewalt aufhalten kann. Deshalb bleibt die ursprünglich gewaltverhütende Rechtsinstitution selbst Teil des Kreislaufs der Gewalt und ist von sich aus nicht dagegen geschützt, auf das ursprünglichste Rechtsinstitut, das Vergeltungsprinzip, die Rache zurückzufallen (Nr. 15, Nr. 44). Man sagt nicht zuviel, wenn man Teil I als eindrucksvolles Plädoyer dafür liest, das Ethos der Gewaltfreiheit als – reformatorisch gesprochen – *nota ecclesiae* zu verstehen. Darüber hinaus wird auf diese Weise der Vorrang einer Politik der Gewaltprävention begründet.

Teil II entfaltet demgegenüber den gerechten Frieden als normative sozialethische Leitperspektive, als ein „Leitbild", das zusammenfasst, „worin

sich die biblische Botschaft vom Reich Gottes und die politische Vernunft treffen" (Nr. 57). Schnittpunkt ist hier der Gedanke der gleichen Menschenwürde (Nr. 58). Gerechter Friede, an dessen Stelle auch der Begriff des „internationalen Gemeinwohls" treten kann, wäre demnach „die Gesamtheit jener gesellschaftlichen Bedingungen, die einer Person ein menschenwürdiges Leben ermöglichen" und „auch das Wohl künftiger Generationen" berücksichtigen (Nr. 62). Als Leitprinzipien zu seiner Verwirklichung gelten Gerechtigkeit und Solidarität. Dabei wird Gerechtigkeit in internationalem Maßstab als distributive und als legale Gerechtigkeit gefasst (Nr. 63ff). Solidarität wird als eine sowohl sittliche wie rechtliche Verpflichtung verstanden, die „vornehmlich den leidenden Menschen" gilt. Ähnlich wie im gemeinsamen Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen[8] folgen sodann Ausführungen über „Menschenrechte und nachhaltige Entwicklung" als mittlere Prinzipien eines internationalen gemeinwohlorientierten Grundkonsenses (Nr. 70ff).

c) Problemanzeige

1. Das Bischofswort operiert auch im sozialethischen Teil mit einem Friedensbegriff, der alles andere als sicherheitszentriert ist. Dieser Ansatz wird durch Abschnitt II. 5. „Konfliktnachsorge als Konfliktvorbeugung" unterstrichen. Der Text wendet sich hier den Fragen des *post conflict peace-building* zu – einschließlich der aktuellen und bedrängenden Problematik der Vergangenheitsaufarbeitung in postdiktatorischen und in Nachkriegsgesellschaften, also den brisanten Fragen nach der politischen Dimension von Schuld, Vergebung und Versöhnung. Hier ist ein für die kirchenamtliche Friedensethik beider Konfessionen neues, wichtiges Thema aufgegriffen worden.

2. Das Hirtenwort entfaltet eine bemerkenswerte biblisch-theologische Grundlegung, die die herkömmliche naturrechtliche Soziallehre unterläuft. Daran werden sich sicherlich auch im innerkatholischen Kontext Fragen anschließen wie die folgenden[9]: Läuft die biblische Grundlegung nicht letztlich auf eine Konzeption der Kirche als Kontrastgesellschaft hinaus, die sich mit dem Gedanken des Friedens als internationaler Rechtsordnung – und damit: einem „gewaltbewehrten System der Friedenswahrung" (Nr. 52) – nicht zureichend vermitteln lässt? Wie verhalten sich der gerechte Frieden als „gesellschaftliches Leitbild" (Nr. 57) und als „Leitbild der Kirche" (III.1)? Ist die Grundlegung in Teil I mit dem in unserem

Zusammenhang besonders interessierenden Teil II überhaupt kompatibel, insbesondere, was das Verhältnis von Recht und Gewalt und die Fundierung des Rechtsbegriffs angeht? Eine nähere Untersuchung dieser Fragen würde (wie meist in solchen Konsenstexten) einerseits Spannungen entdecken (vgl. Nr. 164) und andererseits sorgfältige redaktionelle Versuche, sie auszugleichen (vgl. Nr. 55f).

2. Zur „humanitären Intervention"[10]

a) Die „Orientierungspunkte"

Explizite Aussagen des EKD-Textes zum Thema finden sich im Abschnitt IV. 1. Darin werden im Abschnitt a) „Schritte zur Stärkung einer internationalen Friedensordnung gefordert, wie sie in der Charta der Vereinten Nationen intendiert und angelegt ist" (S. 25). Im Ende des Ost-West-Konflikts wird die Chance gesehen, das Rechtsdurchsetzungssystem der Vereinten Nationen zur Geltung zu bringen – im Grenzfall auch durch eine „humanitäre Intervention" (bes. S. 27ff). Ihr wendet sich direkt Abschnitt IV. 1. b) zu. Die Begründung für solche bewaffneten Interventionen wird darin gesehen, dass im Konflikt zwischen staatlicher Souveränität und „universaler Humanität" die Völkergemeinschaft die Pflicht hat, „zur Geltung und Durchsetzung der Menschenrechte beizutragen und darum den Opfern von Unterdrückung und Gewalt Schutz und Hilfe zuteil werden zu lassen" – und zwar um der „Stärkung der internationalen Friedensordnung" willen; die Gefahr, dass dieser Gedanke „zum Einfallstor zahlreicher nicht-humanitärer Beweggründe für Interventionen werden" kann, ist bewusst (S. 28). Notwendige Anfragen konzentrieren sich aus meiner Sicht auf zwei Punkte: Zum einen auf die Frage der *„Nothilfe"* und zum anderen auf das Problem der *Autorisierung* bzw. Mandatierung einer militärischen Intervention.

1. Die Ausführungen zum Stichwort *Nothilfe* haben ihren Ort zunächst (und dem Wortlaut nach ausschließlich) im Rahmen der allgemeinen „Grundlinien einer evangelischen Friedensethik" unter III.2.f. Es heißt dort: Der Einsatz militärischer Gewalt „ist nicht hinreichend, um Konflikte zu lösen und Frieden zu schaffen, aber er kann als Nothilfe die Ausübung rechtswidriger Gewalt eindämmen und den Weg zu friedlichen Lösungen offen halten oder ebnen". Es heißt weiter: „Die Benutzung militärischer Macht ist umso weniger zu vertreten, je weiter sie sich von Notwehr und Nothilfe entfernt und je mehr sie ausgeweitet wird, d. h. nicht nur Waffen,

sondern auch Menschen, nicht nur militärische Einrichtungen, sondern unterschiedslos alles zu zerstören beginnt." Und: „Umgekehrt ist die Benutzung militärischer Macht umso eher zu vertreten, je enger sie im Sinne von Notwehr oder Nothilfe auf den Schutz bedrohter Menschen, ihres Lebens, ihrer Freiheit und der demokratisch-rechtsstaatlichen Strukturen ihres Gemeinwesens bezogen bleibt und je gezielter und begrenzter sie nur die militärischen Angriffsmittel zerstört" (S. 16f). Ich widerspreche nicht den bereits hierin enthaltenen restriktiven Bedingungen, obwohl hinzuzufügen ist, dass das Modell der gleitenden Skala, das diesen Formulierungen zugrunde liegt, natürlich noch keine trennscharfen Kriterien enthält. Schwierigkeiten bereitet jedoch, dass die genaue moralische Qualität von Nothilfe und Notwehr unklar bleibt. Ich nenne die hier m. E. erforderlichen Unterscheidungen:

Auf der *individualethischen* Ebene unterscheiden sich Nothilfe und Notwehr wie folgt: Notwehr ist ein moralisches Recht, keine Pflicht. Demgegenüber ist Nothilfe zwar eine moralische Pflicht, aber keine unbegrenzte; vielmehr ist sie durch das begrenzt, was von mir billigerweise in Ansehung meines eigenen Lebensrechts verlangt werden kann.

Auf der *rechtsethischen* Ebene kommt jedoch eine weitere Begrenzung der *prima-facie*-Pflicht zur Nothilfe hinzu. Sie lässt sich wie folgt erläutern: Positiv-rechtlich ist der Tatbestand der Nothilfe in einzelstaatlichen Rechtsordnungen anerkannt. Will man ihn nicht nur in den innerstaatlichen, sondern auch in den internationalen Rechtsbeziehungen gelten lassen, so verändert der andere Kontext auch die Bedeutung des Nothilfetatbestands: Beim modernen staatlichen Recht handelt es sich um eine Ordnung mit gefestigtem Gewaltmonopol und einer Judikatur, die in der Lage sind, exzessiv-missbräuchliche Inanspruchnahmen des Nothilferechts zu unterbinden. Ein internationales Gewaltmonopol jedoch existiert nicht, sondern nur ein Entscheidungsmonopol des UN-Sicherheitsrats über Erzwingungsmaßnahmen nach Kap. VII ChVN. Die in der UN-Charta qua Sonderabkommen vorgesehenen Ansätze zur Internationalisierung des Verfügungsrechts über militärische Gewalt stehen vorerst auf dem Papier. Es ist deshalb für die rechtsethische Legitimität von Nothilfe nicht irrelevant, ob sie im Kontext einer gefestigten oder einer „embryonalen" Rechtsordnung erfolgt. Dies muss dazu nötigen, militärische Nothilfemaßnahmen im internationalen Kontext unter anderem skrupulös daraufhin zu prüfen, ob sie im Effekt das Kriegsächtungsprogramm der UN-Charta und damit den Aufbau einer internationalen Rechtsordnung eher stärken oder schwächen.

Es fällt auf, dass der Gedanke der Nothilfe im operativen Teil IV.1 der „Orientierungspunkte", in dem es um die politischen, institutionellen und völkerrechtlichen Rahmenbedingungen einer Friedensordnung geht, nicht mehr explizit aufgenommen wird. Hier hat das Nothilfekriterium kein eigenes Gewicht, als Rechtfertigungskriterien einer Militärintervention aus humanitären Gründen werden vielmehr genannt,

– dass „die Entscheidung über ein solches Eingreifen, die nicht der Souveränität einzelner Staaten überlassen bleiben darf, im Rahmen und nach den Regeln der Vereinten Nationen getroffen wird",

– dass „die Politik im Rahmen des Schutzes oder der Wiederherstellung einer rechtlich verfassten Friedensordnung über klar angebbare Ziele einer Intervention verfügt",

– dass „die an den Zielen gemessenen Erfolgsaussichten nüchtern veranschlagt werden",

– dass „von Anfang an bedacht wird, wie eine solche Intervention beendet werden kann" (S. 28).

Auch diese Kriterien sind in meinen Augen unstrittig; es sind die klassischen ethischen Kriterien der Begrenzung rechtserhaltender Gewalt, die in der *bellum-iustum*-Lehre tradiert worden sind, ohne an eine Rahmentheorie des gerechten Krieges (im Sinn des *liberum ius ad bellum* souveräner Staaten) gebunden zu sein. Erstaunlich ist allerdings, dass der Verweis auf die restriktiven Kriterien des *ius in bello* fehlt.[11] Dennoch: Wären diese Kriterien im Fall Kosovo konsequent angewandt worden, so hätten sie, zurückhaltend gesagt, zu einer erheblich größeren Skepsis gegenüber dem Vorgehen der NATO führen müssen, als dies in kirchlichen Stellungnahmen weithin der Fall war. Nicht vollständig klar aber ist schon in dieser Liste, was das Kriterium „im Rahmen und nach den Regeln der UN" genau bedeutet.

2. Damit bin ich beim zweiten neuralgischen Punkt angekommen: *der Frage der Autorisierung.* Sie ist für die „Orientierungspunkte" verbunden mit „Fragen der Leistungsfähigkeit und Belastbarkeit der Vereinten Nationen", die in IV.1.c (S. 29) angesprochen werden. Die diesbezügliche Passage verbindet sich mit spürbarer Skepsis, ob die damals in Boutros-Ghalis anspruchsvoller „Agenda für den Frieden" konzipierten „Friedenseinsätze im Auftrag der Vereinten Nationen" nicht eine organisatorische Überforderung darstellen. Unterstellt wird aber unüberhörbar auch ein gewisser Legitimitätsdefekt der UN, deren Organisation aus Gründen ihrer

Verfassung und Verfahren nicht „in allen Fällen eine Orientierung an den Grundsätzen und Regelungen der Charta" gewährleiste (S. 29).

Mit Rücksicht auf den Zustand der UN und mögliche Blockaden des Sicherheitsrats heißt es: „Bei der Weiterentwicklung der gegenwärtigen Strukturen der internationalen Friedensordnung wird zu prüfen sein, auf welche Weise sowohl in der jetzigen Phase des Übergangs – hier aus Gründen der Effizienz – als auch in einer späteren umfassenden Regelung – hier aus Gründen der notwendigen Teilung von Macht – neben die Vereinten Nationen, wie in der Charta vorgesehen, regionale Systeme kollektiver Sicherheit treten können" (S. 29). Diese Formulierung ist deshalb merkwürdig, weil in der UN-Charta Zwangsmaßnahmen regionaler Organisationen nicht „neben", sondern ausdrücklich „unter seiner Autorität" vorgesehen sind (Art. 53 Abs.1 ChVN). Diese Ungenauigkeit verwischt auch die friedensethisch relevante, in Friedensforschung und internationaler Politik klar definierte Unterscheidung zwischen einem regionalen System kollektiver Sicherheit und der NATO als Militärallianz.

Wenn im Folgenden der Abschluss von Sonderabkommen nach Art. 43ff ChVN über *stand-by*-Truppen zur Verfügung des Sicherheitsrats gefordert wird (S. 29f), so hat dieses Postulat ambivalenten Charakter: Es plädiert zwar dafür, langfristig friedenserzwingende UN-Einsätze als internationale Polizeiaktionen zu ermöglichen; im Zusammenhang des Voranstehenden könnte allerdings die Botschaft auch lauten, dass, solange der vollständige Friedenssicherungsmechanismus von Kap. VII ChVN noch nicht implementiert ist, auch dessen Autorisierungsregeln nicht strikt beachtungswürdig sind. Jedenfalls wird diese Forderung nicht ausdrücklich so gewendet, dass „erste konsequente Schritte" der „Völkergemeinschaft in der UNO" „auf dem Weg zur internationalen Monopolisierung der Gewalt" zur *Voraussetzung* für die Legitimität von humanitären Interventionen gemacht werden – darin unterscheiden sich die „Orientierungspunkte" von der Erklärung der EKD-Synode vom Nov. 1993 (vgl. S. 47).

b) Das „Hirtenwort"

kommt auf die „Problematik bewaffneter Interventionen" (so die weniger euphemistische Bezeichnung) am Schluss des Kap. II.7 („Bedeutung und Grenzen militärischer Mittel") zu sprechen. Auch hier geht es um die allenfalls als *ultima ratio* in Betracht kommende Anwendung von Gegengewalt. Die Frage nach ihrer Rechtfertigungsfähigkeit stellt sich, weil das

„Ziel, Gewaltanwendung aus der internationalen Politik zu verbannen ... auch in Zukunft mit der Pflicht kollidieren (kann), Menschen vor fremder Willkür und Gewalt wirksam zu schützen" – und zwar sowohl in „zwischenstaatlichen Konflikten wie auch bei systematischer Gewaltanwendung gegen verfolgte Minderheiten innerhalb bestehender Staaten oder in Fällen terroristischer Geiselnahme und Erpressung" (Nr. 150). Den (etwas versteckten) Anknüpfungspunkt in der sozialethischen Grundlegung bildet das Solidaritätsprinzip (vgl. auch Nr. 155), das von der katholischen Soziallehre herkömmlich sowohl als Rechts- wie als Tugendprinzip verstanden wird. Solidarität umfasst eine rechtliche wie eine sittliche Verpflichtung: daraus erklären sich andere Aussagen, die davon ausgehen, dass „wahre Solidarität" (Nr. 44) erst dort „beginnt, wo die Gewalt der Waffen und die Macht des Rechts enden und das eigene Interesse ... freiwillig zugunsten anderer zurückgestellt wird" (Nr. 65).

Auch die aus Gründen der Notwehr und Nothilfe ausgeübte Gewalt gilt als Übel, das sorgfältiger Abwägung bedarf (Nr. 67). Die entscheidende Nr. 155 kommt darum (nach Hinweisen auf die Eskalationsgefahr jeder Gewaltanwendung) zunächst auf die Notwehr zu sprechen. Dies geschieht mit dem bemerkenswerten Satz, es sei „angesichts der überragenden Bedeutung, die der Wert des Lebens in der Lehrverkündigung der Kirche ... einnimmt, fraglich, ob es jenseits unmittelbarer Notwehr zur Verteidigung von Leib und Leben Ziele gibt, die den Einsatz militärischer Gewalt rechtfertigen können" (Nr. 151). Nr. 152 führt dann das völkerrechtliche Nothilfe-Prinzip ein. Dies geschieht im Sinn der gängigen Auslegung der UN-Charta als Implikat des zwischenstaatlichen kollektiven Selbstverteidigungsrechts von Art. 51 und nicht, um im Analogieschluss ein humanitäres Interventionsrecht rechtlich zu rechtfertigen. Fälle der gewaltsamen Intervention zugunsten der „schutzlosen Opfer schwerwiegender und systematischer Verletzung der Menschenrechte" seien von der Ermächtigung durch das zwischenstaatliche Nothilfe-Recht „zu unterscheiden" und an „strenge ethische Kriterien zu binden".

Hierbei handelt es sich wie in den „Orientierungspunkten" um die hauptsächlich im Rahmen der klassischen Kriegsethik entwickelten (aber nicht an diese gebundenen) Kriterien der zuständigen Autorität (Nr. 154), der Proportionalität (Nr. 155), der zielführenden Erfolgswahrscheinlichkeit (Nr. 156), der Beachtung des *ius in bello* (Nr. 157), der politischen Perspektive für eine Nachkriegsordnung (Nr. 159), ferner um weitergehende Gesichtspunkte wie flankierende Flüchtlingshilfe (Nr. 158) und notwen-

dige Konfliktnachsorge (Nr. 160). Da das gewaltärmere Mittel des Embargos gerade die Zivilbevölkerung trifft, wird eine Beschränkung von Embargomaßnahmen auf Luxusgüter vorgeschlagen. Selbstverständlich begründen all diese kriterienbezogenen Überlegungen keine Differenzen, auch nichts grundsätzlich Neues gegenüber dem, was in den Orientierungspunkten angelegt ist.

Ein genauerer Blick lohnt sich jedoch in die Ausführungen zur Frage der *legitimen Autorisierung* einer Intervention (Nr. 154). Hier wird das Bischofswort schwach. Nr. 152 enthält irreführende Formulierungen. Fälschlicherweise wird in dieser Ziffer (der Sache nach) das Selbstverteidigungsrecht des Art. 51 ChVN als „einzige Ausnahme" vom völkerrechtlich gebotenen Gewaltverzicht bezeichnet. Dadurch rückt die im Friedenssicherungssystem der UN-Charta obenan rangierende Sanktionsbefugnis des Sicherheitsrats in den Hintergrund. Diese systematische Umgewichtung ist umso fataler, als im letzten Satz von Nr. 152 insinuiert wird, im „Kosovo 1999" habe es sich um eine „UN-Aktion" gehandelt. Diese problematischen bis falschen Aufstellungen werden zum Teil konterkariert von Nr. 154, in der „jegliches militärische Handeln ... an das geltende Friedenssicherungsrecht" gebunden wird. Dass der NATO-Einsatz im Kosovo durch die „dort festgelegten Verfahren" gedeckt war, wird ausdrücklich – wenn auch in zurückhaltenden Worten – bezweifelt. Daran schließen sich drei grundsätzliche Forderungen an:

– bestehende völkerrechtliche Interpretationsprobleme und Durchsetzungslücken seien auszuräumen;

– Verfahren zur Überwindung von Blockaden im Sicherheitsrat seien zu entwickeln;

– dass einzelne Staaten unter humanitärem Vorwand die UN instrumentalisieren, müsse verhindert werden.

Vorschläge dazu, wie diese Forderungen institutionell und verfahrensrechtlich umzusetzen sind, werden allerdings nicht gemacht.

c) Problemanzeige

1. Beide Texte äußern sich zur Frage der Mandatierung bzw. Autorisierung einer humanitär begründeten Militärintervention entweder unklar oder unsicher. Dies ist darin begründet, dass das internationale Rechtsdurchsetzungssystem im Fall von schwerwiegenden und systematischen Verletzungen der Menschenrechte eine Lücke aufweist: Dem allgemeinen

Gewaltverbot steht im gegenwärtigen Zustand des internationalen Systems kein supranationales Gewaltmonopol zur Seite, und dem moralischen Gebot der Nothilfe entspricht kein völkerrechtlich anerkanntes Recht auf (unilaterale) „humanitäre Intervention".

Gewiss: Als *soft law,* das aus internationalen Verträgen, der Staatenpraxis und allgemeinen Rechtsgrundsätzen entsteht, ist das Völkerrecht ständig im Fluss. Weil aber jede Interpretation und Fortbildung des Völkerrechts immer einen Vorgriff auf den Soll- und Zielzustand der internationalen Rechts- und Friedensordnung voraussetzt, verweist die gesamte Debatte letztlich auf vorrechtliche Grundlagen des Völkerrechts. In diesem Rahmen darf von den Kirchen ein Beitrag erwartet werden, der auf der Basis rechtsethischer Prinzipien zu einer *rechtspolitischen* Debatte Stellung nimmt.

In einer prinzipiengeleiteten Betrachtung geht es, so meine ich, im Zentrum um zwei Fragen:

– Wie ist eine künftige rechtliche Weltfriedensordnung zu denken: im Modell des Staatenbundes, im Modell der Weltrepublik oder im Modell der internationalen Organisation?

– Wie sind im Vorgriff auf dieses (jeweilige) Ziel die drei Prinzipien des allgemeinen Gewaltverbots, der gleichen Staatensouveränität bzw. des Selbstbestimmungsrechts der Völker und der universellen Menschenrechte einander zuzuordnen und zu gewichten?

Eine weitere kirchliche Äußerung, die im Blick auf die kontrovers beurteilten Wandlungstendenzen im völkerrechtlichen Verständnis ungenau und unentschieden reagiert, sollte man sich jedenfalls sparen.

2. Beide Texte konstatieren die Notwendigkeit einer Reform der Entscheidungsmechanismen der UN für den Fall der Blockade des Sicherheitsrats, machen dazu aber keine Vorschläge. Bedenkenswert ist zum einen die *Uniting for peace-resolution* von 1950, die der UN-Generalversammlung das Recht gab, den Mitgliedern Zwangsmaßnahmen zu empfehlen. Andererseits existiert der Vorschlag eines regionalen Autorisierungsmechanismus, der in modifizierter Form an die letztinstanzliche Kontrolle des UN-Sicherheitsrats rückgekoppelt bleibt: Demnach wäre eine regionale Einrichtung der UN (wie die OSZE) zu Zwangsmaßnahmen ermächtigt, wenn sie 1. den Sicherheitsrat zum Handeln aufgefordert hat, dieser aber nicht handlungsfähig ist; wenn 2. der Sicherheitsrat die Existenz einer Friedensbedrohung nicht explizit bestreitet, und wenn die Aktion 3. im Einklang mit den Grundsätzen der UN erfolgt.[12]

3. Zu den sicherheitspolitischen und militärstrategischen Rahmenbedingungen des Auftrags deutscher Streitkräfte

a) Die „Orientierungspunkte"

Die „Orientierungspunkte" enthalten in III.1 beiläufige Aussagen zum fortbestehenden Dilemma nuklearer Abschreckung – also jener Frage, die vor 1989 im Zentrum der friedensethischen Erörterungen gestanden hat. Dabei wird auf eine normative Bewertung verzichtet, aber die Frage angeschlossen, „was künftig zur Vorbeugung und zur Abwehr nuklearer Erpressung getan werden kann" (S. 12ff).

Aussagen zum Auftrag der Bundeswehr finden sich unter IV.1.d (S. 30f). Sie beschränkten sich in dem Anfang 1994 veröffentlichten Text im Wesentlichen darauf,

1. gerade vor dem Hintergrund der eigenen Geschichte eine deutsche Sonderrolle in der internationalen Politik abzulehnen,
2. einem „sehr weit gefassten Begriff nationaler Sicherheit", der „die Gefahr einer weltweiten ‚Kanonenbootpolitik'" heraufbeschwört, eine Absage zu erteilen, und
3. zum Problem von Auslandseinsätzen der Bundeswehr eine Klärung der Verfassungslage zu fordern.

Zu dieser Frage erging bekanntlich eine 4:4-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom Juli 1994, die allerdings ebenfalls die Unterscheidung zwischen der NATO als Militärallianz und einem (regionalen) System kollektiver Sicherheit missachtete. Vor allem aber ist daran zu erinnern, dass das Bundesverfassungsgericht im Blick auf den Bosnien-Einsatz der Bundeswehr nur geprüft hat, ob die Entscheidungen des NATO-Ministerrats als Erweiterungen des Allianz-Vertrags zu qualifizieren seien und deshalb gemäß Art. 59 Abs. 2 GG ein parlamentarisches Zustimmungsgesetz erfordert hätten. Die Übereinstimmung der damaligen militärischen Maßnahmen mit dem NATO-Vertrag ist jedoch nicht explizit geprüft worden.

b) Das „Hirtenwort"

Seit Erscheinen der „Orientierungspunkte" ist die Umstellung des westlichen Streitkräfte-Dispositivs von Selbstverteidigungsaufgaben auf Krisenreaktion und Interessendurchsetzung vorangeschritten. Das im Herbst 2000 erschienene Wort der katholischen Bischöfe geht auf die mittlerweile

deutlich veränderten sicherheitspolitischen und militärstrategischen Rahmenbedingungen und ihre Konsequenzen für den Auftrag der Bundeswehr selbstverständlich ein, wenn auch nur kurz (S.78ff). Dass der Westen bei der Entwicklung der Sicherheitsbeziehungen zu Russland nach dem Zusammenbruch des Warschauer Pakts einseitig (und unter fortschreitender Marginalisierung Russlands) der NATO den Vorrang gab, wird im Text allzu glatt und euphemistisch kommentiert, wenn es in Nr. 137 heißt: „So wurde die NATO zunehmend zu einem Instrument auch kooperativer Sicherheit in Europa." Im Anschluss daran wird die im Strategischen Konzept der nordatlantischen Allianz vom April 1999 vorgenommene Risikoanalyse resümiert, die dem Bündnis neben Verteidigung und Kriegsverhütung die Aufgabe umfassender Gefahrenvorsorge auch *out of area* zuschreibt – so gegen ethnische Konflikte, wirtschaftliche Krisen, den Zusammenbruch politischer Ordnungen, die ABC-Waffen-Proliferation, den internationalen Terrorismus usw.

Da das Urteil über militärische Aspekte im engeren Sinn die Kompetenz der Kirche überschreitet, konzentriert sich die Bewertung auf zwei Punkte:

1. wird vor der „unsachgemäßen Ausweitung des militärischen Zuständigkeitsbereichs" gewarnt, zumal die genannten sicherheitspolitischen Risiken ihre Ursache vielfach in politischen und sozialen Gerechtigkeitsdefiziten hätten. Das Papier sagt nicht direkt, dass sich die neue Allianz-Strategie vorbehält, Kriseneinsätze, die nicht der Selbstverteidigung nach Art. 51 UN-Charta und Art. 5 Nordatlantik-Vertrag dienen, sondern die Stabilität in einem nicht näher definierten „euroatlantischen Raum" fördern sollen, auch ohne UN-Mandat durchzuführen. Der Text warnt aber „ausdrücklich" davor, „die Verantwortung der Vereinten Nationen für den Weltfrieden auszuhöhlen".

2. wird angemahnt, die Perzeption des NATO-Konzepts seitens der Nichtmitglieder zu beachten. Angesprochen, aber nicht weiter behandelt ist hier vor allem die Problematik der Osterweiterung des Bündnisses, aber auch die Wahrnehmung der Länder des Südens.

c) Problemanzeige

Das Hirtenwort enthält vor dem Hintergrund der neueren sicherheitspolitischen Entwicklung Gesichtspunke von hohem Allgemeinheitsgrad, die man gewiss auch in einem etwaigen neuen Friedenswort der EKD erwarten dürfte. Da die EKD in früheren Jahren gerne eine „Ethik der

Rechtsbefolgung" angemahnt hat[13], kann man sicherlich fragen, ob es die Kompetenzen der Kirche überschreiten würde, zu zwei weiteren Punkten des Strategischen Konzepts der Allianz Stellung zu nehmen:

1. dazu, dass sich die NATO als globale Interventionsmacht aus humanitären, politischen, ökonomischen und weltpolizeilichen Gründen (also mit nicht unter Art. 5 fallenden Kriseneinsätzen) nicht nur *out of area,* sondern ebenso *out of treaty,* außerhalb ihres Vertragsrechts, bewegt;

2. zur Rolle der Nuklearwaffen: Das Strategische Konzept hält weitgehend unverändert an der bisherigen Nuklearstrategie fest.[14] Das bedeutet zum einen, dass der *first use* von Nuklearwaffen nach wie vor nicht prinzipiell ausgeschlossen wird. Zum anderen bleibt das Konzept seinem Wortlaut nach zwar zurückhaltend gegenüber Absichten der USA, die Kernwaffen zur offensiven *counter-proliferation* gegen Risikostaaten und Terrorismus einzusetzen, schließt aber auch diese Option nicht ausdrücklich aus. Bekanntlich hat der Internationale Gerichtshof in einem Gutachten vom Juli 1996 Androhung und Einsatz von Kernwaffen „generell" für völkerrechtswidrig erklärt und die Frage ihrer Zulässigkeit nur für den Fall einer „extremen Selbstverteidigungssituation" offen gelassen.

Das eigentlich zukunftweisende Thema dürfte aber jenseits der militärstrategischen Agenda liegen. M.E. vollzieht das Allianz-Konzept hier weitgehend nur die Diskussion der neunziger Jahre nach und trägt in vielem den Charakter eines transatlantischen Formelkompromisses. Die zukunftweisenden Fragen betreffen die *politischen Rahmenbedingungen.* Zur Diskussion steht heute natürlich längst nicht mehr der 1994 von der EKD abgelehnte deutsche Sonderweg, sondern die Aufgabe, den europäischen Integrationsprozess mit Schritten zu einer legitimen Friedensordnung und Sicherheitsarchitektur in Europa zu verbinden. Seit dem Gesinnungswandel Großbritanniens ist mit dem Inkrafttreten des Amsterdamer Vertrags (1. Mai 1999) dem Europäischen Rat die Leitkompetenz im Bereich der Sicherheits- und Außenpolitik zugefallen, die Beschlüsse von Köln im Juni 1999 zielen auf die Stärkung einer Europäischen Sicherheits- und Verteidigungspolitik, im Dezember desselben Jahres wurde in Helsinki die Aufstellung EU-eigener Krisenreaktionskräfte (im Sinn der sog. Petersberg-Aufgaben) von 50–60.000 Mann bis zum Jahr 2003 beschlossen.

Auf der Linie ihres Wortes von 1994 sollte die EKD m. E. den Europäisierungsprozess der Sicherheitspolitik unterstützen; sie müsste aber in zwei Hinsichten in der Lage sein, Gestaltungsvorschläge anzudeuten: Zunächst geht es um die Frage, wie angesichts unterschiedlicher Mitgliedschaften,

Kräfteverhältnisse und Interessen der beteiligten Akteure *faktisch* eine relativ eigenständige europäische Sicherheitspolitik konzipiert werden kann. Ohne transatlantische Friktionen wird dies nicht abgehen; eine starke NATO und eine starke Europäische Sicherheits- und Verteidigungspolitik (ESVP) sind wohl kaum gleichzeitig zu haben. Die NATO müsste (solange es sie gibt) auf die Kernaufgaben einer Verteidigungsallianz und auf eine subordinierte militärische Dienstleistungsorganisation zurückgeführt werden. Die andere Frage lautet, wie die militärische Komponente einer eigenständigen europäischen Sicherheitspolitik so ausgestaltet und begrenzt werden kann, dass sie sich *normativ* in den Friedenssicherungsmechanismus der UN einfügt. Hier lässt das ESVP-Projekt Fragen offen. Zu dringen wäre

1. auf ein nachdrücklicheres Gewicht ziviler Konfliktprävention,
2. auf die Mandatierung von EU-Einsätzen durch die UN oder ein regionales System kollektiver Sicherheit,
3. auf eine enge geographische Begrenzung des Einzugsbereichs der ESVP.

4. Zur Bewertung von allgemeiner Wehrpflicht und Kriegsdienstverweigerung

a) Die „Orientierungspunkte"

Die „Orientierungspunkte" enthalten im Teil III. 4 Aussagen zum Verhältnis von Waffendienst und Kriegsdienstverweigerung bzw. zivilen Friedensdiensten (S. 21ff). In diesem Abschnitt geht es der Sache nach um das seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts immer wieder virulente Problem der Zuordnung unterschiedlicher Gewissensentscheidungen im Raum der Kirche. Das Papier resümiert die unter Bedingungen des nuklearen Abschreckungssystems entstandene Kontroverse zwischen jenen, welche die 1965 im Kirchenbund der DDR entstandene These von der Wehrdienstverweigerung als „deutlicherem Zeugnis" (oder „Zeichen") des christlichen Friedensgebots vertreten, und jenen, die Waffendienst und Verweigerung als gleichermaßen politisch-ethisch zu verantwortende Gewissensentscheidungen betrachten (a). Im Anschluss daran (b) wird in der politischen Lage nach dem Ende der Blockkonfrontation die Chance gesehen, den Antagonismus zwischen „Waffenanwendung und Waffenverzicht" neu zu bestimmen, da sich im Rahmen eines – sagen wir – *legal pacifism*

konzeptionell die „vorrangige Option für die Gewaltfreiheit" und der „Grenzfall des Einsatzes präventiv bereitgehaltener Gewalt" nicht gegenseitig ausschließen. Der Text sieht über die alte Komplementaritätsthese hinaus neue Chancen der Kooperation zwischen militärischen Friedenseinsätzen und zivilen Friedensdiensten und formuliert es in diesem Sinn als kirchliche Selbstverpflichtung, den gewaltfreien Friedensdienst nicht dem Gewissen des Einzelnen zu überlassen.

Der Text lässt Fragen der Wehrform undiskutiert; er ist noch ganz unter der Prämisse des *Status quo,* also des Bestands der allgemeinen Wehrpflicht geschrieben. Dies ist ihm nicht unbedingt vorzuhalten, obwohl bereits 1993 die Ausarbeitung einer Arbeitsgruppe von *Justitia et Pax* erschienen war[15], die den Aussagen des Hirtenwortes zu diesem Thema vorgearbeitet hat. Bedauerlich ist jedoch, dass auch in diesem Papier der EKD das Problem der selektiven, situationsbezogenen Kriegsdienstverweigerung ausgeklammert worden ist. Als von der Kirche geachtete und in ihrem rechtlichen Schutz uneingeschränkt zu verteidigende Gewissensentscheidung wird nämlich nur die Position des prinzipiellen Pazifismus genannt, die „den Einsatz militärischer Gewalt unter allen Umständen für sich persönlich ablehnt" (S. 23). Es sei daran erinnert, dass die EKD in diesem Punkt mit ihrem bemerkenswerten „Ratschlag zur gesetzlichen Regelung zum Schutze der Kriegsdienstverweigerer" von 1955 schon einmal weiter gewesen ist; allerdings ist dieses Anliegen – so weit ich sehe – von da an in keiner Denkschrift mehr aufgegriffen worden.

b) Das „Hirtenwort"

Es ist deshalb umso bemerkenswerter, dass die katholischen Bischöfe in ihren Text vom vorigen Jahr einen Passus aufgenommen haben, für den es im Vorgängertext „Gerechtigkeit schafft Frieden" von 1983 kein direktes Äquivalent gibt und der auch deutlich über das einschlägige Votum des II. Vatikanischen Konzils hinausgeht. Es handelt sich um einen Passus (141), in dem unter Rekurs auf die *Gaudium et spes* Nr. 79 an die gewissensbestimmten Grenzen der soldatischen Gehorsamspflicht erinnert wird. In diesem Zusammenhang wird auf den noch keineswegs hinreichenden Standard des humanitären Völkerrechts verwiesen und dann gesagt: „Erforderlich ist zudem ein rechtlicher Freiraum, der es dem Befehlsempfänger auch praktisch ermöglicht, sich solchen Anordnungen zu widersetzen, die rechtliche bzw. ethische Grenzen verletzen. Positives Recht hat

auch für den Soldaten die Gewissensfreiheit zu garantieren." Man kann das schwer anders interpretieren, als so, dass das Bischofswort für einen konsequenten Rechtsschutz auch für selektive Kriegsdienstverweigerer eintritt.

Zur Frage der Wehrform, die durch die veränderten sicherheitspolitischen Rahmenbedingungen auf der Tagesordnung steht, äußert sich der Text in grundsätzlicher ethischer Perspektive (Nr. 145–149). Eine eindeutige Empfehlung oder Bewertung spricht das Bischofswort nicht aus; ebenso wenig beteiligt es sich an Zahlenarithmetik oder der Diskussion unterschiedlicher Strukturreformmodelle. Die ins Spiel gebrachten Gesichtspunkte sind Kriterien, keine Normen. Sie implizieren zwar Argumente pro und contra Wehrpflicht, die aber quantitativ ausgeglichen gehalten worden sind und deren Gewichtung offengelassen wird. Dennoch legen die Kriterien, wendet man sie unter gegebenen Umständen an, eine Sistierung der Wehrpflicht nahe:

– Tendenziell *gegen* die allgemeine Wehrpflicht spricht vor allem 1. die Eingriffstiefe in die Freiheitsrechte, die erhöhte sicherheits- und friedenspolitische Begründungsanforderungen im Sinn einer nachweisbaren aktuellen Bedrohung stellt (Nr. 146).

– *Gegen* sie spricht 2. die bei Verkleinerung der Streitkräfte kaum zu gewährleistende Dienstgerechtigkeit (im Verhältnis von Wehrdienst- und Zivildienstleistenden einerseits und denen, die nicht zu einem Dienst herangezogen werden). Dabei dürfe die Wehrpflicht weder mit der Unentbehrlichkeit des Zivildienstes für das Sozialsystem noch mit der Aufwuchsfähigkeit der Streitkräfte begründet werden (Nr. 149).

– Tendenziell *für* die allgemeine Wehrpflicht wird ins Spiel gebracht 1. die stärkere gesellschaftliche Integration des militärischen Sektors (Nr. 147)

– sowie 2. die mit der Wehrpflicht einhergehende Verstärkung ethischer Begründungsanforderungen an militärische Einsätze (Nr. 148).

c) Problemanzeige

Die „Orientierungspunkte" behandeln das Problem der Kriegsdienstverweigerung lediglich auf der Ebene der individualethischen Zuordnung der unterschiedlichen Gewissensentscheidungen von Waffendienst und Waffenverzicht und lassen sich nur unzureichend auf die rechtsethische Problematik des Grundrechtsschutzes und der Wehrform ein.

In der katholischen Soziallehre war lange Zeit zweierlei traditionsbestimmend: einerseits ein distanziertes Verhältnis zur allgemeinen Wehrpflicht, anderseits die Bewertung der Kriegsdienstverweigerung gegenüber einer legitimen Regierung oder in einem *bellum iustum* als objektiv-irrige, wenn auch zu tolerierende Gewissensentscheidung. Vor diesem Hintergrund ist die Position, die das „Hirtenwort" bezieht, bemerkenswert. Angesichts der Tatsache, dass das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen unabhängig von der Wehrform Geltung beansprucht, durch eine andere Wehrverfassung aber seine bisherige Funktion als Dispens von der allgemeinen Wehrpflicht verlöre, wird *de facto* gefordert, den Schutzbereich von Art. 4 Abs. 3 GG auf die gewissensbestimmte selektive, d. h. situationsbezogene Kriegsdienstverweigerung von Zeit- und Berufssoldaten auszudehnen.

Zumal vor dem Hintergrund von Bemühungen um Verankerung einer entsprechenden Garantie im Rahmen der Europäischen Menschenrechtskonvention stellt sich die Frage, ob eine neue Äußerung der EKD zum Thema dahinter zurückbleiben könnte.

Für unerlässlich hielte ich in einer neuen Stellungnahme eine Erörterung der Frage, ob nicht die in § 9 Soldatengesetz vorgesehene Eidesformel, die auf die Landesverteidigung abstellt, modifizierungsbedürftig ist.

5. Fazit

Fragt man zusammenfassend noch einmal nach den wichtigsten Einsichten, die aus dem Vergleich beider Dokumente für eine mögliche neue Stellungnahme der EKD folgen, so lässt sich thetisch festhalten:

1. Das Friedensthema verträgt weniger denn je eine Engführung auf die Problematik militärischer Friedenssicherung und Rechtsdurchsetzung. Es bedarf der Erweiterung um die Fragen der Konfliktprävention, um das Spektrum wirksamer nichtmilitärischer Sanktionen und um die Aufgaben des *post-conflict-peace-building*.

2. In der intensiv geführten Debatte über die sog. humanitäre Intervention[16] zeichnen sich auch in Deutschland Wandlungstendenzen ab, die prinzipielle Fragen nach der Konzeption einer internationalen Friedensordnung als Rechtsordnung und darin nach der Rolle der UN aufwerfen. Eine kirchliche Stellungnahme ist nur in dem Maße sinnvoll, in dem es gelingt, hinsichtlich der leitenden vorrechtlichen Grundentscheidungen wie der

anwendungsbezogenen Kriterien zu klaren und konsistenten Aussagen zu kommen.

3. Eine etwaige neue Friedensdenkschrift der EKD sollte die Tendenzen zu einer eigenständigen europäischen Sicherheitspolitik unterstützen. Sie müsste aber aufzeigen, wie diese in die Grenzen des Friedenssicherungsmechanismus der UN eingefügt und angesichts divergierender Interessen der beteiligten Akteure umgesetzt werden kann. Ein besonders schwieriges Problem stellt dabei die unerlässliche Zurückführung der NATO auf die Kernaufgaben eines Verteidigungsbündnisses dar.

4. Gerade dann, wenn sich die herkömmlichen Aufgaben des Schutzes der wehrpflichtigen Kriegsdienstverweigerer über kurz oder lang durch Abschaffung der allgemeinen Wehrpflicht erledigen sollten, erfordert – auch im Licht von Art. 4 Abs. 3 GG – das Thema der situationsbedingten Kriegsdienstverweigerung neue Beachtung seitens der evangelischen Kirche. Ebenso ist die Frage aktuell, ob nicht die Eidesformel der Soldaten einer Überarbeitung bedarf.

ANMERKUNGEN

1 Vortrag vor der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD am 12. Januar 2001 in Berlin.

2 *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik (EKD-Texte 48), Hannover ²1994. Die Belege in den entsprechenden Abschnitten des folgenden Textes beziehen sich auf dieses Dokument.

3 Vgl. *E. M. Pausch,* Brauchen wir eine neue Friedensethik? Der Kosovo-Krieg und seine Auswirkung auf die friedensethische Diskussion in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), ZEE 45, 2001, 17–28.

4 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Gerechter Friede (Die Deutschen Bischöfe 66), Bonn 2000. Die Belege in den entsprechenden Abschnitten des folgenden Textes beziehen sich auf dieses Dokument.

5 *Kirchenkanzlei der EKD,* Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift, Gütersloh 1981, 48.

6 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Gerechtigkeit schafft Frieden (Die Deutschen Bischöfe 34), Bonn 1983.

7 Vgl. dazu *H.-R. Reuter,* Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion, Gütersloh 1996, 71–92.

8 *Kirchenamt der EKD/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (Gemeinsame Texte 9), Hannover /Bonn 1997, 52ff.

9 Siehe dazu jetzt: *G. Beestermöller,* Paradigmenstreit in der Katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede", in: Stimmen der Zeit 3/01, 173–185.

[10] Im systematischen Zusammenhang habe ich mich zu den rechtsethischen Aspekten dieser Thematik an anderen Orten geäußert: *H.-R. Reuter,* Rechtsethik, a.a.O., 239–266; aus Anlass der Kosovo-Intervention: ders., Die „humanitäre Intervention" zwischen Recht und Moral: Rechtsethische Anmerkungen aus Anlass des Kosovo-Krieges, in: *U. Ratsch / R. Mutz / B. Schoch* (Hg.), Friedensgutachten 2000, Münster/Hamburg/London 2000, 74–85.

[11] Auf diesen von mir zunächst übergangenen Punkt hat in der Diskussion zu diesem Vortrag mit Recht Eva Senghaas-Knobloch hingewiesen.

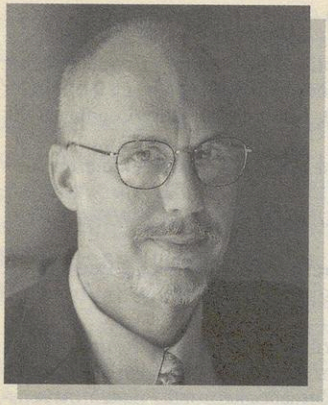
[12] Vgl. *W. Kühne,* Humanitäre NATO-Einsätze ohne UN-Mandat, Mskr. SWP-AP 3096, Ebenhausen.

[13] Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Eine Denkschrift, Gütersloh, 25, 45.

[14] Nr. 62–64.

[15] *Arbeitsgruppe „Dienste für den Frieden" der Deutschen Kommission Justitia et Pax,* Allgemeine Wehrpflicht – ethisch noch vertretbar? Sozialethische Kriterien zur Beurteilung der Allgemeinen Wehrpflicht (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, Arbeitspapier 65), Bonn 1993.

[16] Der Text des Zentralausschusses des ÖRK (29.1. bis 6.2.2001) „Der Schutz gefährdeter Bevölkerungsgruppen in Situationen bewaffneter Gewalt" (Dok. Nr. PI 2rev) lag bei Abschluss meines Manuskripts noch nicht vor.



Luther und ein Evangelium der Erde

VON LARRY RASMUSSEN *

Luther, der hartnäckige Anti-Platoniker, hätte seine Freude gehabt an W. H. Audens „No, Plato, no."

„Ich kann mir nichts vorstellen,
was ich weniger sein möchte
als ein körperloser Geist,
unfähig zu kauen oder zu nippen
oder Oberflächen zu berühren
oder die Düfte des Sommers einzuatmen
oder Sprache und Musik zu verstehen
oder zu bestaunen, was jenseits davon liegt.
Nein, Gott hat mich genau dahingestellt,
wo ich mir gewünscht hätte zu sein;
die irdische Welt ist so schön,
wo der Mensch Mann oder Frau ist
und allen Dingen Eigennamen gibt".[1]

Dieser Aufsatz ist eine Auslegung Martin Luthers, einer Reihe späterer Luther-Theologen, Dietrich Bonhoeffer und Joseph Sittler, zusammen mit einem zeitgenössischen biblischen Theologen, Theodore Hiebert, auf der Suche nach einem „verlorenen Evangelium der Erde"[2], das in christlichem Boden begraben liegt. Die Notwendigkeit eines authentischen christlichen „Erd-Glaubens" wird von vielen vertreten[3]. Zum Zwecke dieses Aufsatzes genügt das Urteil von Teilhard de Chardin: „Die Welt wird nicht zur himmlischen Verheißung des Christentums bekehrt werden, wenn nicht zuvor das Christentum zur Verheißung der Erde bekehrt worden ist."[4]

---

* Larry Rasmussen ist Theologieprofessor am Union Theological Seminary in New York.

Am verheißungsvollsten und hilfreichsten für diese „Verheißung der Erde" sind Luthers Panentheismus und Sakramentalismus und seine Einsichten in die Dynamik der menschlichen Sündhaftigkeit. Gewiss, diese erfordern ihre eigene Reform und Anpassung an die Erfordernisse eines genuinen Erd-Glaubens heute. Doch Reform gehört auch zu Luthers Stil und Tagesordnung.

Gottes irdische Wohnung

Eine Anmerkung zum Begriff „Schöpfung" ist nötig, bevor wir Luthers Schriften befragen. „Schöpfung" ist kein wissenschaftlicher Begriff. Er ist auch kein Synonym für Natur als metaphysische Beschreibung der Wirklichkeit durch die Philosophie. Er mag wohl im Laboratorium und im Vorlesungssaal gebraucht werden, doch seine wahre Heimstatt ist die glaubende Gemeinschaft, dort, wo sie über die theologischen, doxologischen und moralischen Dimensionen ihres Lebens spricht. Außerhalb dieser Gemeinschaft ist die Schöpfungslehre weitgehend unverständlich; denn ihr springender Punkt liegt weniger in dem, was sie über die Natur der Natur sagt, als vielmehr in dem, was sie über die Natur des Schöpfers sagt. Es geht bei ihr vornehmlich um die Gegenwart Gottes im Leben und für das Leben. Der Eine, der alle Dinge „im Himmel und auf Erden" formt, begegnet uns in verborgener Weise in der Schöpfung und spricht uns durch unsere Mitgeschöpfe an. Das ist Luthers Zielrichtung. Für ihn zielt diese christliche Lehre auf radikale Tröstung und Befreiung: Tröstung, weil wir Gott und Gottes Gnade schon in der Schöpfung begegnen, und Befreiung, weil wir als Geschöpfe Gottes dazu befreit werden, in unseren Mitgeschöpfen dem „anderen" als „Geschenk" zu begegnen, als dem, der mit uns Ausdruck der ehrfurchtgebietenden und kostbaren Gabe des Lebens ist.

Die Lehre von der Schöpfung steht nicht allein. Für Luther ist Gott als Schöpfer ein wesentlicher Bestandteil der heilbringenden Verkündigung des Evangeliums. Die Schöpfungslehre gehört zur Geschichte Israels und Jesu, zur Geschichte des Erlösers und Heiligmachenden, der auch der Schöpfer ist. Das biblische Zeugnis von Gott und Gottes Kraft als schöpferische und erlösende Kraft bildet für Luther die Substanz des Ersten Glaubensartikels, seiner Schriften über die Sakramente, seiner *Genesisvorlesung* und der Schöpfungslehre selbst.[5]

Nachdem dies gesagt ist, wenden wir uns nun diesen Schriften und ihrem Potential für einen christlichen Erd-Glauben zu.

Obwohl Luther in seiner Kosmologie und Gesellschaftstheorie weitgehend mittelalterlich bleibt, polemisiert er doch theologisch gegen das hellenisierte Christentum und die mittelalterliche katholische Spiritualität, in der die „diesseitige" Welt der irdischen materiellen Wirklichkeit nach und nach aufgegeben wird zugunsten der Suche nach dem reinen Geist und der Rückkehr der Seelen in ihre wahre Heimat, die Sterne. Im Gegensatz zum christlichen Leben als einem fortschreitenden asketischen Aufstieg ist für Luther die Erde selbst „vollgepackt mit Himmel" (Gerard Manley Hopkins). Die Erde ist vollgepackt mit Himmel, weil Gott beschlossen hat, *für die* Schöpfung *in* der Schöpfung *durch* und *als* Schöpfung gegenwärtig zu sein.

Um Gott als den völlig, leibhaftig Fleisch Gewordenen ging es in den langwierigen Marburger Disputationen über die Realpräsenz Jesu Christi in den Sakramenten und in Luthers Schriften zu den Sakramenten im allgemeinen. Luther betont nachdrücklich, dass „das Endliche das Unendliche in sich birgt" (*finitum capax infiniti*) gegen die calvinistische These, dass das „Endliche nicht das Unendliche in sich bergen kann" (*finitum non capax infiniti*). Für Luther bedeutet diese inkarnatorische Präsenz, dass das Transzendente ganz und gar immanent ist. Gottes Präsenz und Macht ist „in, mit und unter" dem Endlichen. Formen der Natur, wir inbegriffen, sind „Masken" Gottes (*larvae dei*). Oder, in einem anderen Bild ausgedrückt, Gott ist „eingewickelt" in die Natur (*involucrum*). Geschöpfliche Endlichkeit ist gut und angemessen und ist der Ort, an dem nicht weniger und kein anderer ist als der Gott des Lebens, mit uns und für uns. „Gott ist wesentlich gegenwärtig an allen Enden, in und durch alle Creaturen in allen Stucken und Orten", schreibt Luther, „dass also die Welt Gottes voll ist und er sie alle fullet, aber doch nicht von ihr beschlossen oder umbfangen ist, sondern zugleich außer und uber alle Creatur ist".[6]

Nein, Gott ist nicht [durch die ganze Schöpfung] „beschlossen oder umbfangen", betont Luther, doch wir sind es. Wir sind nicht „zugleich außer und uber alle Creatur". Sich über die Natur erheben zu wollen, ist für erdgebundene Geschöpfe wie wir das Wesen der Sünde. Es ist der Versuch, in einer Weise Gott zu sein, wie wir es nicht sind und nicht sein können. Für Luther ist das Unglaube; und es endet in Ungerechtigkeit, indem wir die Erde plündern und den Nächsten ausrauben in dem vergeblichen Bemühen, zu leugnen, dass wir – um sein Bild zu gebrauchen – alle Bettler sind, und uns in allem, was wir sind und haben, dem Kern unseres Seins verdanken. Wir leben, wie alle anderen Geschöpfe, in völliger Abhängig-

keit von der übrigen Schöpfung Gottes, für jeden Atemzug und jeden Bissen. Wir verdanken unser ganzes Leben der Gnade Gottes; wir können nicht leben, ohne zu leihen.

Doch worum es Luther unmittelbar geht, ist Gottes Natur, nicht unsere: Gott ist ganz und gar Fleisch geworden, nicht nur in dem Juden Jesus von Nazareth, sondern in, mit und unter der übrigen Schöpfung, Geschöpf für Geschöpf, Korn für Korn, Bohne für Bohne. Luther, der biblische Theologe, kannte seine Sprachen gut und gebrauchte sie mit großem Gewinn in seinen Kommentaren. So gelangte er schnell zu der Erkenntnis, dass das hebräische *adam* von *adamah* kommt, was so viel bedeutet wie „Erde, Boden, Ackerkrume". Die Menschen sind, ganz wörtlich genommen, Geschöpfe der Erde. „Der Bebauer der Erde kam", sagt Luther, „aus einem Erdklumpen, so wie ein Topf aus Ton geschaffen ist".[7] Darüber hinaus, bemerkt er in seiner *Genesisvorlesung,* sind auch alle anderen Geschöpfe Geschöpfe der *adamah.* In einem Vergleich, den wir vielleicht nicht gerade als schmeichelhaft empfinden – was Luther aber nicht im geringsten stört –, bemerkt er, dass wir „in der gleichen Weise" wachsen und uns mehren „wie die anderen Tiere" und dass es keinen Unterschied gibt „zwischen einer trächtigen Kuh und einer schwangeren Frau".[8] Und obgleich er die hierarchische Ordnung der „Großen Kette des Seins" – gemäß der mittelalterlichen Kosmologie – in seiner Gesellschaftstheorie übernimmt (wenn er sie auch in seiner Theologie bekämpft!) und die Sicht der Priesterschrift teilt, dass die Menschen unter allen Geschöpfen diejenigen sind, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, so unterstreicht er doch die Gefährtenschaft aller Geschöpfe und unsere gemeinsame Herrlichkeit und unser gemeinsames Los als von Gott Geschaffene. So stellt er Adam und Eva dar, wie sie vor dem Sündenfall mit den Tieren „gemeinsamen Tisch" halten in einer Art von unschuldiger, ursprünglicher Eucharistie. Eucharistie nicht als Opfer irgendeiner Art, sondern einfach als Danksagung und lebendiger Spiegel geteilten Lebens in einer gemeinsamen Schöpfung.[9] Darum ist es nicht zufällig, dass Luther sowohl im Kleinen als auch im Großen Katechismus und in unzähligen anderen Schriften sagt: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat *samt allen Kreaturen.*" So ist der Glaube „ein lebendig, tätig, aktiv, mächtig Ding", das die Menschen „froh und unerschrocken und glücklich macht im Umgang mit Gott und *mit allen Kreaturen*". „Samt allen Kreaturen" ist eine ständig wiederkehrende Formulierung bei ihm. Das wundert uns vielleicht nicht, sollte es aber, taucht es doch immer wieder in seinen Texten auf vor dem etwas späteren protes-

tantischen Abweichen von der Schöpfungslehre und der protestantischen Preisgabe der ursprünglichen Offenbarung Gottes in jenem anderen Buch, dem Buch der Natur.

Lassen Sie mich einen Augenblick bei Luthers „alle Kreaturen" verweilen. Luthers Frage zum Ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses, „Was ist das?" findet in seinem Großen Katechismus folgende Antwort:

„Antwort: Das meine und glaube ich, dass ich Gottes Geschöpf bin. D. h.: er hat mir gegeben und erhält mir ohne Unterlass Leib, Seele und Leben, kleine und große Gliedmaßen, alle Sinne, Vernunft und Verstand usw.; Essen und Trinken, Kleider, Nahrung, Weib und Kind, Gesinde, Haus und Hof usw. Dazu lässt er mir alle Kreaturen zu Nutz und Notdurft des Lebens dienen. Sonne, Mond und Stern am Himmel, Tag und Nacht, Luft, Feuer, Wasser, Erde, und was sie trägt und hervorbringt wie Vogel, Fisch, Tier, Getreide und Gewächs aller Art; ebenso was sonst noch leibliche und zeitliche Güter sind, wie gutes Regiment, Frieden, Sicherheit. So soll man also aus diesem Artikel lernen, dass keiner von uns weder das Leben von sich selber hat noch alles, was soeben aufgezählt wurde und noch aufgezählt werden kann, [und dass er es auch] nicht erhalten kann, so klein und geringfügig es sein mag. Denn das ist alles in dem Wort ‚Schöpfer' eingeschlossen."

Luther klagt sodann, „wie wenige es sind, die diesen Artikel glauben". Wir hören und wiederholen ihn Wort für Wort, bedenken aber nicht, „was uns die Worte auftragen.

Denn wenn wir's von Herzen glaubten, würden wir auch darnach tun, und nicht so stolz einhergehen, nicht so trotzen und uns brüsten, als hätten wir das Leben, Reichtum, Gewalt und Ehre usw. von uns selbst, so dass man uns fürchten und dienen müsste. So macht es die unselige, verkehrte Welt; sie ist in ihrer Blindheit ersoffen, missbraucht alle Güter und Gaben Gottes nur zu ihrer Hoffart, Geiz, Lust und Vergnügen, und sieht nicht ein einziges Mal auf Gott, um ihm zu danken oder ihn als Herrn und Schöpfer anzuerkennen.

Darum sollte dieser Artikel uns alle demütigen und erschrecken, sofern wir's glaubten. Denn wir sündigen täglich mit Augen, Ohren, Händen, Leib und Seele, Geld und Gut und mit allem, was wir haben ...

Deshalb sollen wir diesen Artikel täglich üben, uns einprägen. Bei allem, was uns vor Augen kommt und an Gutem widerfährt, auch wenn wir aus Nöten oder Gefahr kommen, sollen wir uns daran erinnern, dass Gott uns das alles gibt und tut, damit wir daran sein väterliches Herz und seine über-

schwängliche Liebe gegen uns spüren und sehen. Davon würde das Herz warm und entzündet werden, dankbar zu sein und alle diese Güter zu Gottes Ehre und Lob zu gebrauchen."

Gewiss kann Luther zu weit gehen, wenn er Gottes Lob *aller* Kreaturen singt und uns schilt, irgendetwas zu vernachlässigen, „so klein und geringfügig es auch sein mag". Das mag der Fall sein in der *Genesisvorlesung,* wo er die „Fußspuren" Gottes z. B. in denen der Maus entdeckt. Die Maus, so fährt er fort, hat „eine sehr schöne Gestalt" mit „so hübschen Füßchen und so feinen Haaren".[10] Doch auf jeden Fall findet Luther die Fußspuren Gottes in allen Geschöpfen, wenn auch der menschlichen Erdenkreatur eine größere Herrlichkeit vorbehalten ist als „Mikrokosmos" des Makrokosmos, als eine Welt *en miniature* und voller Verständnis.[11]

Doch mehr zur Maus. Luthers Biologie ist fremd für unsere Ohren. Sie erweist sich als eine sehr schlechte Biologie, wenn sie auch in seinen Tagen allgemein verbreitet war. Er argumentiert wie Aristoteles, der Vater schlechter Biologie, über die Entstehung von Lebewesen aus verwesenden organischen Stoffen durch Wärme: „so wie wir Mistkäfer aus Pferdemist entstehen sehen".[12] Das ist keine befriedigende Erklärung, sagt Luther, und fügt hinzu, dass die Sonne, wenn sie auch wärmt, „nichts ins Leben rufen würde, es sei denn, dass Gott in seiner göttlichen Macht sagt: ‚Lass eine Maus aus Verwesendem entstehen'. Darum ist auch die Maus eine göttliche Kreatur und in meinen Augen eine wässerige Natur, sozusagen ein Landvogel ... Doch für ihre Art hat sie eine sehr hübsche Gestalt und so schöne Füßchen und feine Haare, dass klar ist, dass sie durch das Wort Gottes nach einem eindeutigen Plan geschaffen wurde. Darum bewundern wir auch hier Gottes Schöpfung und Werk. Das Gleiche könnte man von den Fliegen sagen".[13]

Wie schlecht auch immer Luthers Biologie und sein Urteil über die Fliegen gewesen sein mögen, es spiegelt sich darin eine tiefere Seite von *adam/adamah* wider. Dazu möchte ich mich zwei Betrachtungen dieses Themas zuwenden: Luther und die Schöpfungslehre und Theodore Hieberts großartige Studie über Natur und Religion im frühen Israel, *The Yahwist's Landscape.* Letzterer hatte dem biblischen Theologen Luther gegenüber einen unvergleichlichen Vorteil: die heutige Möglichkeit, verschiedene biblische Stränge sorgfältig voneinander zu trennen. Wir können z. B. auf diese Weise die jahwistische (J) und die priesterschriftliche (P) Kosmologie und Theologie voneinander unterscheiden.

Doch dies ist nicht der Ort, um mit J und P zu beginnen, sondern mit der Behandlung der Natur in der tonangebenden westlichen Exegese des vergangenen Jahrhunderts. Hiebert listet vier vorherrschende Ansichten auf: „1. Natur und Geschichte sind klar voneinander geschiedene Kategorien; 2. Biblische Religion gründete in der Geschichte und nicht so sehr in der Natur; 3. In dieser Hinsicht unterschied sich die biblische Religion von anderen alten Religionen, die in der Natur gegründet waren; und 4. Das geschichtliche Bewusstsein der Bibel war ein Fortschritt in der Evolution des menschlichen Denkens."[14] Dabei ist die Tatsache beachtlich, dass keine dieser vier Vorstellungen für Luther oder für irgend jemanden galt, der auf der anderen Seite (als Hirte oder Dorfbewohner) der industriellen Revolution lebte, zumindest nicht in der Weise, in der sie sich bei uns auswirkten. Auch stehen sie nicht in Einklang mit den tieferen Dimensionen der Schöpfungslehre Luthers. Wie dem auch sei, Hiebert vertritt die Auffassung, dass eine solche Exegese für die Moderne zur Folge hatte, dass die Welt der Natur als ein Anliegen von besonderer Bedeutung an den Rand gedrängt wurde. Auf diese Weise wird die Natur ein „Problem" für uns, wenn wir versuchen, der Ökokrise und dem Zustand ökologischer Unhaltbarkeit zu begegnen. Es ist ein „Problem", weil die Natur und unsere völlige Abhängigkeit von ihr im modernen westlichen Denken und in der systembedingten Praxis ignoriert oder abgewertet worden sind, und weil sie aus der zentralen Agenda der westlichen Theologie herausgefallen sind, nicht zuletzt aufgrund eines gewissen protestantischen Abweichens von der Schöpfungslehre – bis vor kurzem, d. h. bis unsere Praktiken die Lebenssysteme des Planeten selbst gefährdet haben. Dann wird die Natur, weil sie keinen Platz in unserer Kosmologie hat, der ihrer tatsächlichen Macht in unserem Leben entspricht, zu einem „Problem".

Gelegentlich ist die Erhöhung der menschlichen Geschichte und die Marginalisierung der Natur unumwunden gepriesen worden. Harvey Cox' einflussreicher Lobpreis der Moderne vor dreißig Jahren, *Stadt ohne Gott?,* ist vielleicht der bekannteste. Cox behauptete, dass die biblische Religion, gerade weil sie die Natur entsakralisiert hat, die tiefste Grundlage der Moderne sei. „Diese Entzauberung der natürlichen Welt", schrieb er, „war die unabdingbare Voraussetzung für die Entwicklung der Naturwissenschaft".[15] Wissenschaft und Technologie, zusammen mit anderen modernen Entwicklungen, stützen sich auf das, was Cox als die biblische Sicht der Schöpfung hinstellte. Für die Hebräer, sagte er, ist die Natur von Gott getrennt, und der Mensch wird von der Natur unterschieden. „Das ist der

Beginn der Entzauberung", die uns Jahrtausende später die furchterregenden Errungenschaften der Moderne beschert hat. Die Rolle des biblischen Glaubens ist ganz einfach. In Cox' Worten: „Für die Bibel sind weder der Mensch noch Gott durch ihre Beziehung zur Natur bestimmt. Dies befreit beide nicht nur für die Geschichte, sondern liefert die Natur selbst an den Menschen zu seinem Nutzen aus."[16]

Hiebert akzeptiert keine dieser Aussagen als kategorisch biblisch. Bei seiner Erforschung der Natur in der Heiligen Schrift unterzieht er diese Deutung der israelitischen Religion „einer Überprüfung auf der Basis des Textmaterials eines entscheidenden und einflussreichen biblischen Verfassers, des Jahwisten".[17] Die Landschaft und Sicht des Jahwisten, so argumentiert er, ist die eines Bauern.[18] Es ist „eine einheitliche und zusammenhängende Betrachtung der Welt der Natur", die, wenn die Gelehrten Recht haben mit ihrer Datierung des J-Materials, „die älteste bestätigte Reflexion der Bibel über Gott, die Welt und den Platz des Menschen in ihr darstellt".[19]

Hiebert fasst seine Neuinterpretation der Texte in drei Kapiteln zusammen: „Agrarkultur als Kultur: Der Mensch als ein Ackermann", „Schöpfung als Erlösung: Der Mensch als ein Bürger der Erde" und „Natur als Maßstab: Der Mensch als ein Diener". Wir wollen sie nacheinander betrachten und dabei Beiträge zum Thema von Luther und lutherischen Theologen hinzuziehen.

Der Mensch als Bebauer

Das Agrar-Hochland Kanaans ist die natürliche Umwelt des Jahwisten. Im Mittelpunkt steht der Ackerboden, aus dem alles Leben – Pflanze, Tier, Mensch – geschaffen ist und von dem es in allem abhängig ist. *Ha adam,* „der Ackermann", ist von *adamah,* dem Ackerland, und er ist von Gott dazu bestimmt, sein „Bebauer" zu sein (um den Begriff zu gebrauchen, den auch Luther benutzt). Alle Nachkommen Adams – Kain, Abel, Noah, Abraham, Isaak, Jakob – sind Ackerbauern und Landbesitzer, die den Boden bestellen und die Herden hüten. Es ist in der Tat auffallend, dass für den Jahwisten keiner unter den archetypischen Urgestalten – Abraham, Isaak, Jakob, die Stammesführer Israels – König ist wie die Urhelden der Nachbarvölker im Lande Sumer und in Mesopotamien. Sie sind vielmehr schlaue, erfolgreiche Ackerbauern, Oberhäupter von Familien, Clans und Stämmen. Ihre Kult- und Gottesdienststätten befinden sich im Zentrum der

israelischen Landschaft. Gewiss, es gibt Städte in der Landschaft des Jahwisten: Sichem, Bethel, Hebron, Beerscheba. Doch ihre Bedeutung liegt genau darin, dass sie *religiöse* Kernbezirke sind, wo jedes Heiligtum mit einem Element der Natur als Medium der Gegenwart Gottes in Verbindung steht. Die Gotteserscheinungen der Urväter sind ausnahmslos mit einer Eiche oder einem Eichenhain, einem Berggipfel oder einer Quelle lebendigen Wassers verbunden.[20] In den J-Berichten basiert selbst das liturgische Jahr auf den drei Haupternten des Hochlandes: Gerste und Weizen im Frühjahr und Früchte im Herbst. Und der primäre kultische Ritus besteht darin, dass die beiden Haupterzeugnisse der Agrarkultur Israels, die Erstlinge des Bodens und die Erstgeborenen der Schafe und Rinder, Jahwe dargebracht werden. Von Gott aus Ackerland geschaffen und von Gott beauftragt, sein Bebauer zu sein, bringt Israel in einem Akt faktischer Selbstdefinition Gott die Fülle der Natur als Dienst zum Opfer dar. Das ist im Gegensatz zu Cox und den Großteil moderner westlicher Exegese, westlichen Rituals oder westlicher Theologie *nicht* eine Lebensweise, die Gott und die Menschen von den Naturprozessen trennt oder Kultur von Agrarkultur unterscheidet. Das kann nicht einmal im Hebräischen gemacht werden. Das biblische Hebräisch hat keine Wörter, die Geschichte und Kultur von der Natur trennen, so wie es kein Wort hat, das die Menschen als eine Spezies von der übrigen Natur trennt.[21]

Diese „einheitliche und zusammenhängende Zielrichtung" hat zwei Parallelen im Englischen. *„human"* und *„humus"* – fruchtbarer Boden – haben eine gemeinsame Wurzel. Diese gleiche Wurzel weist uns an unseren Platz im Zusammenhang der Dinge zu mit Wörtern wie *„humor"* und *„humilitas"*. Oder, um die andere Parallele zu nennen, Menschen als „Kultivierer" (Bebauer) bringen ihre Berufung durch „Kultur" zum Ausdruck. Und im Mittelpunkt all dessen steht der Lobpreis Gottes durch den „Kultus" oder Gottesdienst.

Um das Gleiche noch einmal anders zu sagen: Angesichts der jahwistischen Sicht ist es nicht erstaunlich, dass wir aus dem biblischen Hebräisch nicht ersehen können, ob das Wort *ruah* sich auf einen gewöhnlichen Wind bezieht, auf den Odem, der den Menschen das Leben einhaucht, auf alles Leben überhaupt oder schließlich auf das Sein Gottes selbst.[22] Spätere Trennungen und Dualismen zwischen dem Spirituellen und dem Materiellen oder dem Spirituellen und dem Natürlichen oder gar zwischen Geist und Materie sind keine Trennungen und Dualismen, dem dieses älteste biblische Material Raum gibt. Die Welt hier ist eine einzige metaphysische

Wirklichkeit. Der Kosmos ist einer. Um es in der Sprache der Theologie zusammenzufassen: das Tranzendente ist eine Dimension der einzigen Existenz, die wir kennen, nämlich der irdischen Existenz. Eine Erde voll Herrlichkeit. Transzendenz ist die Erfahrung Gottes und des „Lebens" in einer Welt, in der alles, was lebt, teilhat an einer gemeinsamen Quelle, einer gemeinsamen Wanderschaft und einem gemeinsamen Schicksal. Alles ersteht aus *adamah* und kehrt dahin zurück. Der bescheidene menschliche Auftrag besteht darin, zu bebauen und zu bewahren, zu kultivieren in einer Welt, in der Agrarkultur Kultur ist und in der Kultur durch Kult und Kultus im Lobpreis und in der Furcht Jahwes münden.

Das ist Hieberts Wiedergabe des Jahwisten, doch wir befinden uns hier an wichtigen Punkten dicht bei Luther. Der Grund dafür liegt zum Teil darin, dass auch Luthers Welt in überwältigendem Maße ländlich war, eine Welt des Pflanzens und Weidens, des Handwerks und des Handels, alles, was zur Agrarkultur als Kultur gehört. Dazu gehört das gewaltige Wittenberg, dessen Bevölkerung zur Zeit der Reformation 2 700 Einwohner betrug. Der theologische Grund jedoch ist der, dass Luthers Protest gegen das platonisierte Christentum in radikaler Weise die Geschöpflichkeit und Endlichkeit als Medium der Gegenwart und Macht Gottes bezeugte. Luthers Gott wandelte wie der des Jahwisten in der Kühle des Abends in einem Garten. Gottes Geist ist spürbar.

Es sollte nur eine Frage der Zeit sein, bis andere Lutheraner Luther in dieser Art von Erd-Glauben folgten. Was Dietrich Bonhoeffer z. B. wiederentdeckte, war das hebräische Empfinden für die Welt als einer einzigen metaphysischen Wirklichkeit und die Transzendenz als einer zutiefst diesseitigen Dimension dieser Wirklichkeit. Wie Luther begründete er das christologisch: „In Christus begegnet uns das Angebot, an der Gotteswirklichkeit und an der Weltwirklichkeit zugleich teilzubekommen", schrieb Bonhoeffer, „eines nicht ohne das andere".[23] Nachfolge bedeutet, einem sehr irdischen Jesus zu folgen, der ein zutiefst diesseitiges Leben lebt. Da ist kein Hauch von jenseitigem Doketismus oder Gnostizismus in dieser Nachfolge. Der einzige Hauch, der da ist, ist der Hauch von Leben-wie-es-kommt. Sich ins Leben hineinzuwerfen – ins ganze Leben – und dadurch in die Arme Gottes, der uns in dem einzigen Leben begegnet, das die Kreatur kennt, das ist der Weg des Glaubens. „Jesus ruft", schreibt Bonhoeffer aus dem Gefängnis, „nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben".[24]

Oder nehmen wir den lutherischen Theologen Joseph Sittler. Der Untertitel (in der englischen Ausgabe) seines bahnbrechenden Vortrages auf der

Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961 lautete: „Redemption within Creation" (Erlösung innerhalb der Schöpfung). Auch sein Denken ist wie das Luthers und Bonhoeffers christologisch. „Die Reichweite von Gottes wiederherstellendem Handeln in Christus (ist) nicht geringer als das sechsmal sich wiederholende ‚*ta panta*'", schreibt er. („*Ta panta*" ist das „alles" aus Sittlers Text Kol 1,15–20.) Zu allen Dingen kommt Gott „nicht als ein Fremder", sondern als „der Erstgeborene aller Schöpfung", fährt Sittler fort. „In ihm wurden alle Dinge geschaffen".[25] Mit dieser kosmischen Christologie kommt Sittler zu einem Schluss, den er als paulinisch exegesiert: „Eine Lehre von der Erlösung ist nur dann sinnvoll, wenn sie sich im weiteren Bereich einer Lehre von der Schöpfung bewegt."[26] Und er fährt fort: „Es lässt sich nämlich in keinem verständlichen Sinne des Wortes behaupten, Gottes Erdengeschöpf werde ‚erlöst', wenn man dabei absieht von einer Lehre vom Kosmos, der sein Lebensbereich ist, sein endgültiger Ort, der Schauplatz seines Eigendaseins unter Gott, im Zusammenleben mit seinem Nächsten und in seinem Sorgeverhältnis zur Natur, seiner Schwester."[27] Erlösung ist unvollkommen, wenn sie nicht „das Ganze der menschlichen Erfahrung und der menschlichen Umgebung bis zum äußersten Horizont hin einschließt". Wenn nicht „alle Dinge" eingeschlossen werden, warnt Sittler, wird der Mensch „versucht sein, die Erlösung des Menschen auf das zu reduzieren, was an Reinigung, Umwandlung, Vergebung und Seligkeit durch eine ‚engelhafte' Flucht aus dem Kosmos natürlicher und historischer Tatsachen zu erlangen ist – und in dieser Wahl in irgendeiner Art den Dualismus zu akzeptieren, der der biblischen Theologie ebenso sehr zuwider ist, wie er bei der Gnosis beliebt ist, damals wie heute".[28]

Später in seinem Vortrag geht Sittler auf die Entwicklung der modernen Kosmologie ein. Er beklagt die Ergebnisse. Nach der Reformation, sagt er, verschwand die Natur als Bereich der Gnade aus dem Blickfeld. Sie wurde zu einem untergeordneten Thema, als die Menschen in der Aufklärung in die Natur als ihren Herrschaftsbereich eindrangen. „Ein Stück von Gott starb mit jeder neuen Naturbezwingung", erklärte Sittler den Delegierten in Neu-Delhi, und „der Bereich der Gnade verringerte sich in dem Maße, als Strukturen und Vorgänge in der Natur von dem nun autonomen Menschen beansprucht wurden".[29] Sittler ist besorgt darüber, dass der Radius der Erlösung auf die Dimensionen der Menschheit zusammengeschrumpft ist, statt den Radius der ganzen Schöpfung zu umfassen (Erlösung und Schöpfung als angrenzende Begriffe nach dem Jahwisten, um auf Hiebert zurückzuverweisen). Mit der Sicht eines Sehers kommt Sittler zu dem Schluss,

dass diese verkürzte Kosmologie unsere eigene Wahrnehmung in einer Weise einschränkt, dass wir nicht mehr verstehen, was um uns herum geschieht, selbst angesichts brutaler Fakten. „Wenn Millionen der Weltbevölkerung innerhalb und außerhalb der Kirche wissen", sagt Sittler an die Adresse der Delegierten in Neu-Delhi, „dass jetzt die Natur ebenso absolut von der Vernichtung bedroht ist, wie es Menschen und Gesellschaften in der Geschichte seit jeher gewesen sind, so wird ein Zeugnis über das Licht, das nicht auch die Naturwelt einschließt und erhellt, unverständlich bleiben".[30] Es ist, als ob ein Elefant im Raum wäre, doch keiner bemerkt es.

Auf eine andere Konsequenz hinweisend erklärt Sittler, dass wir „eine Christologie des sittlichen Gemütes, eine Christologie der Geschichte" gehabt hätten, doch keine „wagemutige, durchdringende, lebensbejahende Christologie der Natur".[31] Solange wir die nicht haben, wird die Macht der Gnade sich nicht auf die Erde ergießen, dass sie „die Wege der Menschen untersuchen, richten und heilen könnte, auf denen sie in dieser verwundeten und bedrohten Welt gotteslästerlich herumstolzieren, als ob sie ihr Besitz sei".[32]

Wenn wir keine Christologie der Natur haben, werden wir auch keine „wagemutige, durchdringende, lebensbejahende" Nachfolge vergleichbarer Größe haben. Jünger zu sein, bedeutet, Jesus nachzufolgen. Wenn die Erlösung, die Jesus bringt, nur die Menschen und ihre Geschichte umfasst, wird die entsprechende Nachfolge nicht die Kräfte der Gnade freisetzen, „so dass sie die Wege der Menschen untersuchen, richten und heilen könnte, auf denen sie in dieser verwundeten und bedrohten Welt gotteslästerlich umherstolzieren, als ob sie ihr Besitz sei". Christliche Berufung als Treue gegenüber der Erde fehlt hier, eine Missachtung, die in Sittlers Augen aus Blasphemie geboren ist.

Sittler schließt seine paulinisch-lutherischen Aussagen über Erd-Glauben und Erd-Ethik mit den Worten eines ungenannten Dichters. Das Werk heißt „Rat an einen Propheten". Darin sagt der Dichter über die menschliche Natur, sie sei „geformt im Netz der Natur". Zunächst ist die Rede vom Hirsch, vom Himmel, von der Sonne, dem geduldigen, stummen Leben der Tiere als begleitenden Gefährten. Dann macht der Dichter sich sorgende Gedanken über die Menschen und was es bedeuten würde, wären diese Inkarnationen der Gnade wie die Natur bewusstlos gemacht, zum Schweigen gebracht oder ins Reich des Ausgestorbenen abgeschoben worden.

„Was würden wir sein ohne
Des Delphins Sprung, der Taube Rückkehr.
Diese Dinge, in denen wir uns selbst gesehen

Und gesprochen haben,
Sie fragen uns: Prophet, wie sollen wir rufen
Unser Wesen hervor, wenn diese lebendige Sprache
Ist ganz
Und gar zerschlagen, jenes Glas, verdunkelt oder gebrochen.
In ihr haben wir ausgesprochen die Rose unserer
Liebe und das blanke
Pferd unseres Mutes, in ihr betrachtet
Die singende Grille der offengelegten Seele
Und alles, was wir meinen und zu meinen wünschen.
Sie fragen uns, ob mit der wortlosen Rose
Uns unsere Herzen versagen; kommen zu fragen
Ob überhaupt etwas bleiben werde, wenn, hoch und aus alter Zeit
Die bronzefarbenen Chroniken des Eichbaumes sich schließen."[33]

Der Jahwist hätte nicht anders als zustimmen und den Eichbaum und alles nicht besser verstehen können. Doch worum es hier unmittelbar geht, ist Sittlers und Bonhoeffers Ausweitung von Luthers Erd-Glauben, so dass der Kreis der Erlösung mit dem Kreis der Schöpfung zusammenfällt und „alles in allem" zusammengebracht ist.

Das ist eine gute Überleitung zu Hieberts nächstem zusammenfassenden Kapitel: „Schöpfung als Erlösung: Der Mensch als ein Bürger der Erde."

Der Mensch als einfacher Bürger

Wie erscheint Gott im Bericht des Jahwisten? Das konkrete Medium der Offenbarung ist eine naive Mischung aus Natur- und Kulturmetaphern. Manchmal erscheint Gott als ein Mann – dem Abraham im Eichenhain oder Jakob am Fluss. Doch Gott ist genau so oft im Gewitter, im Wind oder im Feuer, auf dem Berggipfel oder unter den Eichen. In den beiden Erzählungen z. B., in denen es um den Bundesschluss geht, werden Gottes Macht und Geheimnis durch erschreckende Naturphänomene vermittelt: durch Feuer und Rauch, als Abraham schläft (1 Mose 15), und durch Donnern und Blitzen auf dem Berg Sinai vor Mose und den Israeliten (2 Mose 19). Hier und an anderer Stelle greift der Jahwist auf die Natur zurück, um Gottes Güte und das Geheimnis im Herzen des Universums zu beschreiben.[34]

Doch die Bedeutung der Gegenwart und Macht Gottes ist nicht die Form der Theophanie per se. Es ist die Vorstellung von der Erlösung, die der Jahwist vermittelt. Erlösung oder Heil oder einfach irdisches Wohlsein

geschieht im Umfeld des Jahwisten und des Lebens, das seine Vorfahren, seine Zeitgenossen und seine Nachkommenschaft auf dieser Erde führen. Es ist in der Tat eine Erlösung, die eng an „das fruchtbare und sichere Land" gebunden ist. Es besteht, sagt Hiebert, „aus einer dauerhaften und sicheren Beziehung zu diesem Land und den reichen Ernten, die es hervorbringt".[35] Das führt Hiebert zu dem Schluss, dass „die Religion des jahwistischen Epos eine Religion der Erde war, genauer gesagt eine Religion des Agrar-Hochlandes des biblischen Israel".[36] Die Menschheit ist, wie schon gesagt, als integrierender Bestandteil eines einzigen Lebensbereiches geschaffen; und die Erde ist die ihr zugedachte Heimstatt. Erlösung wird – um noch einmal Hiebert zu zitieren – als „eine stabile, gesunde Beziehung zur irdischen Umwelt und nicht als ihre Transzendenz"[37] verstanden. Kein Wunder, dass Hiebert in seinem Buch *Home Economics* auf den Ausspruch eines anderen Landwirts, Wendel Berry, zurückgreift, um die Begriffswelt des Jahwisten einzufangen: „Wenn man vom Mutterboden redet, ist es schwer, die Sprache der Religion zu vermeiden."[38]

(Die Ähnlichkeit zwischen dem Jahwisten und der urreligiösen Vision der eingeborenen Völker sollte nicht unerwähnt bleiben. Der Jahwist kennt keinerlei Abstraktion, spricht nicht einmal von „Menschheit" oder „Erde" oder „Religion". Da ist der Geist und das Land, ein spezifisches Land mit einer spezifischen Flora und Fauna und die Menschen, die dazu gehören als Gebein von ihrem Gebein.)

Hiebert ist zu der Erkenntnis gekommen, dass ein Großteil des Christentums und selbst gewisse Stränge des Judentums weit abgekommen sind von dem Erlösungs- und Heilsbegriff, wie er sich in den jahwistischen Texten widerspiegelt. So fügt er einen Exkurs ein, um zu erklären, wie es dazu kam. Der Verlust der erdgebunden Erlösung ist relativ spät in der Geschichte des biblischen Israel festzustellen. Er geht Hand in Hand mit dem apokalyptischen Denken. Mit anderen Worten, er macht sich bemerkbar in dem Augenblick, wo die radikale Verzweiflung über das Leben in dieser Welt und die Träume von einer neuen Ordnung der Existenz in einer anderen Welt mit Macht um sich greifen. Es ist nicht erstaunlich, dass zu diesem Zeitpunkt zum ersten Mal im jüdischen Denken die Vorstellung eines Lebens nach dem Tode auftaucht. Nun können Erlösung und Heil sich auch auf einer anderen metaphysischen Ebene vollziehen, das heißt gedacht werden.

Das Christentum ist Erbe der jüdischen Apokalyptik. Doch in dem Zeitabschnitt, der für das Christentum vor allem prägend war – in jenen ersten Jahrhunderten – gab es auch andere Strömungen. Die stärksten von ihnen

waren hellenistisch, mit strukturellen Dualismen von Seele und Leib, Geist und Materie, Kultur und Natur. In einer Welt, die von gefallenen Mächten und Gewalten gefangen ist, und für ein Reich, das sich im Niedergang befindet, stellen diese Dualismen sich dar als eine Leugnung der Erde als unsere wahre Wohnstatt und als eine Preisgabe der Erde als Fleisch von unserem Fleisch. Die Preisgabe der Erde als Schauplatz der Erlösung und des Heils dringt wie ein stilles Wasser tief in die gestaltenden Ströme des christlichen Glaubens ein, trotz der Entfremdung dieses Glaubens von den tiefsten Strängen des hebräischen Denkens und Handelns, darunter denen des Jahwisten. Übrigens ist es gerade diese Preisgabe der Erde, die Umwelthistoriker und andere dem Christentum vorwerfen, selbst solche, die dem Christentum gegenüber wohlgesonnen sind und sich zu ihm bekennen. Um Wendel Berry zu zitieren: „Diese Trennung der Seele vom Leib und von der Welt ist keine Krankheit am Rande, keine Verirrung, sondern ein Bruch, der wie ein geologischer Riss durch die Mentalität der institutionellen Religion läuft. Und dieser Sprung in der Membran der Religion kennzeichnet immer noch das moderne Denken, ganz gleich wie säkular und weltlich es geworden ist."[39] Berry spricht von „institutioneller Religion", doch er hat dabei vor allem das Christentum im Sinn. Und seine Kritik ist unerbittlich. Diese Einengung des Bereiches der Erlösung auf den Menschen und die Lokalisierung des Heils auf eine nicht-irdische Ebene hat nicht nur schlechte Haushalterschaft oder törichte Wirtschaft zur Folge. Sie ist, sagt er mit Sittler „die schrecklichste Blasphemie".[40] Damit „leistet das Christentum direkt dem Mord an der Schöpfung Vorschub"[41], und glaubt dabei, „die Seele als ein ewiges Stück Privateigentum retten" und „blutleere Seelen in den Himmel entrücken zu können"[42].

Der schlimmste Fehler ist jedoch nicht, dass die Seele von der Natur gelöst wird, sondern dass das westliche Christentum sich zum Komplizen der Moderne macht. Das moderne Christentum „hat zum größten Teil schweigend zugesehen, wie eine räuberische Wirtschaft die Welt verwüstet, ihre natürliche Schönheit und Gesundheit zerstört und ihre menschlichen Gemeinschaften und Haushalte gespalten und geplündert hat. Es hat die Flagge der Staatsmacht geschwungen und ihre Wahlsprüche skandiert. Es hat mit den Wirtschaftlern geglaubt, dass ‚wirtschaftliche Kräfte' automatisch zum Guten wirken, und hat mit den Industriellen und Militaristen geglaubt, dass die Technik die Geschichte bestimmt. Es hat mit fast jedem geglaubt, dass ‚Fortschritt' gut ist, dass es gut ist, modern und mit der Zeit zu sein. Es hat den Kaiser bewundert und ihn bei seinen Zerstörungen und

Versäumnissen getröstet. Doch in seinem de-facto-Bündnis mit dem Kaiser leistet das Christentum direkt dem Mord an der Schöpfung Vorschub".[43]

Doch der springende Punkt ist der, dass diese Liste erbärmlicher Vergewaltigungen und „schrecklicher Blasphemie" möglich gemacht wird durch die Gleichgültigkeit gegenüber der Erde als dem Bereich der Erlösung; oder um Sittler noch einmal aufzunehmen, durch die Gleichgültigkeit gegenüber Natur und Geschichte zusammen als Bereich der Gnade, in dem „ein Stück von Gott ... mit jeder neuen Naturbezwingung" stirbt. Wenn die Schöpfung und ihr Zustand von der Erlösung und ihrem Horizont abgetrennt werden und der Mensch nicht vor allen Dingen als „ein Bürger der Erde" (Hiebert) angesehen wird, dann wird eine geliebte und wunderschöne Welt missbraucht, verloren und geschlagen werden ausgerechnet von der Spezies, die ohne mit der Wimper zu zucken immer noch wagt, sich ihr Haushalter zu nennen.

Der Mensch als Diener des Landes

Ich komme zum letzten zusammenfassenden Kapitel von Hiebert: „Natur als Maßstab: Der Mensch als ein Diener." Hier zieht Hiebert die Gegensätze zwischen den Berichten von J und P weiter aus. Es stimmt, was er in seinem Vorwort sagt, nämlich dass der bekannteste und meist diskutierte Bericht über den Menschen in der Schöpfung der ist, in dem es heißt, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen und mit der Herrschaft über die Erde betraut wurde. In der Tat wird 1 Mose 1,26–28 systematisch als *die* biblische Sicht betrachtet, trotz der Tatsache, dass es ansonsten in der Heiligen Schrift so gut wie keine Bezugnahme auf die Ebenbildlichkeit des Menschen, genauso wenig wie auf Adam, gibt. Es ist gewiss so, dass in der ökologischen Theologie und Ethik praktisch die ganze intellektuelle Energie auf die priesterschriftliche Sicht der *imago Dei* und der Herrschaft des Menschen über die Erde verwandt wurde, obwohl sie in der Bibel nur so spärlich vorkommt. Bezeichnenderweise dreht sich die Diskussion darum, wieviel unbeschränkte Macht in die Hände des Menschen gelegt ist und was das für eine verantwortliche Haushalterschaft bedeutet.

Hiebert hat auch darin Recht, dass die Priesterschrift, in diesem Falle *wie* der Jahwist, die Welt als eine einzige metaphysische Wirklichkeit versteht und in ihrer Kosmologie nicht die Unterscheidungen und Dualismen ent-

hält, die später im apokalyptischen Judentum und im hellenistischen Christentum auftauchen, ganz zu schweigen von Luthers mittelalterlichem und unserem heutigen Christentum. So bedeutet der Status des Menschen als *imago Dei* für die Priesterschrift nicht einen anderen ontologischen Status für den Menschen. Die Menschen haben z. B. keine unsterbliche Seele als Folge ihrer Schöpfung nach dem Bilde Gottes. Auch sind sie für ihr eigenes Leben nicht weniger abhängig vom übrigen Leben als die anderen Geschöpfe. Ihr deutlich anderer Status beruht auf ihrer Funktion. Im Unterschied zu anderen Tieren verleiht die Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen der Menschheit eine besondere Rolle als Vertreter oder Treuhänder Gottes. In Psalm 8,6ff, einem der wenigen Anklänge, die es in der Schrift an 1 Mose 1,26–28 gibt, heißt es, dass der Mensch wenig niedriger gemacht ist als Gott und die Engel und alles unter seine Füße getan ist.

Trotz dieser Übereinstimmung im Verständnis der Welt als einer einzigen metaphysischen Wirklichkeit stehen J und P in einem drastischen Gegensatz zueinander. P ist eindeutig hierarchisch. Die Herrschaftsgewalt, die die Menschen besitzen, ist die Gewalt, Macht und Kontrolle auszuüben. Das hebräische *rada* – herrschen, Herrschaft ausüben – bedeutet immer „Autorität über". Typisch ist sein Gebrauch für Könige und andere, die durch Unterwerfung herrschen. Im Menschen ist somit die übrige Natur ihrem souveränen Herrscher begegnet, oder genauer gesagt, dem Vertreter des Königs des Universums. Die Menschen sollen die Erde füllen, über ihre Tiere herrschen, sich das Land untertan machen. Der Treuhänder (oder Haushalter oder Vertreter des Göttlichen) ist gewiss in diesem Bericht kein Knecht oder bescheidener Ackerbauer.

J unterscheidet sich in drastischer Weise von P. Der Mensch ist für ihn gerade der Diener des Landes und Gebein von seinem Gebein. Das herausragende Faktum des Menschseins ist, dass wir von Erde genommen sind und zu ihr zurückkehren. Unsere Rolle – nach Luther ebenso wie nach J – ist es, ihr „Bebauer", ihr Pflüger und Bewahrer zu sein. Die grundlegende Verbindung des Menschen ist hier nicht die mit dem Göttlichen, sondern mit der Erde. Nicht das Band mit dem Schöpfer ist das herausragendste, sondern das mit der Schöpfung. Die Menschen teilen das Schicksal von allem, was Gott aus *adamah* geschaffen hat; und der Odem, der den Menschen Leben einhaucht, ist der gleiche *ruah,* der den (anderen) Tieren und Pflanzen Leben einhaucht. Alle leben aus diesem gleichen Geist, der

Gottes eigener Geist ist; und alle sterben, wenn dieser Geist fehlt. Die Menschen haben keine einzigartige Verbindung zur Quelle allen Lebens.

Die Beziehung der Menschen zu allem, was von *adamah* kommt und dahin zurückkehrt, ist nach J nicht hierarchischer, sondern gemeinschaftlicher Art. Menschen werden wie andere Tiere *als nephesch chajjah,* lebendige Wesen, bezeichnet. Tiere werden als Gefährten und Helfer bei der Aufgabe der Bebauung der Erde betrachtet. Das ist, ganz ähnlich wie bei den Menschen, der Grund für ihre Erschaffung. Das Wort, das die Priesterschrift benutzt, um die Beziehung der Menschen zum Land und seinen Geschöpfen zu beschreiben – *kabas,* unterwerfen, zu Knechtschaft oder Dienst zwingen – wird vom Jahwisten nie gebraucht. Für den Jahwisten ist *'abad,* dienen, das Wort. Das Land, nicht der Mensch ist für den J-Schreiber der souveräne Herrscher. Der Mensch respektiert die Mächte und Prozesse der Natur und findet in diesen Mächten und Prozessen den Maßstab für die menschlichen Pflichten. Um es mit unseren Worten zu sagen: Die Natur ist der Maßstab. Die Menschen leben und mühen sich und sterben in dem Bereich, der durch ihre Gaben und Grenzen abgesteckt ist. Die Natur (oder für den Jahwisten, genauer gesagt, das Land) gibt allem, was wir tun, seine Struktur. Unsere Muster müssen ihren Mustern entsprechen, unser Leben ihrem Leben. Während für P Herrschaft und Kontrolle die Beziehung der Menschheit zur übrigen Natur kennzeichnen, sind es für J Demut, Beschränkung und Vertrautheit. Beide, füge ich hinzu, bieten eine Ethik der Verantwortung innerhalb einer einheitlichen Sicht der Welt oder des Kosmos. Doch die Ausrichtung dieser Verantwortung ist bei den beiden ausgesprochen unterschiedlich. P's erdgebundene Ethik der Verantwortung ist Verwaltung und Kontrolle der übrigen Natur. J's Ethik ist die Erkenntnis der Erfordernisse der Natur für ihren eigenen Erhalt und die Erfüllung dieser Erfordernisse.[44]

Hiebert macht zwei weitere Bemerkungen. Die erste betrifft einen faszinierenden Gegensatz zwischen J und P über Israels Altäre. Da Israels Identität als Volk ihren Mittelpunkt in seinen kultischen Riten und Gottesdiensten hat, spiegelt sich in den Altären, die buchstäblich im Mittelpunkt dieses Gottesdienstes stehen, Israels Identität wider. Der priesterschriftliche Bericht enthält die detaillierten Anweisungen, die Mose auf dem Berg Sinai von Gott empfängt (2 Mose 27,1–8; 38,1–7); und der Altar kann nur als ein kunstvolles Werk beschrieben werden. Er ist groß (fünf Ellen lang und ebenso breit), aus Akazienholz gemacht, mit Kupfer überzogen. Da sind bestimmte Werkzeuge und Töpfe, auch aus Kupfer gemacht, die die

Priester zum Brandopfer benutzen sollen. In den Opfergaben, die die Priester der Gottheit darbringen, spiegelt sich somit die höchste menschliche Technik der Metall- und Holzverarbeitung wider, die damals bekannt war. Der Altar des Jahwisten hingegen ist nur von Erde gemacht. Genauer gesagt, er ist aus Ackerboden, *adamah,* gemacht, auf dem die Ackerbauern leben (2 Mose 20,24). Feldsteine sind erlaubt, doch sie sollen nicht behauen sein. Es sollen keine Inschriften mit den Werkzeugen des Steinhauers gemacht werden. Dieser Altar muss seine natürliche ursprüngliche Form behalten und soll nicht durch menschliche Technologie verändert werden (2 Mose 20,25). Menschliche Kunstfertigkeit wäre hier eine Entweihung des Altars. Für J symbolisiert der Altar die Abhängigkeit des Volkes von dem Land, das Gott ihm gegeben hat. Für P symbolisiert er die durch die Priester vermittelten Errungenschaften des Volkes, das das Land beherrscht.

Hieberts zweite Bemerkung hängt damit zusammen. Die gegensätzliche Sicht des Menschen bei P und J spiegelt – wie ihre Altäre – die sozialen Schichten des alten Israel wider. Der Mensch in der Priesterschrift von 1 Mose 1 nimmt gegenüber der geschaffenen Ordnung eine übergeordnete Stellung ein. Darin spiegelt sich die priesterliche Rolle in Israel selbst wider. Die Priester bilden eine deutlich unterschiedene Elite in der israelitischen Gesellschaft dar, die gegenüber Israel und der Schöpfung selbst Vermittlerin der göttlichen Herrschaft ist, eine Elite, die eng mit den Königen verbunden ist. Priester und Könige sind die Haushalter der herrschenden Macht. Sie sind nicht Diener. Der Mensch des Jahwisten hingegen ist der Ackerbauer mit dem alten bäuerlichen Empfinden der Abhängigkeit vom Boden und der Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit Gewalten, die viel größer sind als die des Landbebauers. Die Sicht des Jahwisten findet ein Echo in der bescheidenen Schau des menschlichen Lebens, wie wir sie in den großartigen Schlusskapiteln des Hiobbuches finden, bemerkt Hiebert. Die Menschheit ist klein in der Schöpfungsordnung, so wie der Ackerbauer notgedrungen bescheiden ist in der Welt der Hochland-Agrarkultur Israels. Der jahwistische Ackerbauer ist, um den Ausdruck eines ökologischen Pfadfinders unserer Zeit, Aldo Leopold, zu gebrauchen, ein „einfaches Glied und ein einfacher Bürger" der Schöpfung. Erdenbürgerschaft und nicht Herrschaft über die Erde ist der Begriff des Jahwisten; in ihm spiegelt sich das gelebte Leben des Bauern in Israel selbst wider.

Hieberts Motto in dem Buch, ein Zitat von Schopenhauer, fasst beides zusammen: die gegensätzlichen Altäre und J und P als Spiegelbilder der

sozialen Schichten Israels. Schopenhauers Satz lautet: „Jeder Mensch hält die Grenzen seines eigenen Gesichtsfeldes für die Grenzen der Welt."[45] Die Schöpfungsberichte von J und P in 1 Mose 1 und 2 spiegeln das Leben wider, wie es in den Traditionen derer gelebt wurde, die diese Berichte vom Ursprung und von der Berufung gestaltet haben. Das sollte niemanden verwundern. Doch es kann uns daran erinnern, dass auch wir die Dinge „in den Grenzen unserer eigenen Sicht der Welt" begreifen und interpretieren.

Das führt mich dazu, erst Luthers und dann unseren Umgang mit dem ersten Buch Mose zu kommentieren. Wie schon gesagt, Luther war nicht vertraut mit dem Wissen, das die verschiedenen Stränge der Heiligen Schrift Stück für Stück auseinander sortieren kann. Wie die, die vor ihm waren, nimmt er J und P zusammen als einen einzigen Bericht. Das Ergebnis ist zunächst einmal ein erstaunliches Empfinden für die Erdgebundenheit des Jahwisten, für Adam von *adamah,* für die Gefährtenschaft aller Geschöpfe, für die Sensibilitäten, die durch ein Leben herausgebildet und genährt werden, das eingebettet ist in eine prämoderne und damit nichtindustrielle Agrarkultur. Hinzu kommt ein weiteres: Sein großes Thema von der Macht und Gegenwart Gottes „in, mit und unter" dem Irdischen und Endlichen, von der Inkarnation als der Weise Gottes, mit uns zu sein, und von den Sakramenten als unlösliche Verbindung von Materie und Geist als Gottes eigener Wirklichkeit – das alles untermauert Luthers kraftvollen Erd-Glauben und seine Erd-Ethik. Zugleich legt Luther 1 Mose 1, 26–28 in typisch priesterschriftlicher Weise aus, indem er den Menschen Herrschaft als Unterwerfung und Kontrolle zugesteht, wenn auch in einer Welt der Natur, von der Luther weiß, dass sie von Mächten erfüllt ist, die sich unserer Kontrolle entziehen. Die Mitgeschöpfe von dem gemeinsamen Mutterboden sind in der Tat „Fußspuren" Gottes; und Gott wird in der Tat an diesen eindrucksvollen Spuren erkannt. Doch Adam ist es, der „eine Welt *en miniature*" ist, der Mikrokosmos des Makrokosmos, der „Himmel, Erde und die ganze Schöpfung" versteht und Gott besondere Freude bereitet.[46] Außerdem spiegelt sich in Luther genau das hellenistische Christentum wider, gegen das er polemisiert, und zwar darin, dass er – wie das mittelalterliche Christentum im Allgemeinen – die Unterscheidungen und Dualismen voraussetzt, die die Menschen ontologisch unterschiedlich gemacht haben. So erkennt Luther im *Unterschied* zur Priesterschrift der Seele die Unsterblichkeit zu und interpretiert die *imago Dei* in dem Sinne, dass die Menschen in qualitativer Weise ausgesondert sind. Der Patriarchalismus der Zeit scheint kräftig auch in Luthers Exegese der konkreten

Bedeutung der *imago Dei* und der Herrschaft des Menschen in der Schöpfungsordnung durch. Wenn Eva auch „eine höchst außergewöhnliche Kreatur" ist, die, „was die Ebenbildlichkeit betrifft, das heißt in Gerechtigkeit, Weisheit und Glück, Adam ähnlich ist", so ist sie doch eine Frau, die „andere Glieder und eine schwächere Natur hat". Wenngleich „ein wunderschönes Werk Gottes, (ist sie) nichtsdestoweniger nicht dem Manne an Herrlichkeit und Ansehen gleich". Dies gesagt, ist Eva „von Gott als Teilhaberin an seinem Bilde und ebenso an der Herrschaft über alle Dinge" geschaffen.[47] Sie hat geistige Gaben „in dem gleichen Maße" wie Adam, doch ist paradoxerweise von ihm abhängig. So nimmt für Luther die Frau einen besonderen Platz in der Großen Kette des Seins der mittelalterlichen Kosmologie ein, geschaffen als Teil der Menschheit, nur ein wenig niedriger als die Engel und mit dem Auftrag versehen, untertan zu machen und zu herrschen. Doch in der Ordnung der Menschheit ist sie für den Mann, was der Mond für die Sonne ist und „dem männlichen Geschlecht untergeordnet".[48] Luther mutmaßt sogar, dass, hätte der Teufel sich zuerst an Adam gewandt, dieser gesagt hätte: „Halt's Maul – das Gebot des Herrn war anders".[49] Eva, so fährt Luther fort, ist so abhängig von ihrem Mann, dass sie irgendwie glaubt, sie könne nicht sündigen, und damit anfällig wird für den Satan. Ich erinnere daran, dass das der gleiche Luther ist, der in so vielfältiger Weise die Große Kette des Seins theologisch demontiert und genau diesen Dualismus unterhöhlt, den er in seinem Verständnis der Gesellschaft und in seinen katechetischen Ermahnungen beibehält. Luther als mittelalterliche gesellschaftliche Gestalt liegt somit im Streit mit Luther, dem theologischen Spalter, ja Zerstörer des mittelalterlichen Christentums. Seine grundlegenden theologischen Ansprüche gehen manchmal über seine sozialethischen Einschätzungen hinaus.

Kurzum, was wir als zwei Schöpfungsberichte in Ersten Buch Mose verstehen, ist bei Luther zu einem einzigen vermischt, einschließlich ihrer dramatischen Gegensätze, ja Widersprüche. Selbst wenn der Reformator ein großer Schrittmacher ist, ist er nicht frei von einer Vision, die die Grenzen der Welt widerspiegelt, die er reformieren möchte. Nun sind wir dran. Ich möchte diesen Abschnitt mit einem Kommentar darüber abschließen, wie diese alten Berichte sich uns heute darstellen; wie wir sie uns – im Bewusstsein dessen, was wir tun und was uns erwartet – aneignen können, wenn all das auch nach einigen Jahren oder Jahrzehnten wie das Umhertappen von Menschen aussehen wird, die in den Geburtswehen einer Zeitenwende liegen.

Der P-Bericht war unser Prüfstein, weitgehend darum, weil in ihm das mitschwingt, was der Ort des Menschen in der modernen Welt ist. Der Vorrang des Menschen in der Schöpfungsordnung ist augenfällig und beunruhigend. In einem Maße, den P sich nie vorgestellt haben könnte, haben wir uns fruchtbar vermehrt, die Tiere beherrscht und uns das Land unterworfen. Wir haben uns die Natur in einem außergewöhnlichen Maße untertan gemacht, nicht nur bis dahin, dass wir Berge versetzt, sondern auch Atome und Gene gespalten haben. In diesem Prozess haben wir die große Illusion verinnerlicht, dass wir wirklich die Kontrolle haben und nicht, wie J im Mark seiner Gebeine wusste, das eigene Muster der Natur zum Strukturprinzip all dessen zu machen brauchen, was wir tun. Das Verantwortungsbewusstsein in der Priesterschrift ist ein weiterer Prüfstein für uns geworden. Auch wir müssen zu einem konstruktiven Gebrauch der Macht in einer Welt kommen, in der die angesammelte menschliche Macht alle Dinge berührt einschließlich der grundlegenden Bausteine und Systeme des Lebens selbst.

Während P seltsamerweise unsere heutige Wirklichkeit und ihre moralischen Erfordernisse für eine positive Ethik menschlicher Macht *beschreibt,* stellt J die sehr viel bessere Wahl dar, wenn es um ein Korrektiv geht für den Platz des Menschen und seine Berufung in einer irdischen Ordnung, die aus den Fugen geraten ist. Wir sind „einfache Glieder und Bürger" (Aldo Lepold) der Erde; die Erde ist unser eigentliches Haus; wir kommen von *adamah* und kehren dorthin zurück; der Kosmos ist eine einzige, ehrfurchtgebietende Gemeinschaft eines Schöpfers, Erhalters und Erlösers, der in Gestalt der Natur, andere menschliche Wesen inbegriffen, zu uns kommt: und unsere Aufgabe ist *Kultus,* Kultur und Kultivieren im Dienste der Schöpfung und zum Lobe des Schöpfers. Menschliche Erfindungsgabe und technologische Macht müssen einer Ethik der Verantwortung angepasst werden, die *humus, humilitas* und die Art von Humor versteht, die weiß, dass, wenn Dinge schief gehen können, sie auch schief gehen werden; Erfindungsgabe und Macht, die – mit anderen Worten gesagt – Überleben und Gedeihen in Prozesse hineinstellen, die die Erneuerung und Regeneration jener Natur gewährleisten, von der wir in allen Dingen abhängen und von der wir ein Ausdruck sind. Auf seine Weise wusste der Jahwist instinktiv, dass wir den Bund zwischen menschlicher Macht und der Bestandsfähigkeit der Wirtschaft und des Ökosystems gestalten müssen. Doch für uns wird das eine Umkehr zur Erde bedeuten, die der Jahwist

nicht nötig hatte. Ungleich dem Jahwisten müssen wir aus unseren Kosmologien und unserer täglichen Praxis den lähmenden Dualismus verbannen, der uns als eine Spezies aussondert und die Erde als die geringere von zwei Welten verunglimpft, eine Welt der Materie und die andere Welt der menschlichen Seele und des menschlichen Geistes.

Kurz gesagt, die Priesterschrift birgt wohl Erkenntnisse, die moralisch-deskriptiv sind; doch der Jahwist, verstärkt durch Luthers tiefgehenden, theologisch fundierten Erd-Glauben, birgt den größeren Schatz für eine konstruktive Kosmologie und Ethik in einer Zeit, in der wir das Abgleiten der Moderne erleben. Ausgewählte Themen aus J verbinden sich mit ausgewählten Themen von Luther zu einer Ethik, die unseren Überlegungen und unserer Berufung angemessen sind. Das ist keine Rückkehr zur Welt des Jahwisten oder zur Welt Luthers. Beides ist weder möglich noch wünschenswert. Ihre Visionen und ihre Zeit mit den Grenzen ihrer Welten sind nicht unsere. Es geht vielmehr um eine selektive Aneignung als Anregung für unsere so notwendige moralische und religiöse Phantasie. Eine solche Anregung und eine solche Phantasie sind nötig, wenn wir den Kräften, die uns niederdrücken, begegnen und innerhalb der Grenzen, die uns gesetzt sind, versuchen wollen, einen angemessenen Rahmen unserer Verantwortung abzustecken.

Sakrament und Leib

Bevor wir Luther verlassen, müssen wir uns noch seiner Behandlung des Leiblichen zuwenden, wie es in seiner Exegese der Schöpfungsberichte und seinem Sakramentsverständnis zum Ausdruck kommt.

In seiner Polemik gegen die römischen Katholiken auf der einen und die radikalen Reformatoren auf der anderen Seite führt Luther verschiedene Gründe dafür an, warum Brot und Wein für das Sakrament der Eucharistie notwendig sind. Die Gründe betreffen unsere Natur und die Gottes.

Dass wir Leiber sind, ist Luthers Aussage über unsere Natur. Wir leben als Leiber. Wir sind somit wie alle endlichen Kreaturen an bestimmte Zeiten und Orte gebunden. Seltsamerweise zählt Luther zu „Gottes guter Creatur" nicht nur die Mäuse, von denen weiter oben schon die Rede war, sondern auch unser eigen „Fleisch, Bein, Haut und Haar".[50] Der Leib in allen seinen Teilen, ist Gottes gute geschöpfliche Schöpfung. Das Wort selbst wird diese unsere Natur in sich aufnehmen müssen. „Aber wo mochtist du an solchen Glauben, Opfer, Sacrament und Testament gedenken,

wenn es nit in etlichen benannten Ortern und Kirchen leiblich gehandelt wird?", fragt Luther.[51] Den reinen Geist kennen wir nicht. Wir leben durch die Sinne, wir sind Leiber.

Darüber hinaus bedeutet unsere Existenz als Leiber, dass wir voneinander abhängig sind. Leiber bedürfen der Gemeinschaft. Die angemessene Weise von menschlicher Gemeinschaft zu sprechen, ist in der Tat die, von ihr als „Leib" zu sprechen, so wie die angemessene Weise von der Kirche zu sprechen die ist, von ihr als „Leib" Christi zu sprechen. Wenn Luther vom gemeinsamen Empfang der Sakramente spricht, spiegelt sich darin die Tatsache wider: Es „ist uns noth, dass wir leiblich zusammen kommen, einis das ander mit seinem Exempel, Gebet, Lob und Dank zu solchem Glauben entzünden, wie ich droben gesagt, und durch leiblich sehen oder empfahen des Sacraments und Testaments bewegen mehr und mehr besseren denselben Glauben".[52]

Doch diese Anpassung des Wortes an unsere Natur ist nicht nur darin begründet, dass wir Leiber sind und somit notwendigerweise auf Gemeinschaft und Beziehung angewiesen sind und der Gemeinschaft als Nährboden des Lebens und in diesem Falle des christlichen Glaubens innerhalb des Leibes Christi bedürfen. Die Anpassung hat auch mit der Gegenwart Christi in uns und unserem Glaubensleben zu tun. Dazu Luther: „Das ist wohl wahr, dass ein Unterschied (ist) unter dem, dass Christus droben im Himmel sitzt, und im Sacrament, und in den Herzen der Gläubigen ist. Denn er freilich darumb gen Himmel gefahren ist, dass man ihn daselbs soll und muss anbeten, und bekennen, dass er der Herr sei uber alle Ding mächtig, Phil 2,9.10.11. Aber in dem Sacrament und in den Herzen der Gläubigen ist er nicht eigentlich darumb, dass er da wölle angebetet sein; sondern daselbs mit uns schaffen und uns helfen: gleichwie er auch auf Erden in das Fleisch kam, nicht darumb, dass man ihn sollt anbeten, sondern uns zu dienen, wie er selbs sagt. Ich bin nicht gekommen, dass ich mir dienen lasse, sondern dass ich diene, und mein Leben gebe für viele."[53]

Kyle Pasewark hat Recht, wenn er sagt, dass die englische Übersetzung von *„mit uns schaffen"* als „work with us" nicht zutreffend sei. „Work with us" gibt nicht die starke Bedeutung des menschlichen Mitwirkens wider, von dem Luther als dem Werk des Glaubens spricht – Glauben, wie weiter oben gesagt – als ein „lebendig, tätig, aktiv, mächtig Ding", das uns „froh und unerschrocken und glücklich macht in unserem Umgang mit Gott und mit allen Geschöpfen".[54] Es betont auch nicht, dass wir uns durch Christi Wirken in uns und durch unsere Teilhabe an Christi Leben von unseren

„Frömmigkeitsübungen und Gedanken" unserem Nächsten zuwenden. „Gottes Wort und Werk wollen nicht müßig sein"[55] – das heißt für uns allein und auf uns konzentriert. Mit anderen Worten, Luther legt ein starkes Wort ein für menschliches Handeln als Bindeglied zwischen der sakramentalen Gegenwart Christi und der „neuen Schöpfung", so wie sie leibliche Gestalt unter uns annehmen kann. *„Mit uns schaffen"* ist (leibliche) Teilhabe mit Jesus Christus an der Verwirklichung einer neuen Schöpfung durch die Werke des Glaubens.

Das führt Luther dazu, von Gottes Natur, nicht nur von unserer, als einer leiblichen Natur zu sprechen. Wie wir gesehen haben, schützt Luther Gottes Transzendenz. Selbst die Kreatur, die nach Gottes eigenem Bilde geschaffen ist, kann nicht durch den Verstand oder irgendeine andere menschliche Fähigkeit den lebendigen Gott ganz erkennen, geschweige denn fassen. Zugleich macht gerade diese Transzendenz die allgegenwärtige Immanenz Gottes möglich. Das heißt, da Gott jeden gegebenen Ort transzendiert, kann er an allen Orten gegenwärtig sein. Das Bild von „der rechten Hand Gottes" ist für Luther kein räumliches Bild, sondern eine Weise, sich die Macht Gottes als allmächtig und zugleich allgegenwärtig vorzustellen.

Im Blick auf die Inkarnation (und, im Zusammenhang mit unserem Thema, auf das Sakrament) führt dies zu einer außergewöhnlichen Erklärung Luthers, selbst wenn sie voll und ganz in Einklang steht mit seiner theologischen Grundlinie, dass das Endliche das Unendliche in sich birgt. Diese Erklärung lautet: Da der transzendente Gott als göttliche Gewalt an allen Orten gegenwärtig ist, kann „nicht Gegenwärtigers noch Innerlichers sein ... in allen Creaturen, denn Gott selbs mit seiner Gewalt".[56] Das ist Luthers Kommentar in seiner Abhandlung über das Abendmahl *Das ist mein Leib,* und er ist bemerkenswert. Er ist bemerkenswert nicht nur als eine Bestätigung von Luthers Panentheismus, d. h. es ist eine Art und Weise zu sagen, dass Gottes Wege die Wege der Leiblichkeit sind. (Oder, wie Luther an anderer Stelle sagt: Christus „muss doch ja mündlich und leiblich in Stätten und Oertern sein"[57] als Ausdruck der Allgegenwart und Allmacht Gottes.) Er ist bemerkenswert als eine Bekräftigung sowohl des menschlichen Wirkens als auch des Wirkens „aller Kreaturen". Gottes Gegenwart und Macht sind die lebenspendende Kraft der Gemeinschaft des Lebens; und die Bürger dieser Gemeinschaft sind die leiblichen Träger der göttlichen Gegenwart und Macht. Um den Satz von weiter oben zu wiederholen: Gott ist *für die* Schöpfung *in* der Schöpfung *durch* und *als*

Schöpfung gegenwärtig. Pasewarks milde Schlussfolgerung lautet, dass Gottes Verheißung, die ganze Schöpfung zu erlösen, „das Leibliche einschließen muss", da Luther die geistliche nicht von der materiellen Wirklichkeit trennt. Die physische Wirklichkeit, die ganze physische Wirklichkeit, hat ihre Quelle im Geist. Das schließt Christi eigenen Leib ein, für uns gegeben. Wir haben hier den biophysischen Aspekt betont in Einklang mit dem, was Luther über die Sakramente sagt. Doch der entscheidende Punkt hier ist, wie dies zu der Schlussfolgerung drängt, dass der Wirkungskreis für die Ethik ebenso wie für die Erlösung die Schöpfung *in toto ist.*

Kritik

Jetzt müssen wir zurückkehren zu Luther als einer Quelle für das christliche Evangelium von der Erde. So positiv unsere Einschätzung auch sein mag, es ist wenig gewonnen, wenn wir nicht auch sehen, dass Luther nicht das Werkzeug bietet für einen angemessenen Erd-Glauben und eine angemessene Erd-Ethik. Eine positive Aneignung Luthers erfordert zugleich ein Urteil über das, was wir hinter uns lassen sollten.

Paul Santmires Kritik ist hilfreich. Er vertritt die Auffassung, dass Luthers Denken, was den Umfang betrifft, richtig ist, nicht aber, was den Mittelpunkt betrifft. Der Umfang, damit meine ich Luthers Überzeugung, dass die ganze Schöpfung die Wohnung Gottes ist. Die ganze Natur verbirgt und umhüllt Gott, und Gott ist wahrhaftig mit seiner Kraft gegenwärtig in, mit und unter allem, was da ist. Gott ist „wesentlich gegenwärtig an allen Enden", sagt Luther, „in und durch alle Creaturen in allen Stucken und Orten, dass also die Welt Gottes voll ist und er sie alle fullet".[58] Luther spricht sogar die Sprache der Mystik und des sich ergießenden Geistes Gottes. Der Schöpfer ist „mit allen Kreaturen, in sie fließend und sich ergießend, alle Dinge erfüllend".[59] Die Schöpfung ist durch Gottes Gnade und Macht am Leben und ihre Geschöpfe werden von Luther gepriesen. Ein solches dynamisches und sakramentales Verständnis der Schöpfung verlangt nach einem entsprechenden Erlösungs- und Heilsverständnis.

Doch gerade an diesem Punkt überspringt Luther seine besten Erkenntnisse. Er tut dies dadurch, dass er die mittelalterliche Konzentration auf Gott und die Menschheit, ja den einzelnen, als *die* Achse und das Heil als *das* Thema beibehält und intensiviert. Wie finde ich einen gnädigen Gott? Das ist die Frage, die der Antrieb für Luthers wichtigste religiöse Erkenntnis und seinen wichtigsten Beitrag ist. Und diese anthropozentrische Dyna-

mik der erlösenden Gnade wiederum blockiert seine Möglichkeiten, die Erlösung der ganzen Schöpfung in Gott ins Auge zu fassen. Das wird dann auch zu gegebener Zeit eine eigene Rolle spielen bei der protestantischen Ausblendung der Schöpfung und bei der Säkularisierung der Natur im 19. und 20. Jahrhundert. Trotz des Sakramentalismus im Herzen der lutherischen Schöpfungslehre werden die Lutheraner ebenso eifrig wie andere dabei sein, den Geist des modernen Industrialismus zu fördern, der den Kosmos nicht zu einer Gemeinschaft von Subjekten und einem Meer von Symbolen für Gott macht, sondern zu einer Sammlung benutzerfreundlicher Objekte.

Schwerer noch wiegt, dass es in Luthers Anthropologie sich widersprechende Triebkräfte gibt. Einerseits besteht die Sünde gerade in unserem Bemühen, unsere Geschöpflichkeit in ihrer Verbundenheit mit der Erde und anderen Geschöpfen zu leugnen und uns über die Natur zu erheben, um so unserer Endlichkeit zu entfliehen. Andererseits führt das vorrangige Interesse am Heil des Menschen als vorrangiges Interesse Gottes dazu, dass das Leben des Menschen in der Natur und als Natur ausgenommen wird von Gottes eigenem Willen zur Erlösung aller Dinge. Die zentrale Rolle und Priorität des Menschen sondern uns seltsamerweise von allem Übrigen aus und stellen nach Luthers Exegese die Schöpfung der Erde als eine Schöpfung für den Menschen und für seinen Gebrauch hin. Das spielt den mittelalterlichen Vorurteilen in die Hände, die zum Anti-Evangelium für Galilei und Kopernikus und andere werden sollten, die die Menschheit und die Erde im größeren System des majestätischen Kosmos relativierten. So wird es diesem Theologen mit einem außergewöhnlichen Gespür für die Sünde als kollektive menschliche Selbsttäuschung in Gestalt eines anmaßenden Hochmutes nie in den Sinn kommen, dieses Verständnis von Sünde auf die Beziehung des Menschen zu anderen Spezies anzuwenden. Es kommt Luther nicht in den Sinn, seine scharfe Diagnose der Sünde als *cor incurvatum in seipso* auf unser kollektives Verhalten als eine Spezies zu übertragen. *Cor incurvatum in seipso,* das in sich verkrümmte menschliche Herz, bedeutet im Wesentlichen, sich selbst und seinen eigenen Willen und nicht den des anderen als einen Wert zu behaupten und den anderen nur in Beziehung zu sich selbst zu sehen. *Cor incurvatum in seipso* ist somit die grundlegende Triebkraft, durch die „wir" uns den „anderen" gegenüber behaupten und „sie" nach Normen beurteilen, die das kollektive „Wir" aufgestellt hat. Die normative „Weißhäutigkeit" wird auf diese Weise zur Basis für die Beurteilung anderer Rassen oder die euro-amerika-

nische Zivilisation zur Norm für die Einschätzung anderer Zivilisationen oder der Heterosexismus zur Norm für die Festlegung des richtigen sexuellen Verhaltens. Das ist der individuelle und kollektive Hochmut, der den anderen *als* „anders" objektiviert und den anderen auf der Basis des nach innen gewandten und nicht des nach außen gewandten Herzens beurteilt. Doch so reich Luthers Erkenntnis im Blick auf die Dynamik der Sünde auch sein mag, er entwickelt sie nicht in der Weise, in der er es tun sollte angesichts seines reichen, sakramentalen Verständnisses der Schöpfung; nämlich dass die Menschen ein kollektives „Wir" *als Konstruktion der Sünde selbst* aufbauen gegenüber einer objektivierten Natur als „das Andere", ein „Anderes", das an unseren Normen gemessen und nach seiner Nützlichkeit für uns beurteilt wird. Die Natur ist in dieser Manifestation des nach innen gewandten Herzens nicht ein „Du", sondern ein „Es". Das trifft zu, selbst wenn für Luther in so vielen Fällen „alle Kreaturen" eindeutig nicht ein „Es" sind. Die reformatorischen Erkenntnisse über die Sündhaftigkeit des Menschen kommen nicht hinreichend zur Geltung, da, wo sie ihnen gebührt hätte.

Auf der einen Seite kann Luther manchmal fast franziskanisch klingen. Er glaubt, wir würden „vor Erstaunen sterben"[60], wenn wir wirklich die überströmende Macht Gottes in der Wunder-erfüllten Natur begriffen. Fruchtbarkeit und leibliche Trefflichkeit und Pracht rufen bei Luther eine tiefe *„Ehrfurcht vor dem Leben"* (so im englischen Original) hervor. Er kann nur den Tag herbeisehnen, an dem die ganze Erde von der Entfremdung befreit sein wird, die in die Geschichte kam, als das Blut Abels den Boden, von dem Adam und alle anderen Kreaturen kommen und zu dem sie zurückkehren werden, mit dem Bannfluch belegte. Es ist kein Zufall, dass der Satz in Luthers Erklärung zum Ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus nicht lautet: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat neben anderen Kreaturen" oder „außer anderen Kreaturen", sondern „samt allen Kreaturen". Es ist kein Zufall, weil Luther, in Santmires Worten, konsequent „die Solidarität der menschlichen Kreatur mit der übrigen Natur" betont.[61] Luther tadelt Erasmus unter anderen dafür, dass er wenig Interesse zeigt für die Erforschung der Einzelheiten des Lebens der Natur. „Es interessiert ihn wenig, wie der Fötus im Mutterleib entsteht", klagt Luther und fährt dann fort mit der Bemerkung, dass wir über Gottes eigene Güte und Macht nachsinnen, wenn wir über die Blumen oder irgendein anderes der großen Werke Gottes in der Natur nachsinnen, von der wir auch ein großes Werk sind.[62]

Auf der anderen Seite ist diese Solidarität da gebrochen, wo sie jetzt am meisten zählt – in der Lehre vom Heil und von der Erlösung. Sie ist gebrochen durch die Natur-entfremdete und Menschen-zentrierte Fassung dieser Lehre, wie sie von der Reformation ererbt ist. Die ganze Schöpfung außer uns fällt aus dem Wirkungskreis der Erlösung heraus und wird nur auf dem Wege der menschlichen Erlösung ihren Weg dorthin zurückfinden. Und diese Vorstellung gewinnt in dem gleichen Augenblick an Boden, in dem sich im Aufstieg und in der Expansion des modernen Westens eine Ethik durchsetzt, die sich auf die Priesterschrift stützt in ihrer Betonung der Unterwerfung aller Dinge unter den Menschen zu ihrem Gebrauch.

Nicht dass das hier ein Fall von Idiosynkrasie bei Luther wäre. Johannes Calvin macht mehr oder weniger das Gleiche. Auch er lehnt sich auf gegen die mittelalterliche Spiritualität in ihrer Ausrichtung auf Askese und Jenseitigkeit und betont stattdessen die völlige *kenosis* Gottes im wahren Fleisch Jesu um unsertwillen. Auch er versteht die Natur als Schauplatz der Herrlichkeit Gottes und als Spiegel Gottes. Dann macht er eine Kehrtwendung und entwirft mit noch größerer Kraft als Luther eine Lehre von der Berufung, verbunden mit einer Ethik der Beherrschung der Erde. In der Tat triumphiert im Calvinismus eine neue Askese, eine inner-weltliche Askese, die wenig von Luthers größerer Leichtigkeit und wenig von Luthers sakramentalem Überfluss hat. Hier führt die reformatorische Konzentration auf das Menschen-zentrierte Heil dazu, dass das menschliche Tun in einer Weise betont wird, die in ein System der Erwählung und der Berufung mündet, das die Kräfte der aufkeimenden Moderne als die menschliche Eroberung und Neugestaltung der Natur selbst fördert. Ich denke hier an Frederic Mortons *Crosstown Sabbath,* in dem er die Müdigkeit auf den Gesichtern der Fahrgäste im 42nd-Street Stadtbus als „klassisch jüdisch-christlich" beschreibt. Sie ahmen nur ihren Gott, den „Allerhöchsten Arbeitssüchtigen" nach, der „die Welt wie am Fließband einer Fabrik zusammengesetzt hat".[63]

Calvin ist auch um nichts besser als Luther, was die Ausweitung des protestantischen Sündenverständnisses auf unser Verhalten gegenüber anderen Spezies betrifft. Sie beide dachten in universalen Begriffen über die menschliche Sünde, wenn auch übertrieben, und wandten doch nie ihre Lehre auf die Beziehung der Menschen als eine Spezies zu anderen mit ihnen lebenden Spezies an. So haben wir in einer Phase eine Lehre der Erwählung und der Berufung, die stark auf Gottes Erniedrigung im Fleisch um unsertwillen abgestimmt ist, mit unserer angemessenen Antwort in

Gestalt demütiger Dankbarkeit und völliger Abhängigkeit. Dann haben wir eine andere Phase, in der diese Erwählung und Berufung in eine Ethik der Herrschaft dieser Spezies über alle anderen mündet, und zwar im Namen einer demütigen Haushalterschaft. Das sind die Gefahren einer Soteriologie in einem anthropozentrischen Denkschema, selbst im deutlich *the*anthropozentrischen Schema eines Calvin oder eines Barth. *Welt*-Schöpfung und *Welt*-Erlösung bleiben einfach am Rande liegen aus Ehrfurcht vor der einen erbärmlichen Kreatur, auf die Gott anscheinend fixiert ist. Hier kann man nur, um die rechte Sicht wiederherzustellen, auf das hoffen, was Teilhard de Chardin in einem Gebet so formuliert: „Zerstöre, o Gott, durch die Kühnheit deiner Offenbarung die kindisch ängstliche Sicht, die nichts Größeres oder Kraftvolleres in der Welt zu erdenken vermag als die erbärmliche Vollkommenheit unseres menschlichen Organismus."[64]

Wir haben Teilhard auch am Anfang zitiert: „Die Welt wird nicht zur himmlischen Verheißung des Christentums bekehrt werden, wenn nicht zuvor die Christenheit zur Verheißung der Erde bekehrt worden ist." Es ist vielleicht angemessen, ihn hier zu zitieren, um diese Fragestellung zu einem Ende zu bringen. Die Aufmerksamkeit war auf Luther gerichtet als einen, der möglicherweise zu einem Evangelium der Erde beitragen kann, das in den christlichen Traditionen noch vorhanden ist. Wenn auch sein anthropozentrisches Verständnis des Heils sein Verständnis Gottes und der Schöpfung schwächt, so bleiben doch diese Erkenntnisse für den christlichen Erd-Glauben und die christliche Erd-Ethik, die wir brauchen, nutzbar. Mehr sollten wir nicht verlangen.

Aus: Union Seminary Quarterly Review, Vol. 51, 1–2, 1997
(Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt)

ANMERKUNGEN

1 Das ist der erste von zwei Versen von W.H. Audens *Thank You Fog,* Random House, New York 1972.

2 So der Titel eines Buches von Tom Hayden *The Lost Gospel of Earth,* Sierra Club Books, San Francisco 1996.

3 Siehe meine Erörterung in *Earth Community, Earth Ethics,* Orbis Books, Maryknoll 1996, und die Hinweise darin auf die Arbeit zahlreicher Ökotheologen und Ethiker.

4 Ohne Quellenangabe zitiert von Jackson Lee Ice, „The Ecological Crisis, Radical Monotheism vs. Ethical Pantheism", in: Paul T. Jersild und Dale A. Johnson, *Moral Issues and Christian Response,* Harcourt Brace Jovanovich, Fort Worth ^{5}1993), 198.

[5] All dies und mehr noch wird sehr schön erörtert von Reinhard Huetter in „Creatio ex Nihilo: Promise of the Gift. Remembering the Christian Doctrine of Creation in Troubled Times", *Currents in Theology & Mission* 19,2 (1992), 89–97.

[6] Martin Luther, Dass diese Worte Christi „Das ist mein Leib" noch fest stehen wider die Schwärmgeister, 1527, EA 30, 60.

[7] Martin Luther, *Lectures on Genesis,* hg. v. Jaroslav Pelikan (St. Louis, Concordia Publishing House, 1958), 1, 83.

[8] Ebd.

[9] Paul Santmire, *The Travail of Nature. The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology,* Fortress Press, Philadelphia 1985, 130, bezugnehmend auf Luthers *Lectures on Genesis,* Kap. 1–5.

[10] Martin Luthers, *Lectures on Genesis* 1, 52.

[11] Ebd., 1,68.

[12] Ebd., 1,52.

[13] Ebd.

[14] Theodore Hiebert, *The Yahwist's Landscape. Nature and Religion in Early Israel.* Oxford University Press, New York und Oxford 1996, 7.

[15] Harvey Cox, *Stadt ohne Gott?,* Stuttgart/Berlin 1965/1966, 34.

[16] Ebd., 33,34.

[17] Hiebert, The Yahwist's Landscape, 15.

[18] Hiebert behauptet natürlich nicht, dass diese Sicht des Ackerbauers die eines einzigen Verfassers sei. Er meint die „einheitliche und zusammenhängende Ausrichtung auf die Welt der Natur", die für eine lange Geschichte der Tradition und Überlieferung zutrifft, die schließlich zu den biblischen Texten geführt hat, die Bibelwissenschaftler als „J"-Bericht bezeichnen.

[19] Hiebert, The Yahwist's Landscape, 26–27.

[20] Ebd., 145.

[21] Hiebert weist auf die Schwierigkeit hin, die das für westliche Übersetzer bedeutet, die aufgrund ihrer eigenen Denkstruktur die Äquivalenz von Menschen und anderen Tieren nicht übertragen konnten. Im Hebräischen unterscheidet sich der Odem des Lebens *(nismat chajjim),* den Gott dem ersten Menschen einhaucht, nicht von dem Odem des Lebens, der allen Geschöpfen das Leben gibt. Es hat z. B. keine Bezeichnung für eine Seele oder ein geistliches Wesen, das die Menschen von anderen Tieren unterscheidet. Die Übersetzer der *King James Version* haben *nephesch chajjah* mit „living creature" wiedergegeben, wenn es sich um Tiere handelte (wie in 1 Mose 2,19), aber mit „living soul", wenn es sich um menschliches Leben handelt (2,7). Selbst die *New Revised Standard Version* übersetzt *nephesch chajjah* auf zweierlei Weise, mit „living creature", wenn es sich um Tiere handelt (wie in 1 Mose 2,19), aber mit „living being", wenn es sich um menschliches Leben handelt (1 Mose 2,7). Was hier geschieht, geschieht nicht aufgrund des hebräischen Textes, sondern aufgrund der begrifflichen Unterscheidungen (und Grenzen) in den Kosmologien der Übersetzer. Siehe Hieberts Behandlung dieses Problems, 63.

[22] Hiebert, The Yahwist's Landscape, 17.

[23] Dietrich Bonhoeffer, Ethik, hg. v. Eberhard Bethge, München 1953, 60.

[24] Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, hg. v. Eberhard Bethge, München 1959, 246.

[25] Joseph A. Sittler, Zur Einheit berufen, Neu-Delhi Dokumente, Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz 1961, Witten, 1962, 300f.

[26] Ebd., 302.

[27] Ebd., 302.

[28] Ebd., 302.
[29] Ebd., 305.
[30] Ebd., 306.
[31] Ebd., 307.
[32] Ebd., 307.
[33] Zitiert von Sittler in ebd., 311.
[34] Hiebert, The Yahwist's Landscape, 150–151.
[35] Ebd., 152–153.
[36] Ebd., 153.
[37] Ebd., 155.
[38] Zitiert von Hiebert in ebd., 81.
[39] Zitiert von Hiebert in ebd., 153–154.
[40] Wendel Berry, „Christianity and the Survival of Creation", in: *Sex, Economy, Freedom and Community,* Pantheon Books, New York und San Francisco 1993, 98.
[41] Berry, ebd., 115.
[42] Ebd., 114.
[43] Ebd., 115.
[44] Hiebert, *The Yahwist's Landscape,* 157–159.
[45] Zitiert von Hiebert in *The Yahwist's Landscape,* 32, aus Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Werke, Bd. 1, hg. v. Löhneysen, Frankfurt am Main 1986, ohne Seitenangabe.
[46] Martin Luther, *Lectures on Genesis,* 1,68.
[47] Ebd., 1,69.
[48] Ebd.
[49] Ebd., 1,151.
[50] Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi Bekenntniß,* 1528, EA 30, 231.
[51] Martin Luther, Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe, 1520, EA 27, 166.
[52] Martin Luther, Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe, 1520, EA 27, 166.
[53] Martin Luther, Vom Anbeten des Sacraments des heiligen Leichnams Christi, 1523, EA 28, 409.
[54] Martin Luther, *Luther's Works* 35, 370–371.
[55] Martin Luther, *Reception of the Sacrament,* 213, zitiert von Pasewark, A Theology of Power, 74.
[56] Martin Luther, Dass diese Worte Christi „Das ist mein Leib" noch fest stehen wider die Schwärmgeister, 1527, EA 30, 58f.
[57] Martin Luther, *Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sacrament,* 1525; EA 29, 294.
[58] Martin Luther, WA 23, 134, 34; EA 30, 60 (siehe Anm. 6).
[59] Martin Luther, *Sermons on the Gospel of John,* in: *Luther's Works,* hg. v. Jaroslav Pelikan, Concordia Publishing House, St. Louis 1957, 26.
[60] Santmire benutzt diese Formulierung Luthers in *The Travail of Nature,* 130.
[61] Santmire, The Travail of Nature, 131.
[62] Ebd.
[63] Frederic Morton, Crosstown Sabbath: A Street Journey through History (New York, Grove, 1987), 31.
[64] Teilhards Gebet ist dem Material entnommen, das *Earth Ministry,* Seattle, Washington, anbietet. Ohne Quellenangabe.

Glaubenswahrheit und Kircheneinheit

Eine historische Betrachtung zur Frage nach der Bedeutung eines Elementarkonsenses im ökumenischen Dialog

VON JUTTA KOSLOWSKI *

Am 31. Oktober 1999 fand die feierliche Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" in Augsburg statt. Die Evangelische und die Katholische Kirche haben darin übereinstimmend erklärt, dass sie „nunmehr imstande sind, ein gemeinsames Verständnis unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus zu vertreten."[1] Dies war ein herausragendes Ereignis für die Ökumene zwischen den Kirchen und zugleich ein mühevolles Unterfangen, war doch die Lehre von der Rechtfertigung vom ursprünglichen Impuls der Reformation her einer der wichtigsten Gründe für die Spaltung der westlichen Christenheit gewesen.

Die Wiederherstellung der Einheit in dieser Frage kam nach fast 500 Jahren zustande. Angestrebt war dabei jedoch nicht eine vollkommene Übereinstimmung, sondern ein „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre".[2] Dieser *Konsens in Grundwahrheiten* ermöglicht es, „dass die weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen nicht länger Anlass für Lehrverurteilungen sind".[3] Das heißt, die Einigkeit im Wesentlichen wird als so groß empfunden, dass sie das Gewicht der fortbestehenden Verschiedenheit zu tragen vermag – einer Verschiedenheit, die nunmehr als legitim angesehen werden kann.

Dies ist ein zukunftsweisendes Vorgehen in der Ökumene. Sofern die *Einigkeit in theologischen Fragen* die Grundlage für *Einheit im kirchlichen Leben* ist, dürfen weder *Maximalforderungen* gestellt werden noch kann es

---

* Jutta Koslowski ist Diplomtheologin sowohl in evangelischer und katholischer als auch in orthodoxer Theologie und arbeitet zur Zeit an einer Dissertation über Zielvorstellungen kirchlicher Einheit am Institut für Ökumenische Theologie in München.

darum gehen, sich mit *Minimalansprüchen* zufrieden zu geben. Es muss vielmehr zunächst darum gehen, Übereinstimmung darüber zu erzielen, welcher *Elementarkonsens* für die Herstellung kirchlicher Einheit notwendig ist, und sodann zu überprüfen, inwieweit er bereits *erreicht* ist. Wo er noch nicht erreicht ist, stellt sich die Aufgabe, ihn herbeizuführen – entweder indem Missverständnisse beseitigt oder auch indem Positionen berichtigt werden. Wenn der ökumenische Prozess dieses Ziel erreicht hat, müssen aber auch konkrete Konsequenzen gezogen werden, nämlich die schrittweise Wiederherstellung kirchlicher Einheit. Das gängige Paradigma, wonach Lehrverschiedenheit Kircheneinheit verhindert, behält nämlich nur dann seine Glaubwürdigkeit, wenn es sich auch im Umkehrschluss bewährt. Deshalb muss der in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre ausgesprochene fundamentale Konsens nun auch seine Früchte in Hinblick auf wachsende Kircheneinheit tragen. Dies können Theologen allein jedoch nicht bewirken, hier sind kirchliche Entscheidungsträger gefragt!

Einheit im Wesentlichen: ein hilfreicher und fortschrittlicher Gedanke für die ökumenische Begegnung, aber keineswegs ein neuer Gedanke. Schon der Kirchenlehrer des Westens Augustinus formulierte das Prinzip *„in necessarii unitas, in dubii libertas et in omnia caritas"*.

Der Ireniker Erasmus von Rotterdam hat zwischen den *fundamenta* („den wesentlichen Dogmen") und den *adiaphora* (den „nicht wesentlichen", damit gleichwohl nicht einfach „unwesentlichen" Dogmen) unterschieden. Und im siebten Artikel der *Confessio Augustana* hat Melanchthon die für die gesamte reformatorische Christenheit programmatischen Sätze formuliert: „Das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und es ist nicht zur wahren Einheit der christlichen Kirche nötig, dass überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien eingehalten werden." Ausdrücklich wird hier gesagt, dass die Einheit der Kirche allein durch ihre Verfasstheit in Wort und Sakrament konstituiert wird und deshalb durch äußerliche Unterschiede nicht beeinträchtigt werden kann. Inwieweit sie allerdings durch inhaltliche Differenzen gefährdet wird bzw. diese das „reine Verständnis" des Evangeliums verdunkeln, ist damit freilich noch nicht geklärt.

Die Unterscheidung christlicher Lehren im Hinblick darauf, ob sie für die Wahrung kirchlicher Einheit verzichtbar oder unverzichtbar sind, ist

zwar mehr oder weniger geläufig, aber nicht unumstritten. So hieß es zum Beispiel in der Enzyklika *„Mortalium Animos"* von Papst Pius XI. im Jahr 1928: „Außerdem ist es absolut unstatthaft, auf dem Gebiet der Glaubenswahrheiten den von ihnen[4] eingeführten Unterschied zwischen den sogenannten „grundlegenden" und den „nichtgrundlegenden" Glaubenswahrheiten zu machen, als müssten die grundlegenden von allen angenommen werden, während die nichtgrundlegenden der freien Zustimmung der Gläubigen überlassen werden könnten."[5] Deshalb müssten die Christen allen Dogmen „genau denselben Glauben schenken",[6] ob es sich nun um die unbefleckte Empfängnis Marias und die Unfehlbarkeit des Papstes handelt oder um die Lehre von der Menschwerdung und der Heiligen Dreifaltigkeit. Man dürfe dabei keinen Unterschied zwischen einzelnen Dogmen machen, etwa hinsichtlich ihrer historischen Entstehung, territorialen Verbreitung, theologischen Bedeutung oder allgemeinen Anerkennung. Eindeutig wird hier die kirchliche Einheit als Folge theologischer Übereinstimmung gesehen, und von „Einheit in der Verschiedenheit" ist noch nicht die Rede. „Wie sollte man sich also einen Bund der Christenheit denken, dessen Mitglieder auch auf dem Gebiete der Glaubenswahrheiten ihre eigenen Gedanken und Meinungen beibehalten können, selbst wenn diese sich gegenseitig widersprechen? [...] Wir können nicht sehen, wie bei solchen Meinungsverschiedenheiten ein Weg zur Einheit der Kirche gefunden werden kann, da diese Einheit nur aus der Einheit des Lehramtes und der Einheit der Glaubensregel und der Einheit des Glaubens in der ganzen Christenheit entstehen kann. Wohl aber wissen wir, dass auf diese Weise leicht der Weg zu einer Geringschätzung der Religion, nämlich zum Indifferentismus und zum Modernismus geebnet wird."[7] Folgerichtig sei demnach der einzige Weg zur Wiedervereinigung der Christenheit, „die Rückkehr aller getrennten Brüder zur einen wahren Kirche Christi zu fördern, von der sie sich ja einst unseligerweise getrennt haben".[8]

Während dieses Dokument mit seinem „Rückkehrökumenismus" noch eine ablehnende Haltung gegenüber der werdenden ökumenischen Bewegung ausdrückte, hat sich die Situation im Zweiten Vatikanum grundlegend gewandelt. In dem Dekret *„Unitatis Redintegratio"*, das sich mit der Ökumene befasst, wird in dem zentralen 11. Artikel zunächst wiederum vor falschem Irenismus gewarnt, der die Wahrheit des Glaubens leichtfertig preisgibt. Danach heißt es: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art

ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens. So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbewerb zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden."[9] Freilich ist mit der Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten nicht gemeint, dass die Kirche befugt sei, aus der Gesamtheit des Glaubensgutes einige Fundamentalartikel herauszulösen und sich im ökumenischen Dialog mit einem diesbezüglichen Konsens zu begnügen. Denn die christliche Lehre ist eine Ganzheit, in der alles miteinander zusammenhängt und kein Teil überflüssig ist. Aber eben dieser Zusammenhang entsteht durch die Hinordnung jeder einzelnen Wahrheit auf das Fundament des Glaubens, und dieses Fundament verleiht jeder einzelnen Lehre ihren bestimmten Sinn. Deshalb ist eine Übereinstimmung in Bezug auf das Glaubensfundament zwischen den christlichen Konfessionen von besonderer Bedeutung und vermag sie auch über Unterschiede hinweg zu verbinden.

Schon im Vorfeld des ersten tiefgreifenden Bruchs in der christlichen Ökumene, nämlich des arianischen Streites, welcher die Einheit der Kirche über Jahrhunderte hinweg schwer erschüttert hat, wurde versucht, an ein ähnliches Prinzip der *Einheit im Wesentlichen* und der *Freiheit im Einzelnen* zu gemahnen. Es war kein Geringerer als der erste christliche Kaiser Konstantin der Große, der im Jahr 324, dem Jahr, in dem er die Alleinherrschaft im Römischen Reich errungen hatte, einen Brief schrieb, der sich zugleich an beide Kontrahenten im arianischen Streit richtete: an den Bischof Alexandros von Alexandreia und an seinen Presbyter Areios aus der gleichen Stadt. Er ermahnte sie darin, den Streit öffentlich beizulegen und ihre Meinungsverschiedenheiten fortan als Privatangelegenheit zu betrachten. Bekanntlich wurde seine Mahnung nicht befolgt. Nur ein Jahr später wurde Areios auf dem ersten Ökumenischen Konzil von Nizäa 325 verurteilt – nicht ohne Zustimmung Kaiser Konstantins, auf dessen Betreiben hin wahrscheinlich das anti-arianische *homoousios* als Zentralbegriff in unser Glaubensbekenntnis eingefügt wurde.

Der betreffende Brief ist in der Vita Constantini des Hofgeschichtsschreibers Eusebaios überliefert. Obwohl er sowohl hinsichtlich seines Verfassers als auch hinsichtlich seines Anlasses und seiner historischen Situation ein Dokument von höchster Bedeutung ist, ist es nur wenig bekannt und ist m.W. bisher noch nie im Hinblick auf seine ökumenische Relevanz ausgewertet worden. Natürlich ist Kaiser Konstantin, trotz seiner unbestritten bahnbrechenden Bedeutung für die Entwicklung des Christen-

tums in Europa, kein Theologe – und schon gar kein Fachmann für Ökumene. In der modernen Forschung wird ihm zum Teil sein legendäres Bekehrungserlebnis und überhaupt sein christlicher Glaube abgesprochen und unterstellt, dass er als kluger Machtpolitiker einfach erkannt habe, dass dem Christentum die Zukunft gehört und dass er in seinen christlichen Untertanen loyale Staatsbürger habe, die es nicht zu verfolgen, sondern vielmehr in das System des römischen Staates einzubinden gelte. Die „konstantinische Frage" zu erörtern, ist hier freilich nicht der Platz; es kann nur auf die Literatur zum Thema verwiesen werden.[10] Zweifellos war es Konstantin als Kaiser zunächst um die politische Einheit des Reiches zu tun, und die Einheit der Kirche sollte als Garant dafür dienen. Dies war wohl sein Hauptbeweggrund, sich in den arianischen Streit einzuschalten. Trotzdem kann ihm wohl schwer von Außenstehenden oder gar Nachgeborenen die persönliche Gläubigkeit ganz abgesprochen werden, die sich ja überhaupt selten in reiner Form findet und sich mit den verschiedensten weltlichen Interessen zu mischen vermag. Auch muss einer ja kein Theologe sein, um zum Christsein etwas zu sagen zu haben. Gerade der besondere pragmatische Blickwinkel eines Weltmannes und seine Erfahrenheit in alltäglichen Dingen vermag in einer Frage des Glaubens einen eigenen wertvollen Beitrag zu leisten. Deshalb soll hier der Versuch gewagt werden, das erwähnte Schreiben Kaiser Konstantins im Hinblick auf seine theologische Relevanz auszuwerten, und es sei im Folgenden ein längerer Abschnitt daraus zitiert:

„Der Sieger[11] Kaiser Konstantin der Große an Alexander und Arius. Zweifach war meine Absicht in den Dingen, derentwegen ich mein Amt angetreten habe; dafür nenne ich billigerweise den Helfer bei meinen Taten und Heiland, den Gott aller Dinge, als Zeugen. Als erstes wollte ich das religiöse Streben aller Völker vereinheitlichen, als zweites den Leib des allen gemeinsamen Erdkreises, der gewissermaßen an schwerer Wunde litt, erquicken und verbinden. Das fasste ich ins Auge und erwog das eine in dem geheimen Licht der Erkenntnis, das andere versuchte ich, mit der Macht des gewappneten Armes durchzuführen. Dabei wusste ich, wenn es mir gelänge, unter allen Dienern Gottes nach meinen Gebeten die gemeinsame Eintracht herzustellen, so würde auch das Staatswesen durch die fromme Gesinnung aller sich glückhaft wandeln.[12]

[...] Allmächtiger Gott – welch tödliche Wunde hat da mein Ohr und noch mehr mein Herz getroffen! Ich erfuhr, dass unter euch ein noch viel schwererer Streit im Entstehen wäre, als ich in Afrika hinterlassen hatte,[13] und euer Land, von dem ich Heilung für die andern erhofft hatte, bedürfe selbst ihrer noch mehr. Als ich mir nun den Anfang und den Gegenstand des Streites ansah, da stellte sich heraus, dass der Vorwand ganz geringfügig und einer so großen Zwietracht gar nicht wert war. Dadurch bin ich in die Notwendigkeit versetzt, an euch diesen Brief zu schreiben, [...] und stelle mich billig gleichsam als Friedensbringer mitten hinein in den Streit, den ihr miteinander habt. [...] Wie ich erfahre, hatte die gegenwärtige Frage folgende Entstehung: Du, Alexander, hast deine Presbyter gefragt, was jeder von ihnen über eine im Gesetz geschriebene Stelle,[14] vielmehr über eine überflüssige

Seite einer gewissen Frage denke. Darauf hast du, Arius, unüberlegt etwas geantwortet, was dir entweder von Anfang an nicht hätte in den Kopf kommen dürfen, oder, wenn geschehen, durch Schweigen hätte übergangen werden müssen. Infolgedessen wurde unter euch die Zwietracht erweckt, die Gemeinschaft verleugnet, das heilige Volk in zwei Teile gespalten und aus der Eintracht des gemeinsamen Leibes herausgerissen. Darum soll jeder von euch in gleicher Weise dem andern Verzeihung gewähren und das tun, was euer Mitknecht mit vollem Recht rät. Was ist das aber? Man hätte von Anfang an weder über solche Dinge Fragen stellen noch auf die Fragen Antwort geben sollen. Denn diese Fragen schreibt nicht der Zwang irgendeines Gesetzes vor, sondern die Streitsucht wirft sie aus unnützer Faulheit auf. Wenn sie auch der philosophischen Übung wegen geschehen dürfen, so müssen wir sie doch in unsern Verstand einschließen und sie nicht leichtsinnig in die öffentlichen Versammlungen tragen oder den Ohren des Volkes anvertrauen. Denn wie wenige gibt es, die imstande sind, die Tragweite so bedeutender und überaus schwerer Fragen genau zu übersehen und sie auf angemessene Weise auszulegen. Und wenn man wirklich von einem glauben könnte, er bringe das leicht fertig – wie klein ist der Teil des Volkes, den er überzeugen kann! Und wer könnte sich mit der Genauigkeit solcher Fragen auseinandersetzen, ohne in die Gefahr zu kommen, auszugleiten. Man soll also bei solchen Gelegenheiten die Geschwätzigkeit im Zaum halten [...]. Ihr habt ein und dieselbe Überzeugung und könntet daher euch wieder zu einträchtiger Gesinnung zusammenfinden. [...] Ist es denn recht, wenn wegen eures geringfügigen und nichtigen Streites um Worte Brüder gegen Brüder stehen und die kostbare Gemeinschaft durch unsern gottlosen Zwist gespalten wird, weil wir miteinander wegen so unbedeutender und durchaus unnötiger Fragen streiten? [...] Darum darf das, was unter euch eine kleine Meinungsverschiedenheit erregt hat, die sich doch nicht auf das Wesen des ganzen Gesetzes bezieht, keinesfalls eine Spaltung oder Trennung bei euch veranlassen. Das sage ich nicht, um euch zu zwingen, in dieser einfältigen Frage – wie immer sie lauten mag – stets derselben Meinung zu sein. Die kostbare Gemeinsamkeit unter euch kann ohne Falsch erhalten und die Gemeinschaft in jeder Hinsicht bewahrt werden, wenn auch eine – ja höchstens nur teilweise – Meinungsverschiedenheit über ganz geringfügige Dinge entsteht. Wir wollen nun einmal nicht alle in allem dasselbe, noch herrscht in uns eine Natur oder Ansicht. Über die göttliche Vorsehung aber soll ein Glaube, eine Auffassung, eine gemeinsame Anschauung von Gott unter euch herrschen. [...] Kehrt zurück zu gegenseitiger Freundschaft und Liebe, zeigt dem gesamten Volk eure herzliche Umarmung wieder, erkennt einander wieder an, nachdem ihr eure Seelen gleichsam gereinigt habt. Oft wird die Freundschaft noch süßer, wenn sie die Versöhnung nach Beseitigung der Feindschaft wieder zustande bringt. [...]"[15]

Das theologische Problem, um das es im arianischen Streit ging, nämlich die Frage, ob der Sohn Gottes „geschaffen" oder „gezeugt" sei, und damit letztlich die Frage nach der menschlichen und göttlichen Natur Christi, wird hier von Kaiser Konstantin in seiner Bedeutung in jeder Weise herabgesetzt. Der Streit beruht nur auf einem Vorwand, der „ganz geringfügig und einer so großen Zwietracht gar nicht wert" ist. Der *Inhalt* der Auseinandersetzung wird tatsächlich in dem ganzen wortreichen Schreiben an keiner Stelle erwähnt, sondern nur abschätzig umschrieben: „eine überflüssige Seite einer gewissen Frage", ein „geringfügiger und nichtiger Streit um Worte", ein „gottloser Zwist" wegen „unbedeutender und durchaus unnötiger Fragen", eine „kleine Meinungsverschiedenheit", eine „ein-

fältige Frage – wie immer sie lauten mag", kurz „eine – ja höchstens nur teilweise – Meinungsverschiedenheit über ganz geringfügige Dinge". Es klingt fast so, als habe Konstantin gar nicht gewusst, worum es in diesem Konflikt überhaupt ging. Jedenfalls ist sein Schweigen darüber ein hervorragendes rhetorisches Mittel, um die Belanglosigkeit des Themas zu unterstreichen.

An anderer Stelle freilich bemerkt er: „Wie wenige gibt es, die imstande sind, die Tragweite so bedeutender und überaus schwerer Fragen genau zu übersehen und sie auf angemessene Weise auszulegen. [...] Wer könnte sich mit der Genauigkeit solcher Fragen auseinandersetzen, ohne in die Gefahr zu kommen, auszugleiten." Hierin wird man ihm zweifellos zustimmen müssen. Es ist nicht sicher, ob er mit solchen Formulierungen den beiden Kontrahenten schmeicheln wollte, die sich zu jener intellektuell begabten Elite zählen konnten, welche dem Streit zu folgen vermag. Gewiss möchte er verdeutlichen, dass das betreffende Problem seiner Ansicht nach *zugleich unbedeutend und schwierig* ist, entweder zu klein oder zu groß, um darüber reden zu können; schweigen ist somit geboten. *Denken* darf gerade deshalb ein jeder, was er will – Konstantin macht sich hier zum Fürsprecher von Meinungsfreiheit, Toleranz und Pluralität. Diese Sache soll dem persönlichen Urteil des Einzelnen und allenfalls der theoretischen Übung des Verstandes im Rahmen philosophischer Ausbildung überlassen bleiben. Keinesfalls eignet sie sich für eine öffentliche Verhandlung vor den Ohren des Volkes, und sie rechtfertigt vor allem keinen Bruch der kirchlichen Einheit. Wer das tut, der macht sich der „Streitsucht aus unnützer Faulheit" und der „Geschwätzigkeit" schuldig.

Gewiss würde die Meinung, die Konstantin hier zum Ausdruck bringt, auch im Sinne von „Unitatis Redintegratio" als „falscher Irenismus" beurteilt werden müssen, denn die Überzeugung vom göttlichen, nicht geschöpflichen Wesen Jesu Christi nimmt nach gemeinchristlichem Verständnis in der „Hierarchie der Wahrheiten" einen fundamentalen Rang ein. „Konstantin war eben kein Theologe", mag man ihm zugute halten. „Er war ein reiner Machtpolitiker, der an den tieferen Fragen des christlichen Glaubens gar kein Interesse hatte", setzen manche hinzu. „Immerhin hat er seine Meinung bald geändert und auf dem Konzil von Nizäa die gehörige Verurteilung des Areios vorangetrieben", könnte man noch anfügen. Allerdings berichten spätere Quellen nicht nur von dem Edikt gegen Areios[16] und einem mahnenden Brief an Areios und seine Genossen,[17] sondern auch davon, dass Konstantin Areios bald aus dem Exil zurückkehren

ließ[18] und dafür seinen Gegner Athanasios von Alexandreia in die Verbannung schickte, als dieser sich weiterhin kompromisslos zeigte. Jedenfalls muss mit aller Deutlichkeit gesagt werden, dass Konstantins Schreiben gerade in *inhaltlicher* Hinsicht nicht als Vorbild für das ökumenische Gespräch dienen kann, denn Glaubensinhalte, die als unterscheidend christlich gelten, dürfen nicht relativiert werden.

Trotzdem – in *formaler* Hinsicht stimmt Konstantins Brief aus dem Jahr 324 mit der heute weithin anerkannten Auffassung von der *Hierarchie der Wahrheiten* und von der *grundsätzlichen Einheit trotz möglicher Vielfalt* überein. Und auch wenn er den Unterschied zwischen den zentralen und peripheren Glaubensgütern sehr großzügig bestimmt haben mag, so muss sich doch andererseits die christliche Kirche mit dem Vorwurf auseinandersetzen, diese Unterscheidung im Laufe ihrer Geschichte immer wieder *zu eng* gehandhabt und die verhängnisvolle Folge eines Schismas damit leichtfertig in Kauf genommen zu haben. Mit der Aufarbeitung dieser Lasten muss sich die gegenwärtige ökumenische Bewegung auseinandersetzen. Hier behält Konstantins Mahnung auch heute noch ihre Aktualität: „Ist es denn recht, wenn wegen eures geringfügigen und nichtigen Streites um Worte Brüder gegen Brüder stehen und die kostbare Gemeinschaft durch unsern gottlosen Zwist gespalten wird, weil wir miteinander wegen so unbedeutender und durchaus unnötiger Fragen streiten? [...] Darum darf das, was unter euch eine kleine Meinungsverschiedenheit erregt hat, die sich doch nicht auf das Wesen des ganzen Gesetzes bezieht, keinesfalls eine Spaltung oder Trennung bei euch veranlassen." Die Lösung unserer theologischen Meinungsverschiedenheiten ist faktisch vorerst verborgen, wenn mehrere Seiten sie in unterschiedlicher Weise zu kennen beanspruchen. Offenbar und von allen anerkannt ist dagegen, dass Gottes Wille für die Kirche Liebe und Einheit ist. Ist es erlaubt, das unumstößliche Gebot um der umstrittenen Überzeugung willen zu übertreten? Oder sind daran doch immer nur die andern schuld? Wenn die Liebe selbst größer ist, als der Glaube und die Hoffnung (1 Kor 13,13), ist die Liebe dann auch noch wichtiger als die Wahrheit? So könnte man hier weiter fragen. Schließlich gehört zu den Wesensmerkmalen der Kirche, wie sie im apostolischen Glaubensbekenntnis genannt werden, nicht nur die Apostolizität und die darin eingeschlossene Wahrheit ihrer Lehre, sondern an erster Stelle die *Einheit.* Wie selbstverständlich wurde in der Vergangenheit diese Einheit der Kirche preisgegeben und ein Schisma in Kauf genommen, wenn verschiedene Parteien die Wahrheit in Gefahr sahen! Aber schadet denn nur

der Verlust der Wahrheit der Kirche und nicht ebenso der Verlust ihrer Einheit? Wenn das so ist, dann ergibt sich als Forderung für die Zukunft, die kirchliche Einheit in der gesamten *oikoumene* als eigenständiges, hohes und schutzwürdiges Gut anzuerkennen, und nicht nur als Ergebnis allseitiger Übereinstimmung. Eine Trennung dürfte dann nicht wegen jedes Konfliktes um die Wahrheit in Kauf genommen werden, sondern nur um wahrhaft fundamentaler Glaubensgüter willen. Dies müsste in jedem Fall zunächst erwiesen werden – nicht nur, dass der Gegner Unrecht hat, sondern auch dass die Frage, um die es geht, schlechthin entscheidend ist. Als Kriterium hierfür könnte gelten, dass nur das, was unsere Gemeinschaft als Christen zugrunde legt, wenn es aufgehoben wird, eine Trennung rechtfertigen könnte – das Bekenntnis zu Jesus Christus, wie es in den Symbola der Alten Kirche ausgedrückt ist.

Neben der klaren formalen Unterscheidung zwischen den Haupt- und den Nebensachen im Glauben hat das Schreiben Konstantins noch einen weiteren Vorzug: die *inhaltliche Bestimmung der Hauptsachen.* Denn so bedeutsam es für die ökumenischen Bemühungen ist, sich diese Abstufung vor Augen zu halten, so kann dieses Prinzip doch erst dann seine hilfreiche Wirkung entfalten, wenn man sich darüber einig ist, *worin der die kirchliche Einheit begründende Fundamental- bzw. Elementarkonsens eigentlich besteht.* Konstantins Vorschlag lautet: „Über die göttliche Vorsehung aber soll ein Glaube, eine Auffassung, eine gemeinsame Anschauung von Gott unter euch herrschen." Wichtig ist demnach also die Übereinstimmung in der Gotteslehre (zum Beispiel Gottes Einheit, Gott als Schöpfer, Gott als Vater, Eigenschaften Gottes) und der gemeinsame Glaube an das Wirken Gottes (in der Welt, in der Geschichte, im Leben jedes einzelnen Menschen) – hier ausgedrückt durch den Begriff der „Vorsehung".

Tatsächlich würde eine solche Formulierung des Grundkonsenses, wenn man sie als ausreichend erachtet, praktisch die gesamte Christenheit – und noch viele Menschen darüber hinaus – in die Gemeinschaft des Glaubens mit einschließen. Allerdings wird diese kurze Bemerkung des christlichen Kaisers wohl kaum als vollständige Aufzählung zu betrachten sein, sondern vielmehr als eine beispielhafte Erinnerung der Adressaten an all das, was sie miteinander verbindet. Vielleicht sind die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse eine *umfassende* Beschreibung der christlichen Wahrheit. Jedenfalls kann dies als Herausforderung dafür dienen, *unser* Verständnis dessen zu formulieren, was als *Grundkonsens* für die Gewährung kirchlicher Einheit notwendig und hinreichend ist – und dabei *weitherzig* zu sein.

1 Präambel zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Endgültiger Vorschlag, Nr. 5. In: Bernd Jochen Hilberath / Wolfhart Pannenberg, Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", Regensburg 1999, 165.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Gemeint sind die Initiatoren der ökumenischen Bewegung, die in dem Dokument auch als „Panchristen" bezeichnet werden.

5 Zit.n. Hans Walter Krumwiede u.a. (Hgg.), Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. IV/2: Neuzeit, Neukirchen-Vluyn ^{3}1989, 111. Vgl. DH Nr. 3683.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Karl Rahner/Herbert Vorgrimmler (Hgg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Basel/Wien ^{27}1998, 240.

10 Während die Veröffentlichungen zur Religionspolitik Konstantins des Großen zahlreich sind, ist über seine Religiosität nur wenig aus den Quellen erarbeitet worden; die Literatur zu diesem Thema ist deshalb älter, aber nicht überholt: Norman Baynes, Konstantin der Große und die christliche Kirche. Proceedings of the British Academy, Bd. XV, 1929, 341–368. In: Heinrich Kraft (Hg.), Konstantin der Große (Wege der Forschung, Bd. 131), Darmstadt 1974, 145–174; Herrmann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen – Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 34), Göttingen 1954; Heinz Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 20), Tübingen 1955.

11 Bezieht sich auf Konstantins Sieg über seinen Gegner Licinius, wodurch er auch über den östlichen Teil des Römischen Reiches Macht erlangte und somit die Alleinherrschaft errang.

12 Konstantin umreisst zu Beginn seines Schreibens mit wenigen Worten sein „Regierungsprogamm", ja sein gesamtes religiöses und politisches Sendungsbewusstsein. Es beinhaltet zum einen die Vereinigung der Bevölkerung des *orbis terrae* bzw. der *oikoumene* zu einem gemeinsamen Glauben, zum anderen ihre einmütige Versammlung unter einer einzigen Herrschaft – seiner eigenen. Das erste Ziel wird durch das „Licht der Erkenntnis" erreicht, das zweite durch Krieg. Beide Ziele hängen nach seinem Verständnis aufs Engste miteinander zusammen: Die Einheit der Religion dient der Einheit des Staates. Zugleich wird damit der Anspruch erhoben, dass Konstantin nicht um seiner selbst willen handelt, sondern um einer höheren Absicht willen, und dass diese Absicht letztlich im *Frieden* besteht. Er erzeigt sich somit als überzeugter Ireniker.

13 Gemeint ist der donatistische Streit in der weströmischen Provinz Afrika.

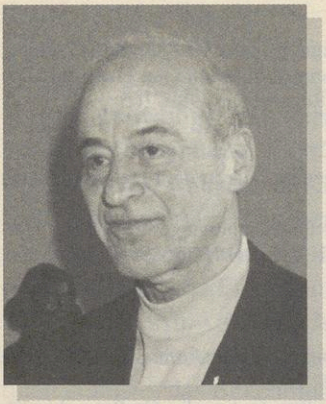
14 Vielleicht ist damit eine der von den Arianern häufig benutzten Bibelstellen gemeint, z. B. Ps 2,7; „Gesetz" bedeutete dann allgemein die Heilige Schrift.

15 Eusebaios, Vita Constantini 2, 64–72. Hier wiedergegeben nach der Übersetzung von Heinz Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen 1955, 213–216. Kraft hat in seiner richtungweisenden Studie auch die Echtheitsfrage aller konstantinischen Briefe untersucht und kommt hier zu einem eindeutig positiven Ergebnis: „Das Schreiben ist konstantinisch nach Denkweise und Stil; eine Person, die das Interesse der Kirche auf so unkirchliche Weise verfochten haben könnte, ist außer dem Kaiser nicht vorstellbar. [...] Nichts spricht gegen, alles spricht für die Echtheit des Briefes." – Ebd., 217.

16 Überliefert bei Athanasios, des Areios schärfstem Gegner, in Decr. Nic. syn. 39; die Echtheit dieser Quelle unterliegt jedoch schweren Zweifeln.

17 Ebd., 40.

18 Socrates, Historia Ecclesiae 1, 25, 7.



Muss die Praxis des Ablasses wirklich auch im dritten Millennium aufrechterhalten werden?

Anfragen an eine römische, aber nicht unbedingt katholische Sonderlehre

VON LUKAS VISCHER *

Einleitung

Kann die Kirche Ablass gewähren? Kann sie denen, die Buße tun, eine Minderung oder gar Aufhebung der Strafe zusichern, die sie für ihre Sünden zu gewärtigen haben? Die Frage spielte in den frühen Jahren der Reformation eine wichtige Rolle. Luther und mit ihm die Reformatoren überhaupt wandten sich mit Nachdruck *gegen* die Praxis des Ablasses. Sie sahen darin nicht nur einen Missbrauch. Für sie stand der zentrale Inhalt des Evangeliums auf dem Spiel. Die Vorstellung eines durch die Kirche vermittelten Ablasses stellte die Erkenntnis in Frage, dass Christus und Christus allein für unsere Sünde Genüge getan hat. Er ist unser einziger Trost im Leben und im Sterben. Ihm allein haben wir uns anzuvertrauen.

Eine Weile schien es, als sei das Thema des Ablasses auch in der römisch-katholischen Kirche in den Hintergrund getreten. Der Versuch, das Thema auf die Tagesordnung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu setzen, führte zu keinem Ergebnis. Die Hoffnung, dass das Thema gewissermaßen „verblassen" könnte, ging aber nicht in Erfüllung. Bereits am 1. Januar 1967 veröffentlichte Papst Paul VI. die Apostolische Konstitution *Indulgentiarum doctrina,* in der die überlieferten Vorstellungen einmal mehr festgehalten wurden. Der Papst ließ keinen Zweifel daran, dass es sich in seinen Augen um eine unaufgebbare Lehre handle. „Die Lehre und

* Lukas Vischer, Professor (em.) für ökumenische Theologie an der Universität Bern (Schweiz), Mitarbeit in verschiedenen internationalen kirchlichen Organisationen wie dem Reformierten Weltbund, der Konferenz Europäischer Kirchen, dem Internationalen Reformierten Zentrum John Knox und dem Ökumenischen Rat der Kirchen.

die Praxis des Ablasses, wie sie in der katholischen Kirche seit vielen Jahrhunderten in Kraft stehen, haben ihr festes Fundament in der göttlichen Offenbarung, wie sie von den Aposteln weitergegeben wurde und wie sie sich in der Kirche durch den Beistand des Heiligen Geistes entwickelt." Papst Johannes Paul II. schritt auf diesem Wege weiter. In der Bulle *Incarnationis mysterium,* die er am 29. November 1998 im Blick auf die Feier des Heiligen Jahres ausgehen ließ, spielt der Ablass eine wichtige Rolle. Der Papst bezeichnet ihn als eines der „konstitutiven Elemente" des Heiligen Jahres (§9) und erklärt ausführlich, was darunter zu verstehen sei. In einem Anhang wird im Einzelnen bestimmt, wie die Gläubigen in den Genuss des Ablasses kommen können.

Ungefähr ein Jahr später, am Reformationstag 1999, wurde in einem feierlichen Akt in Augsburg von offiziellen Vertretern des Heiligen Stuhls und des Lutherischen Weltbundes die gemeinsame Erklärung über die Lehre der Rechtfertigung unterzeichnet.[1] Nach ausführlichen Gesprächen sowohl auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene hatte sich die Überzeugung durchgesetzt, dass „zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsensus über die grundlegenden Wahrheiten der Lehre über die Rechtfertigung bestehe". Der Durchbruch wurde als historisches ökumenisches Ereignis gefeiert. Und es lag auch Grund dafür vor. Dass sich Vertreter der beiden Traditionen ausgerechnet über den „Hauptartikel" der lutherischen Reformation zu verständigen vermochten, war alles andere als selbstverständlich.

Seltsam ist nun allerdings, dass die Lehre und Praxis des Ablasses in der gemeinsamen Erklärung mit keinem Wort erwähnt wird. Seit der Reformation galt es sowohl in lutherischen als in reformierten Kirchen für selbstverständlich, dass die Lehre des Ablasses mit dem Hauptartikel der Reformation unvereinbar sei. Es galt als derart selbstverständlich, dass eine Begründung dafür kaum erforderlich war. Der Widerstand gegen die Praxis des Ablasses gehörte zu den Symbolen der Reformation. Wenn der Reformation am Reformationstag gedacht wurde, war immer wieder davon die Rede. Die gemeinsame Erklärung, am Reformationstag 1999 in Augsburg unterzeichnet, schweigt sich aber darüber aus. Heißt das, dass die Kontroverse ihre Bedeutung verloren hat? Muss geschlossen werden, dass die lutherischen Kirchen sich mit dieser römischen Sonderlehre abgefunden haben? Die Tatsache, dass hohe Vertreter des Lutherischen Weltbundes offiziell an den Feierlichkeiten zur Eröffnung des Heiligen Jahres, insbe-

sondere der Öffnung der Heiligen Pforte, teilnahmen, scheint in diese Richtung zu deuten.

Nun ist allerdings festzuhalten, dass die Gemeinsame Erklärung nicht den Anspruch erhebt, vollständige Übereinstimmung hergestellt zu haben. Der Text lässt nicht nur „Raum für Unterschiede in der Sprache", sondern auch für „Unterschiede in der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses (40)". Es handelt sich bei der Erklärung um einen differenzierten Konsensus. Die Unterschiede in der Entwicklung derselben Lehre, wird festgestellt, gehen aber nicht so weit, dass sie Lehrverurteilungen nach sich ziehen (5). Es handelt sich um unterschiedliche Entfaltungen, die den Konsensus in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre nicht aufheben (40). Ausdrücklich wird erklärt, dass „die in der Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen werden; und umgekehrt: dass die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche treffen" (Gemeinsame offizielle Feststellung 1). Wie steht es mit dem Ablass? Handelt es sich dabei um eine nicht entscheidend ins Gewicht fallende, besondere Ausprägung der römisch-katholischen Kirche? Oder wird dadurch im Grunde der gesamte Konsensus in Frage gestellt?

Wer die Frage aufwirft, stößt bei vielen auf Ungeduld und sogar Irritation. Er wird als Spielverderber eingestuft. Ist denn nicht offensichtlich, dass die Lehre vom Ablass auch für eine große Zahl von Katholiken unwichtig geworden ist? Dem ist entgegenzuhalten, dass die Gemeinsame Erklärung nicht mit ihnen, sondern mit denselben kurialen Instanzen abgeschlossen wurde, die auch für die Indiktionsbulle des Heiligen Jahres zuständig waren. Oder es wird betont, dass sich die Lehre seit der Reformation gewandelt habe und nicht mehr den Widerstand verdiene, den die Reformatoren ihr entgegensetzten. Ihre Kritik, von ihrem ursprünglichen Kontext gelöst, wirke nicht selten „überdehnt und überzogen".[2] Dem ist entgegenzuhalten, dass sich die beiden päpstlichen Dokumente, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erschienen sind, von früheren Äußerungen über das Thema kaum unterscheiden. Gewiss, ein Dialog zwischen den Kirchen der Reformation und der katholischen Kirche mag neue Aspekte zu Tage fördern. Diese *Möglichkeit* berechtigt aber nicht dazu, das Thema zu übergehen, als ob es nicht existierte.

Auch die Tatsache, dass das Thema Ablass Eingang in offizielle kirchliche Verlautbarungen gefunden hat, zwingt zu einer ausdrücklichen Auseinandersetzung.

Das Konzil von Trient verurteilte diejenigen, die „den Ablass für nutzlos erklären oder die Autorität der Kirche, ihn zu gewähren, in Frage stellen".[3] Umgekehrt haben sich sowohl lutherische wie reformierte Bekenntnisschriften deutlich gegen den Ablass ausgesprochen. Zwar fehlt ein Hinweis in der Confessio Augustana. Wohl aber erscheint das Thema in anderen Bekenntnisschriften, z. B. den Schmalkaldischen Artikeln und in zahlreichen reformierten Bekenntnisschriften.[4]

Eine Rechenschaft über das Gewicht, das der römischen Sonderlehre vom Ablass *heute* zukommt, wäre auf alle Fälle am Platz gewesen.[5]

1. Worum geht es?

Wenn evangelische Christen Lehre und Praxis des Ablasses kritisieren, denken sie in der Regel an die Missbräuche, die am Anfang des 16. Jahrhunderts den Unwillen des Volkes hervorriefen. Sie denken an die Predigt des Dominikanermönches Hans Tetzel, der zwar zur Buße aufrief, den Ablass aber praktisch verkaufte. „Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegefeuer springt." Dieser Satz hat sich der allgemeinen Erinnerung tief eingeprägt. Das Bild, das sich damit verbindet, trifft aber heute nicht mehr zu, ja es entsprach nicht einmal der damaligen offiziellen Lehre des Ablasses. Das Konzil von Trient hat sich mit Vehemenz gegen jede Form der Merkantilisierung des Ablasses ausgesprochen und die Praxis des Ablasses konsequent mit der Erlösung durch Christus und mit Buße und Beichte verbunden. Die Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Lehre muss darum von den heutigen Äußerungen ausgehen.

Papst Paul VI. gibt 1967 folgende Definition: „Der Ablass ist die Aufhebung vor Gott der *zeitlichen Strafe* für Sünden, deren *Schuld* bereits getilgt ist, Aufhebung, die die Gläubigen unter der Voraussetzung, dass sie dafür offen sind, unter gewissen Bedingungen durch das Handeln der Kirche erlangen; die Kirche, Vermittlerin der Erlösung, verteilt und gewährt aufgrund ihrer Autorität den Schatz der Genugtuung Christi und der Heiligen" *(Indulgentiarum doctrina, Norm 1).*

Die Quelle der Vergebung ist Jesus Christus. Er hat am Kreuz vor Gott für unsere Schuld genug getan. Wer sich im Glauben zu ihm wendet, empfängt die Vergebung der Schuld, die ihn von Gott trennt, und die Ver-

heißung eines neuen Lebens. Das Zeichen dieses Zuspruchs ist die Taufe. Durch die Taufe werden wir mit Christus verbunden, wir werden eine neue Kreatur. Nun aber bleibt die Sünde mächtig. Immer wieder versagen wir und kehren zu den Wegen der Sünde zurück. Die empfangene Vergebung kann verspielt werden. Um des ewigen Lebens nicht verlustig zu gehen, sind wir darauf angewiesen, immer von neuem Buße zu tun. Die Beichte öffnet den Weg dazu, dass uns Gottes befreiendes Wort der Vergebung von Neuem zugesichert wird. Die Befreiung von der *Schuld* bedeutet allerdings nicht, dass wir auch schon von der *Strafe* befreit sind, die die Sünde nach sich zieht. Die Folgen der Sünde sind nicht einfach ausgelöscht. „Jede Sünde", sagt Papst Johannes Paul II., „auch die verzeihlichen Sünden, haben eine ungesunde Bindung an die Welt zur Folge und machen eine Reinigung erforderlich, entweder hier auf Erden oder nach dem Tod in dem Zustand, den man das Fegefeuer nennt. Dieser Vorgang der Reinigung befreit von dem, was man die *zeitliche Strafe* für die Sünde nennt. Sobald diese Strafe ausgestanden ist, ist alles beseitigt, was der vollen Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern im Wege steht (10)."

Der Ablass hat mit *diesem* Vorgang der Reinigung zu tun. Er hilft den Menschen, die durch die Begegnung mit Christus die Vergebung ihrer Schuld bereits erfahren haben, die Strafe für die Sünden zu tilgen, die sie als Jünger Christi begehen. Sie müssen dafür in ihrem Leben auf Erden büßen oder müssen nach ihrem Tod zu ihrer Läuterung eine bestimmte Zeit im Fegefeuer verbringen. Die Kirche kommt ihnen zu Hilfe, indem sie ihnen Ablass gewährt. Der Ablass bringt entweder eine partielle oder die vollständige Streichung der Strafe. Während früher sogar von einer Reduktion der Strafe um eine bestimmte Zeit – Tage und Jahre – die Rede sein konnte, wird seit Papst Paul VI. auf die Angabe der Dauer verzichtet.

Die römisch-katholische Kirche glaubt, diesen Ablass gewähren zu können, weil die Kirche Christi den Auftrag empfangen hat, Gottes Vergebung zu verkünden. Sie ist nicht selbst die Quelle der Vergebung, sie verwaltet aber Gottes Gabe auf Erden. Sie feiert die Eucharistie, sie verwaltet das Bußsakrament. Sie hat auf dieser Basis auch die Vollmacht, als besonderes Zeichen von Gottes Barmherzigkeit denen, die sich ernsthaft dafür offen halten, die Streichung ihrer Sünden zuzusichern. Denn der Ablass verlangt die Bereitschaft derer, die ihn für sich selbst oder für die Toten im Fegefeuer erlangen wollen. Es genügt nicht, dass sie bestimmte äußerliche Handlungen absolvieren, es bedarf einer inneren Disposition. Die päpst-

lichen Texte betonen vor allem, dass dem Zuspruch des Ablasses die Beichte und die Feier der Eucharistie vorausgegangen sein müssen.

Immer wieder ist im Zusammenhang mit dem Ablass von der Gemeinschaft die Rede, die alle Gläubigen, Lebende und Tote, miteinander verbindet. Sie sind in Christus vereint und treten füreinander ein. Sie gehören zusammen auch im Vorgang der letzten Reinigung. Die lichtvolle Gemeinschaft in Christus ist geprägt durch unzählige Akte des Glaubens. Diejenigen, die bereits rein oder gereinigt sind, können darum denen beistehen, die der Reinigung noch bedürfen. „Es gibt Personen, die bei ihrem Tode so etwas wie einen Überschuss von Liebe, ertragenen Leiden, Reinheit und Wahrheit hinterlassen, der sich auf die Andern ergießt und ihnen Kraft gibt (10)." Unter ihnen steht an erster Stelle Maria, die Mutter Gottes, aber auch die Heiligen, sowohl die von der Kirche anerkannten und die zahlreichen verborgenen, in deren Leben Christus uneingeschränkt gegenwärtig war. Ihre Werke sind der „Schatz der Kirche". Wer Ablass erbittet, sucht Eingang in die Gemeinschaft der Gläubigen und Anteil an diesem Schatz.

Schließlich ein Wort über die Feier von Heiligen Jahren. Der Ablass ist nicht an die Feier von Heiligen Jahren gebunden. Der Ablass gehört zum regulären Leben der Kirche. Die Heiligen Jahre waren aber von jeher, d.h. seit dem Mittelalter, die Gelegenheit zur Gewährung besonderer Ablässe. Allein dem Papst steht die Vollmacht zu, Heilige Jahre auszurufen – eine Zeit, in der sich die Gläubigen mit besonderem Nachdruck im Glauben zu festigen suchen und auch der Vergebung Christi in besonderem Maße teilhaftig werden. Hinter der Praxis der Heiligen Jahre steht die Überzeugung, dass die Kirche die Vermittlerin der Gaben Christi ist und dass darum der Papst als *vicarius Christi* Zeiten und Orte des Ablasses bestimmt. Heilige Jahre sind ihrem Wesen nach die Gelegenheit für die Kirche, sich zum Preise Jesu Christi um den Papst zu sammeln.

2. *Wie ist es zu dieser Lehre und Praxis gekommen?*

Die Lehre und Praxis des Ablasses ist eng verknüpft mit anderen Überzeugungen der römisch-katholischen Kirche – der Lehre vom Fegefeuer, der Fürbitte für die Toten, dem Verständnis der Kirche als Vermittlerin des Heils, insbesondere der Autorität des Papstes und mit der Institution der vom Papst ausgerufenen Heiligen Jahre. Um größere Klarheit in der Frage zu erhalten, bedarf es darum einer näheren Betrachtung jeder einzelnen dieser Überzeugungen. Wie sind sie entstanden? Wie haben sie sich zu

einem Ganzen verbunden? *Denn ihre eigentliche Brisanz erhalten Lehre* und *Praxis des Ablasses durch ihre Verbindung mit jenen anderen Lehren.*

Gleich von Anfang sei festgehalten, dass es sich mit Ausnahme der Fürbitte für die Toten um *Sonderlehren der römisch-katholischen Kirche* handelt, die von keiner anderen christlichen Kirche geteilt werden. Obwohl ihre Wurzeln ins erste Jahrtausend zurückreichen, haben sie sich erst im zweiten Jahrtausend zu einem Ganzen verbunden.

a) Das Fegefeuer. Die Vorstellung vom Fegefeuer, d.h. die Erwartung, dass die Gläubigen nach ihrem Tode durch eine Periode der Reinigung hindurchgehen müssen, bevor sie in die volle Gemeinschaft mit Gott einzugehen vermögen, ist das Ergebnis einer allmählichen Entwicklung über mehrere Etappen. In der Heiligen Schrift finden sich kaum Anhaltspunkte dafür. Die Stellen, die von römisch-katholischen Theologen herangezogen werden, müssen weit über ihren ursprünglichen Sinn hinaus interpretiert werden, um das herzugeben, was sie hergeben sollen. Ohne Zweifel unterstreicht das Neue Testament den Ernst des letzten Gerichts. Alle Menschen müssen sich vor dem Richterstuhl Christi verantworten, und es bleibt keine Sünde ungesühnt, die sie, Nicht-Glaubende und Glaubende, begangen haben. Die Botschaft des Neuen Testamentes besteht aber darin, dass der Glaube an Jesus Christus, der für uns genug getan hat, rettet. Er tritt für uns ein. Von einer durch uns zu leistenden Sühne nach dem Tode ist nirgends die Rede. Paulus spricht im 1. Korintherbrief davon, dass die Qualität dessen, was Menschen getan haben, am Tage des Gerichts offenbar werden wird. Was Gott nicht entspricht, wird verbrennen. „Er selbst wird aber gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch (3,15)." Das Feuer schafft die Klarheit, über die wir heute noch nicht verfügen. Es beseitigt alles, was die Gemeinschaft verdunkelt. Der Gerettete geht in Gottes Klarheit ein. Paulus lässt sich auf keine weiteren Spekulationen ein. Alles liegt ihm daran, dass wir uns auch im Gericht auf Jesus Christus und ihn allein verlassen.

Ist aber Reinheit wirklich ohne Sühne zu erlangen? Die Frage wurde bereits in den ersten Jahrhunderten gestellt. Ist mit dem Tod die Zeit der Sühne vergangen? Stehen wir mit dem, was wir gelebt und getan haben, vor Gott dem Richter? Dass Gottes Gericht wie ein Feuer über die Menschen kommt, wird allgemein gelehrt. Allmählich setzte sich aber die Meinung durch, dass Gottes letztem Gericht möglicherweise eine Zeit der Reinigung vorausgehen könnte. Zwar steht im Augenblick des Todes bereits fest, wer für das Heil bestimmt ist und wer verworfen werden wird. Den-

jenigen aber, die nur eine Unreinheit abzubüßen haben, gibt eine Periode der Reinigung die Gelegenheit dazu. Augustin spricht sich für diese Vorstellung aus. Er ist sich allerdings dessen bewusst, dass sich darüber nichts Sicheres sagen lässt, hält sie aber doch für erwähnenswert – *incredibile non est.* Schon wenig später setzt sich eine eindeutigere Sprache durch.[6]

Ein wesentliches Element für die weitere Entwicklung ist die Fürbitte für die Toten. Auch dafür gibt es in der Heiligen Schrift nur spärliche Anhaltspunkte. Die Sitte, für die Toten zu beten, setzt erst im vierten Jahrhundert ein. Sowohl im Osten wie im Westen hält die Fürbitte in die Liturgien Einzug. So finden wir z. B. im Sacramentarium des Serapion (um 360) folgendes Gebet: „Für alle Toten, die wir in Erinnerung rufen, beten wir. Heilige ihre Seelen, denn du kennst sie alle, heilige alle, die im Herrn schlafen, stelle sie deinen heiligen Engeln gleich und gib ihnen ihren Platz und Aufenthalt in deinem Reich."[7] Im Westen wurde ein weiterer Schritt vollzogen: Die Eucharistie konnte als Gebet für die Toten gefeiert werden.[8] Die Fürbitte für die Toten schafft die Voraussetzung dafür, dass die Lebenden für die Toten in der Periode ihrer Reinigung eintreten können. Die Fürbitte der Lebenden kommt ihnen vor Gottes Thron zu Hilfe.

Die Lehre vom Fegefeuer festigte sich in den folgenden Jahrhunderten. Eine wichtige Etappe in der Formulierung der Vorstellung bildeten die Begegnungen zwischen Ost und West an den Konzilen von Lyon (1274) und Florenz (1439). Der Versuch, zu einer Einigung zu kommen, ließ ins Bewusstsein treten, dass die Ostkirche die Entwicklung des Westens nicht mitvollzogen hatte. Die Differenz musste überwunden werden. Ohne wirkliche Überzeugung stimmten die griechischen Delegierten in Lyon einer Erklärung zu, die im Wesentlichen die Lehre des Westens umschrieb. Die Kontroverse war aber damit keineswegs abgeschlossen. Das Thema musste auf dem Konzil von Florenz nochmals, und dieses Mal wesentlich ausführlicher, aufgenommen werden. Auf orthodoxer Seite stellte vor allem Markus von Ephesus die westliche Auffassung in Frage. Er machte geltend, dass sich die Unterscheidungen zwischen Vergebung der Schuld und Vergebung der Strafe, zwischen dem Feuer des Gerichts und einem zeitlich begrenzten Feuer als Sühne für verzeihliche Sünden nicht aufrechterhalten lassen. Er sprach die – im Osten verbreitete – Befürchtung aus, dass die westliche Auffassung vom Fegefeuer die origenistische Vision der *apokatastasis panton,* einer umfassenden Versöhnung, begünstige.[9] Aber Florenz endete nicht anders als Lyon. Ohne dass die Differenz wirklich überwun-

den war, wurde in einer Erklärung die westliche Auffassung ein weiteres Mal bestätigt.

Die Debatte hatte immerhin zur Folge, dass sich die westliche Kirche im Blick auf das Fegefeuer im Wesentlichen auf zwei Aussagen beschränkte – nämlich dass die Gläubigen, die noch keine Reinheit erlangt haben, jenseits des Todes durch reinigende Strafen hindurchgehen müssen und dass diese Strafen durch die Fürbitte der Lebenden erleichtert werden können. So sehr die Vorstellungen über das Fegefeuer in der Praxis weiter ausgebaut wurden und zu seltsamen Formen der Frömmigkeit führten, zeichnet sich doch die offizielle Lehre der Kirche durch eine bemerkenswerte Zurückhaltung aus. Das gilt auch für das Konzil von Trient. Das einschlägige Dekret beschränkt sich darauf, die beiden wesentlichen Punkte zu wiederholen und die Bischöfe anzuhalten, die „gesunde Lehre" vom Fegefeuer überall zu predigen. Gleichzeitig wendet es sich gegen die Missbräuche, die sich im Laufe der Zeit eingestellt hatten.[10]

b) Der Ablass. Sowohl Lehre als auch Praxis sind weit später entstanden. Sie haben sich schrittweise aus der Bußpraxis der Kirche entwickelt. Sie war in den frühen Jahrhunderten äußerst strikt. Wer schwere Sünden begangen hatte, musste dafür oft sein Leben lang Buße tun. Gleichzeitig hatten aber Bischöfe die Vollmacht, die Zeit der Buße unter Umständen abzukürzen und den Sünder wieder zur Gemeinschaft zuzulassen. So konnte zum Beispiel Christen, die während einer Verfolgung vom Glauben abgefallen waren, vor Ablauf der auferlegten Bußezeit die Versöhnung mit der Kirche gewährt werden. Vom 7. Jahrhundert an beginnt die Sitte der *redemptiones* sich durchzusetzen, d. h. die Ablösung der kanonischen Strafen durch andere leichter zu erfüllende Strafen. Statt zu fasten, konnte die Rezitation von Psalmen auferlegt werden; auch Almosen konnten als Ersatz gelten. Von der Mitte des 11. Jahrhunderts an beginnt sich dann der eigentliche Ablass zu entwickeln. Gewisse Bußübungen werden vorgeschrieben, die zur Aufhebung der Strafe vor Gott führen. Unabhängig von der Art der begangenen Sünde konnten z. B. eine Pilgerfahrt oder der Besuch gewisser Heiligtümer zunächst einen partiellen, später auch einen vollständigen Erlass der Schuld bewirken. Urban II. ermutigte auf dem Konzil von Clermont (1095) durch die Gewährung eines Generalablasses zur Teilnahme am Kreuzzug.

Die Elemente der heutigen Praxis waren damit vereinigt. Die Theorie wurde Schritt für Schritt präzisiert. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts lag sie in ihren großen Umrissen vor. In den folgenden Jahrhunderten kam es

aber zu Entwicklungen in der Praxis, die Anlass zu Kontroversen und Korrekturen gaben. So wurde in vielen Fällen nicht zwischen Schuld und Strafe unterschieden, d. h. Ablässen wurde auch die Kraft zugeschrieben, die Schuld vor Gott aufzuheben. Vor allem wurden Ablässe immer häufiger angeboten. Zahlungen zur Finanzierung kirchlicher und öffentlicher Werke wurden entgegengenommen. Während die Päpste zunächst zurückhaltend gewesen waren, schrieben sie jetzt öfter und öfter Ablässe aus. Bereits zur Zeit der Reformation waren viele Aspekte der Praxis umstritten. Gegenüber der Kritik festigten sich aber zugleich Lehre und Praxis der Ablässe.

Zunächst hatten die Ablässe die Ablösung der kanonischen Strafen in diesem Leben zum Inhalt. Bald wurde aber ihre Wirksamkeit auf das Leben nach dem Tod ausgedehnt. Der den Kreuzfahrern in Aussicht gestellte Generalablass war angesichts der Gefahren, denen sie ausgesetzt waren, aus diesem Grunde so wertvoll. Bei Thomas von Aquin ist der Satz zu finden: „Derjenige, der das Kreuz nach der Vorschrift der päpstlichen Briefe auf sich nimmt, erleidet keine Strafe für seine Sünden, sondern fliegt (ohne durch das Purgatorium zu gehen) auf, weil er den völligen Erlass der Sünden erlangt hat."[11] Die Vorstellung, dass der Ablass auch den Verstorbenen gilt, findet sich ausdrücklich seit der Mitte des 13. Jahrhunderts. Im 15. Jahrhundert machen auch Päpste davon Gebrauch. Sixtus IV. sagt allen, die zum Wiederaufbau der Kirche von Saintes beitragen, einen Generalablass zu, der auch Verstorbenen zugute kommt – *per modum suffragii,* d. h. auf dem Wege der Fürbitte. Er betont, dass die finanziellen Leistungen die Fürbitte für die Toten nicht ersetze, sondern voraussetze.

c) Heilige Jahre. Sie sind das letzte Glied in der Kette. Nachdem sich unsere heutige Zeitrechnung allgemein durchgesetzt hatte, kam, vermutlich angeregt durch das biblische Vorbild der Jubeljahre (Lev 25), der Gedanke auf, den Generalablass alle hundert Jahre anlässlich eines Heiligen Jahres zu gewähren. Zum ersten Mal geschah dies im Jahre 1300. Papst Bonifatius VIII. rief ein Heiliges Jahr aus und erklärte zugleich, dass solche besonderen Jahre von jetzt an in jeder Jahrhundertwende gefeiert werden sollen. Er stellte allen einen Generalablass in Aussicht, die sich nach Rom begaben, die Basiliken besuchten, Buße taten und Beichte ablegten. Die Resonanz übertraf alle Erwartungen. Aus ganz Europa strömten die Pilger nach Rom. Schon bald wurden die Abstände verkürzt. Clemens VI. dekretierte 1343, dass sie alle fünfzig Jahre stattfinden sollten, Urban VI. reduzierte 1389 den Abstand auf dreißig Jahre.[12]

Die Reformatoren mussten unvermeidlich mit diesen Vorstellungen in Konflikt geraten. Die Einsicht, dass Jesus Christus die einzige Quelle des Heils sei und dass der sündige Mensch durch den Glauben an die von ihm am Kreuz vollbrachte Genugtuung allein gerecht werde, stand in zu offensichtlichem Widerspruch zu der Lehre und Praxis vom Fegefeuer und den vom Papst gewährten Ablässen, als dass die Auseinandersetzung sich hätte vermeiden lassen.

Zunächst galt die Kritik den Missbräuchen. So wie vor ihm bereits Wyclif und Hus stellte Luther gewisse Aspekte des Ablasses in Frage. In den 95 Thesen, die er 1517 veröffentlichte, vertrat er die Meinung, dass der Papst Ablass einzig für kanonische Strafen, nicht aber für von Gott ausgehende Strafen zu gewähren in der Lage sei. Die Vollmacht des Papstes sei eine kirchliche Vollmacht, er könne einzig Strafen erlassen, die er selbst verhängt habe. Luther ließ aber die Lehre vom Fegefeuer und der Sühne nach dem Tod zunächst unangetastet.

Sein Urteil wurde aber rasch radikaler. Immer klarer wird ihm die Unvereinbarkeit der Lehre mit dem Evangelium Christi. Er hält zwar zunächst noch an der Fürbitte für die „armen Seelen" fest, „denen wir durch Gebete, Fasten, Almosen und andere Werke zu Hilfe kommen sollen". Von Johannes Eck auf der Leipziger Disputation durch gezielte Fragen bedrängt, erklärt er, dass sich „in der ganzen Schrift kein Wort über dieses Thema finde". Den Hinweis auf das zweite Makkabäerbuch lässt er nicht gelten. Es dauert aber noch einige Jahre, bis er sich zu einer eindeutigen Verwerfung der Lehre entscheidet. In der von Melanchthon redigierten Confessio Augustana (1530) war die Lehre vom Fegefeuer unerwähnt geblieben. Luther protestiert gegen die Unterlassung zunächst in einem Brief an Melanchthon und später durch die Veröffentlichung der Schrift „Widerruf vom Fegefeuer".[13] In den Schmalkaldischen Artikeln (1537) ist jede Einschränkung aufgegeben. Luther schreibt: „Da hat man mit Seelmessen, Vigilien, dem Siebenten, dem Dreißigsten und jährlichem Begängnis, zuletzt mit den Gemeindwochen und Allerseelentag ins Fegfeuer gehandelt, dass die Messe schier allein für die Toten gebraucht wird, so Christus das Sakrament allein für die Lebenden gestiftet hat. Drum ist das Fegefeuer mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgespenst *(meradiaboli larva)* zu halten, *denn es ist auch wider den Hauptartikel,* dass allein Christus und nicht Menschenwerk den Menschen helfen soll, ohne dass sonst auch uns nichts von den Toten

befohlen noch geboten ist. Derhalben man es wohl lassen möge, selbst wenn es kein Irrtum noch Abgötterei wäre."[14] Und etwas später in denselben Schmalkaldischen Artikeln lässt er sich über die pastoralen Konsequenzen der Vorstellung vom Fegefeuer aus. Mit der Vorstellung einer Sühne nach dem Tod beruht unsere Zuversicht „auf unserem Werk der Genugtuung". Und wissen wir wirklich, welches Maß an Buße erforderlich ist? „Wenn einer hundert Jahre gebüßt hätte, so hätte er doch nicht gewusst, was er ausgebüßt hätte." Vom Fegefeuer geht Luther über zur Kritik des Ablasses und der „Güldenjahre". Er bezeichnet sie als Erfindungen des „Stuhles zu Rom".

Die Vorstellungen vom Fegefeuer und vom Ablass führen in Luthers Augen zu einem rechnerischen Umgang mit der Sünde. Sie verharmlosen den menschlichen Zustand der Sünde. Echte Buße „disputiert nicht, was Sünde und was nicht Sünde ist, sondern stoßt alles in Haufen, spricht, es sei alles und eitel Sünde mit uns. Was wollen wir lange suchen, teilen oder unterscheiden? Darum ist hier auch die Reue nicht ungewiss – denn es bleibt nichts da, damit wir mochten was Gutes gedenken, die Sünde zu bezahlen, sondern ein bloß, gewiss Verzagen an allem, das wir sind, gedenken oder tun. Desgleichen kann auch die Beicht nicht falsch, ungewiss oder unvollkommen sein, denn wer bekennt, dass alles eitel Sünde mit ihm sei, der begreift alle Sünde, lässt keine aus und vergisst keine. Also kann auch die Genugtuung nicht ungewiss sein, denn sie ist nicht unser ungewisses, sündiges Werk, sondern das Leiden und Blut des unschuldigen Lämmlein Gottes, das der Welt Sünde trägt."[15]

Bei Calvin ist die Kritik noch entschiedener. In der Institutio stellt er mit Blick auf den Ablass vor allem die Vorstellung in Frage, dass die Kirche über einen „Schatz von Verdiensten" verfüge. Selbst Märtyrer haben Gott nicht „mehr gedient, als sie ihm schuldig waren". Der Sinn ihres Todes liegt nicht darin, dass sie einen Schatz von Verdiensten anhäufen, sondern dass sie Gott auf dieser Erde die Ehre geben. Nichts spricht dafür, dass „ihr Überfluss an Verdiensten wenigstens zum Teil andern zugute kommen (redonder) kann". Sie haben im Gegenteil durch ihren Tod die Wahrheit bestätigt, dass Christus der einzige Erlöser ist. Und wie kommt der Papst dazu, die „Verwaltung" dieses Schatzes in Anspruch zu nehmen und die Gnade Jesu Christi, die doch durch das Wort verkündet werden soll, auf Pergament mit Siegeln zu verteilen? Calvin geht dann zum Thema des Fegefeuers über. So wie Luther kritisiert auch er die Auffassung, dass es sich um ein *adiaphoron* handle. In seinen Augen steht die Botschaft des

Neuen Testamentes auf dem Spiel. Die Lehre widerspricht „der Barmherzigkeit Gottes, hebt das Kreuz Christi auf und untergräbt unsern Glauben". Seiner Ausrichtung auf die Schrift entsprechend geht Calvin besonders ausführlich auf die biblische Begründung des Fegefeuers und der Fürbitte für die Toten ein. Denn die Tatsache, dass diese Vorstellungen seit vielen Generationen für wahr gehalten werden, besagt noch nichts. Es kann sich herausstellen, dass sie zu dem Holz oder Stroh gehören, die im Feuer des Gerichts vernichtet werden.[16]

4. Offene Fragen

Unvermittelt wurde während der letzten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils das Thema „Ablass" auf die Tagesordnung gesetzt. Die Initiative dazu ging vom Papst selbst aus. Vermutlich von konservativen Kreisen dazu gedrängt, wollte er Klarheit darüber gewinnen, wie der Ablass in Zukunft gehandhabt werden sollte. Eine Vorlage war ausgearbeitet worden, in der die überlieferte Lehre ohne Abstriche wiederholt wurde. Sie wurde den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme übergeben. Als die Debatte in der Konzilsaula begann, meldeten sich aber zahlreiche kritische Stimmen. Während einige Wenige sich für den Text aussprachen, verlangten gewichtige Redner wie die Kardinäle König und Döpfner, dass das Thema von der Tagesordnung des Konzils abgesetzt werde. Ihr Vorschlag war, die bisher eingegangenen Stellungnahmen dem Papst zu übergeben und die Entscheidung über die Frage ihm zu überlassen. Ihr Anliegen war, dass die Lehre des Ablasses nicht Gegenstand einer konziliaren Äußerung werden solle. Kardinal Döpfner argumentierte unter anderem auch mit dem Hinweis auf die „getrennten Brüder", für die der Ablass einen Anstoss darstelle. Der Dialog mit ihnen dürfe nicht durch eine voreilige Entscheidung verbaut werden.

Die Hoffnung ging nicht in Erfüllung. Durch die bereits erwähnten Texte von Papst Paul VI. und Johannes Paul II. sind Lehre und Praxis des Ablasses erneuert worden. Dreimal – 1975, 1983 und 2000 – sind Heilige Jahre ausgerufen worden – jedes Mal verbunden mit der Gewährung von Ablässen. Warum ist diese Lehre für die römisch-katholische Kirche so wichtig, wo es sich doch so offensichtlich um Sonderentwicklungen in der römischen Kirche handelt und selbst zahlreiche Katholiken die Lehre nur mit Mühe mitzuvollziehen vermögen? Warum sind die Fragen des Fegefeuers und des Ablasses bisher aus dem Dialog mit anderen Kirchen herausgehal-

ten worden? Warum wird einerseits versichert, dass es sich um eine untergeordnete Frage handle, andererseits aber doch der Infragestellung nicht wirklich standgehalten? Die Antwort liegt vermutlich nicht so sehr in der Lehre selbst als in den Folgen, die jede Modifizierung mit sich bringen würde. Obwohl verhältnismäßig jungen Datums gehören Fegefeuer und Ablass zum festen Bestand der römisch-katholischen Lehre. Davon abzuweichen, würde die Autorität des Magisteriums der Kirche in Frage stellen. Es würde vor aller Augen sichtbar werden, dass die Lehre der römisch-katholischen Kirche im Laufe der Zeit Schwankungen und Veränderungen unterworfen war. Die Kontinuität der Kirche in der Wahrheit würde erschüttert. Zugleich aber steht auch ein Stück der jurisdiktionellen Vollmacht des Papstes auf dem Spiel. Die enge Verbindung zwischen Ablass und Heiligen Jahren gewährt dem Papst eine sowohl geistliche als auch kirchliche Vorrangstellung. Indem er Bestimmungen über den Ablass erlässt und allein befugt ist, Heilige Jahre auszurufen, wird seiner Autorität ein weiteres unverzichtbares Element hinzugefügt. In der *indictio* für das Jahr 2000 sieht sich Johannes Paul II. ausdrücklich als Nachfolger von Bonifatius VIII., der 1300 das erste Jubeljahr ausrief (5).

Fegefeuer, Ablass und Heilige Jahre – jede Einzelne dieser Lehren weist auf eine Differenz hin, die im Dialog ausgetragen werden muss. Gemeinsame Perspektiven können aber letztlich nur gefunden werden, wenn die Verbindung der drei Lehren zu einem Ganzen mit allen ihren Implikationen im Auge behalten werden.

Welche Fragen stellen sich?

1. Zunächst ist nach der biblischen Grundlage zu fragen. In der Bulle *Exsurge Domine* verurteilte Papst Leo X. am 15. Juni 1520 die Auffassung Luthers, dass das Fegefeuer der biblischen Grundlage entbehre. In den jüngsten päpstlichen Äußerungen ist dieses Urteil aufgegeben. Es wird eingeräumt, dass weder das Fegefeuer noch der Ablass in der Heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt werden. Es handelt sich vielmehr um Lehren, die die Kirche aus dem Geist der offenbarten Wahrheit unter der Leitung des Heiligen Geistes enwickelt hat. Damit stellt sich die Frage, wie eine solche Tradition zu beurteilen sei? Nach welchen Kriterien ist sie zustande gekommen? Was hat der Umstand zu bedeuten, dass es sich um Lehren handelt, die ausschließlich von der römisch-katholischen Kirche vertreten werden?

2. Luther war der Meinung, dass sowohl die Vorstellung des Fegefeuers als auch des Ablasses dem „Hauptartikel" der Rechtfertigung durch Jesus Christus aus Glauben allein widerspreche. Weder er noch andere Reformatoren konnten sich mit dem Gedanken abfinden, dass es einer Sühne von unserer Seite, vor allem einer Sühne nach dem Tod bedürfe, um des Heils teilhaftig zu werden. Von katholischer Seite wird auf die Unterscheidung von Vergebung der Schuld und Vergebung der Strafe Gewicht gelegt. So sehr die *Schuld* durch Christus vergeben wird, ist doch die Strafe für die Sünde nicht aufgehoben. Papst Paul VI. erklärt: „Wie die göttliche Offenbarung uns lehrt, zieht die Sünde Strafen nach sich, von Gott in seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit auferlegt, entweder in dieser Welt durch die Leiden, das Elend und die Prüfungen des Lebens und insbesondere durch den Tod oder im Jenseits durch das Feuer und Qualen oder durch reinigende Strafen ... In seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auferlegt Gott Strafen, um die Seelen zu reinigen, um die Heiligkeit der moralischen Ordnung zu beschützen und um Gottes Herrlichkeit in der Fülle seiner Majestät in Erscheinung treten zu lassen." Lässt sich aber diese Unterscheidung aufrechterhalten? Lässt sich die Verbindung zwischen Sünde und Leiden so direkt behaupten? Bleibt, nachdem wir Christus begegnet sind, noch immer ein Rest – welcher Rest – zu sühnen? Gewiss, die Folgen der Sünde begleiten uns, auch nachdem wir die Vergebung unserer Schuld erfahren haben. Es gehört zu unserer Berufung, an ihrer Überwindung zu arbeiten. Was aber wir zu leisten vermögen, kommt niemals an das heran, was angesichts unseres ständig neuen Abfalls von Gott erforderlich wäre. Die Leiden, die unsere Sünden zur Folge haben, sind zu tragen. Sie dienen nicht zur Sühne, sondern haben ihren Wert darin, dass sie uns von Neuem auf den einen hinweisen, der für uns gelitten hat. So wie wir gelebt haben, stehen wir im Tod vor Gott. Nichts anderes ist uns möglich, als uns *mit* unserer Schuld und allen Folgen, die sie nach sich zieht, in seine Hand zu legen.[17]

3. Der Kirche ist der Auftrag gegeben, Gottes Versöhnung und Vergebung zu verkündigen. „So sind wir nun Gesandte für Christus, indem Gott *durch uns* ermahnt; wir bitten für Christus: lasset euch versöhnen mit Gott (2 Kor 5,20)!" Es geht hier um mehr als ein unverbindliches Wort. An der Verkündigung entscheidet sich das Heil. In gewissem Sinne ist den Aposteln die Vollmacht gegeben, zu binden und zu lösen. Wie ist aber diese Vollmacht genau zu verstehen? Wie weit geht die Vollmacht der Kirche? Ist sie in der Lage, in von Gott verhängte Strafen einzugreifen? Reicht insbesondere ihr vergebendes Wirken über den Tod hinaus? Die Reformatoren

haben diesen Anspruch entschieden zurückgewiesen. Wie muss heute die Vollmacht der Kirche beschrieben werden?

4. Welche Verbindung haben wir mit den Verstorbenen? Welches Gewicht kommt der Fürbitte für sie zu? Gewiss hat es seinen guten Sinn, der Toten zu gedenken und so die Gemeinschaft auch über den Tod hinaus hochzuhalten. Der Einfluss der Lebenden ist aber mit dem Tod zu Ende. Das Geheimnis des Todes ist zu respektieren. Unsere Zuversicht im Leben und im Tod beruht ganz und gar auf Jesus Christus. Im Grunde ist keine andere Fürbitte am Platz als die Formulierung, die Luther einmal vorgeschlagen hat: „Ich bitte dich für diese Seele. Vielleicht schläft sie, vielleicht leidet sie. Wenn sie leidet, bitte ich dich, wenn es deinem heiligen Willen entspricht, ihre Qualen zu erleichtern."[18]

5. Und soll wirklich die Kirche aufgrund einer ihr eigenen Qualität ihnen zu Hilfe kommen können? Gibt es wirklich einen Schatz guter Werke, aus dem sie zu schöpfen vermöchte? Sie ist selbst durch und durch auf Vergebung angewiesen. Ihr einziger Schatz ist der Name Christi. Gewiss, sie ist der Ort, an dem Christus und seine Botschaft verherrlicht wird. Die Kirche trägt aber diesen Schatz in irdenem Gefäß. Ihr einziger Ruhm ist es, diesen Schatz zu verkünden.

6. Muss sich die Autorität des Papstes wirklich auch auf die Feier Heiliger Jahre erstrecken? In der Enzyklika *Ut unum sint* wurden die Vertreter anderer christlicher Traditionen aufgefordert, ihre Vorschläge zur Reform des päpstlichen Amtes einzubringen? Klar war dabei, dass es nicht um das Amt als solches, sondern einzig um die Art und Weise seiner Ausübung ging. Muss aber nicht die Frage gestellt werden, ob die Autorität über Inhalt und Feier Heiliger Jahre wirklich zum Kern der päpstlichen Vollmacht gehört oder einen späteren, letztlich verzichtbaren Anspruch darstellt?

7. Und schließlich die Frage, die unausweichlich und dringlich von evangelischer Seite zu beantworten ist. Wie gehen evangelische Kirchen mit dem Auftrag der Verkündigung um? Was heißt für sie konkret Buße und Vergebung? So sehr sie zur Kritik an der römisch-katholischen Lehre und Praxis genötigt sind, sind sie selbst mit ihrer Praxis vielen Fragen ausgesetzt. Die Verkündigung in den evangelischen Kirchen steht in der Gefahr, sich zu intellektueller Mitteilung zu verflüchtigen. Für Umkehr und Buße stehen keine „Gefäße" zur Verfügung. Die Antwort auf das Evangelium findet im persönlichen Raum statt. Die Solidarität im Glauben und der Fürbitte vermag sich nicht wirklich Ausdruck zu verschaffen. Was also ist die

Alternative, die evangelische Kirchen zu den römischen Sonderlehren heute anzubieten haben?

5. An der Schwelle des neuen Millenniums

Das Heilige Jahr 2000 ist zu Ende. Hat es für die Kirche Jesu Christi auf Erden wirklich neue Signale gesetzt? Ist es gelungen, einen Beitrag dazu zu leisten, dass die „Zeichen der Zeit" lesbar wurden? Zweifel sind am Platze. Zwar ließen sich Menschen in Bewegung setzen. Die Ströme der Pilger, die sich mit modernen Transportmitteln nach Rom begaben, übertrafen bei weitem die Zahlen, die Bonifatius VIII. zu Gesicht bekam. Insbesondere die Hunderttausende von Jugendlichen, die im August dem Papst zujubelten, sind ein eindrücklicher Ausdruck des Ausmaßes von religiöser Erwartung, die die Menschheit an der Schwelle des neuen Millenniums bewegt. Sind aber über den allgemeinen Aufruf zu entschiedenerem Glauben und großzügigerer Liebe wirkliche Zeichen gesetzt worden? Ist die Gemeinschaft unter den Kirchen entscheidend gefördert worden?

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil steht die Frage im Raum, wie die getrennten Kirchen sich zu einer Gemeinschaft zusammenfinden und über die großen Herausforderungen der Zeit verständigen können. Es kann sich ja nicht allein darum handeln, die Differenzen der Vergangenheit aufzuarbeiten. Die Gemeinschaft der Kirchen muss zu einer Gemeinschaft des Zeugnisses und des Dienstes werden. Die Voraussetzung dafür ist, dass sie sich *gemeinsam* darüber klar werden, was von ihnen *heute* gefordert ist. Verschiedene Vorschläge sind gemacht worden, insbesondere im Blick auf das Jahr 2000. Es war die Rede davon, dass ein wirklich ökumenisches Konzil oder doch eine konzilsähnliche Versammlung einberufen werden müsse. Oder es wurde vorgeschlagen, das große Datum für ein gemeinsam konzipiertes und gefeiertes Heiliges Jahr zu nützen. Die Hoffnung war, dass in diesem Rahmen die Gemeinschaft in Christus sichtbar werden könne, die über die von den einzelnen Kirchen dargestellte Gemeinschaft hinausgeht. Ja noch mehr: dass durch dieses gemeinsame Zeugnis noch deutlicher werden könne, warum Jesus Christus in dieser unserer Zeit die Quelle echter Freiheit und Liebe ist.[19]

Gemessen an dieser Hoffnung ist das Heilige Jahr ein dürftiges Zeichen geblieben. Von ökumenischer Seite wurde immer wieder an das biblische Vorbild des Sabbat- und Jubeljahres erinnert, jene Anweisung in der hebräischen Bibel, in regelmäßigen Abständen Vorkehrungen zu treffen,

dass die Gerechtigkeit wiederhergestellt und der Boden nicht übernutzt werde (Lev 25). Konnten durch dieses Vorbild Herausforderungen der heutigen Zeit nicht weit direkter entsprochen werden als durch das Heilige Jahr Bonifatius' VIII.?[20] Ließe sich in diesem Rahmen nicht deutlicher zum Ausdruck bringen, was die Botschaft der Versöhnung an der Schwelle des neuen Millenniums zu bedeuten hat?

Der Mensch ist in gewissem Sinne „Schöpfer" geworden. Seine Fähigkeiten haben sich auf unerwartete Weise ausgedehnt. Er verfügt gegenüber Gottes Schöpfung über ein Maß von Macht, das weit über alle Erwartungen früherer Generationen hinausgeht. In vieler Hinsicht fühlt er sich als Herrscher, befreit von den Schranken und Zwängen, die die Natur ihm auferlegte. Zugleich aber stehen ihm auch die Folgen dieses Fortschritts und Aufstiegs vor Augen. Die neue Ausdehnung der menschlichen Herrschaft führt zu neuen Opfern. Sie ist die Ursache von tödlichen Konflikten. Die dunkle Seite des Sieges über die Natur ist die ökologische Krise – die fortschreitende Zerstörung der Grundlagen, auf denen das menschliche Leben beruht. Das Leben, das durch die neuen menschlichen Fähigkeiten möglich geworden ist, ist in vieler Hinsicht ein Gewinn, ist aber zugleich die Quelle von Zerstörung. Mit der Zunahme an Macht ist darum auch das Maß der menschlichen Verantwortung größer geworden. Wie gehen wir um mit den Kräften, die sich durch unsere Initiative haben freisetzen lassen? Das Verdikt ist klar. Sie werden nicht in den Dienst der Liebe gestellt. Wir verfolgen unsere eigenen Ziele.

Wir befinden uns also in einer widersprüchlichen Situation. Einerseits erfahren wir die Freiheit, die neue menschliche Fähigkeiten ermöglicht, andererseits sind wir die Gefangenen der eigenen Interessen. Und immer wieder erfahren wir, dass der Kurs der Zerstörung wie vorgeschrieben scheint. Einsicht und gute Absichten reichen nicht aus, um ihn zu ändern. Immer wieder wird uns bewusst, dass wir selbst aktiv daran beteiligt sind. Angesichts der Zerstörung, die sich vor unseren Augen ausbreitet, stehen wir in Versuchung, entweder zu verzweifeln oder indifferent und zynisch zu werden.Wo wird uns Hilfe zuteil? Wie finden wir zurück in die heilende Gemeinschaft mit Gott? Unsere einzige Hoffnung ist die Gerechtigkeit Christi, seine Fürbitte vor dem Vater für uns. Unter all den Kreuzen, die wir rings um uns herum aufrichten, steht sein Kreuz: *ave crux, spes unica.* Das Evangelium ist das Angebot eines totalen Neuanfangs auf dem Grund seiner Gerechtigkeit.

Immer von Neuem ergeht der Ruf: Lasset euch mit Gott versöhnen. Der Strom der Liebe Gottes muss auch angesichts des Übermaßes der Sünde nicht abbrechen, wenn wir uns ihm anvertrauen. Ich, wir können uns daran halten. Die Gewissheit, dass Gottes Liebe feststeht, wird in dem Maße erneuert, als sich das Bewusstsein unserer totalen Abhängigkeit erneuert. Was soll hier das Fegefeuer, in dem zeitliche Strafen abgebüßt werden? Was soll der Ablass der zeitlichen Strafen? Die Sünde, die auf uns lastet, auch nachdem wir zum Glauben gekommen sind, ist zu groß, als dass sie sich je abtragen ließe. In der *indictio* beschreibt Papst Johannes Paul II. die Sünde der Christen, die es abzutragen gilt, als „ungesunde Bindung an die Welt". Ist sie aber damit nicht verharmlost? Denn was Christen, vor allem in den reichen industrialisierten Ländern heute tun, geht weit über eine bloße „Bindung" hinaus. Sie sind beteiligt an einem Kurs, der ständig Menschenleben kostet. Und sollte die Kirche wirklich über einen Schatz guter Werke verfügen, wenn sie als Ganze stumm bleibt gegenüber diesem Werk der Zerstörung? Das Bild der Kirche durch die Jahrhunderte und in der Gegenwart ist zu wenig überzeugend, als dass wir uns auch nur im Geringsten darauf verlassen könnten.

Aufgrund der biblischen Botschaft bleibt in der Tat nur dieses eine immer und immer wieder zu wiederholen: Vertraut euch der Gerechtigkeit Christi und ihr allein an – im Leben und im Tod.

Sich Christus anvertrauen heißt sofort auch, seiner Liebe Raum geben. Ohne unser Vertrauen auf die guten Werke der Liebe zu gründen, werden wir doch Christus dadurch zu preisen suchen, dass wir seiner Gegenwart in der Welt Bahn zu schaffen suchen. Vor und von Gott gerechtfertigt, werden wir alles daran setzen, Zeugen seiner Barmherzigkeit zu sein. Immer wieder werden wir fehlen. Immer wieder werden wir feststellen müssen, dass wir nicht verstanden haben, was genau Gottes Liebe von uns fordert. Jedenfalls aber gehört dazu, dass wir denen zur Seite stehen, die in ihrem Recht verletzt und mit Füßen getreten werden. Und heute gehört jedenfalls auch dazu, dass wir einen neuen Umgang mit Gottes Schöpfung finden. Gottes Liebe in Christus kann nur sichtbar werden, wenn wir lernen, die Grenzen zu respektieren, die dem Menschen im Ganzen von Gottes Schöpfung gesetzt sind.

Ein auf dem biblischen Vorbild des Jubeljahres aufgebautes Heiliges Jahr hätte für dieses Zeugnis der Liebe den geeigneten Rahmen bilden können. Es hätte eine Zeit der gemeinsamen Einübung in einen neuen verantwortlicheren Lebensstil der Christen sein können. Ein Austausch darüber

hätte stattfinden können, wohin Gottes Liebe uns heute treibt. Das Heilige Jahr, das über die Bühne der Weltöffentlichkeit gegangen ist, hat diese Dimension nur von ferne gestreift. In einem kurzen Abschnitt der *indictio* trat Johannes Paul II. kurz für den Schuldenerlass und die Notwendigkeit einer Kultur der Solidarität und der internationalen Zusammenarbeit ein. Es kam aber nicht zu einer gemeinsamen Vision der Ordnung, die dem heute gesteuerten verhängnisvollen Kurs der Menschheit entgegengestellt werden kann.

Wird es möglich sein, den heutigen Kurs zu ändern? Die Antwort auf diese Frage muss offen bleiben. Gott mag uns eine Zukunft schenken, die wir nicht vorauszusehen vermögen. Das Werk der Selbstzerstörung mag weiter dauern. Im Vertrauen darauf, dass Gott der Herr über die Geschichte ist und sein Reich zu seiner Zeit herbeiführt, kann unsere Aufgabe allein darin bestehen, an Gottes Liebe festzuhalten und nach dem Maß unserer Erkenntnis Zeichen der Liebe zu setzen. Was wir getan haben, wird einst vor Gott beurteilt werden. Was daran das Gold oder Silber der Liebe war, wird bleiben. Alles andere wird in Gottes Feuer zerstört. Wir aber, und das ist unsere Hoffnung, werden gerettet werden wie durch das Feuer hindurch.

ANMERKUNGEN

[1] Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame Offizielle Feststellung,* Frankfurt a.M. / Paderborn 1999.

[2] Karl Lehmann, *Ist der Schritt zurück ein ökumenischer Fortschritt?* In: Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, II, Freiburg und Göttingen 1989, 50.

[3] Das Konzil von Trient erklärte: Cum potestas conferendi indulgentias a Christo ecclesiae concessa sit, atque huiusmodi potestate divinitus sibi tradita antiquissimis etiam temporibus illa usa fuerit, sacrosancta synodus indulgentiarum usum, Christiano populo maxime salutarem et sacrorum conciliorum auctoritate probatum, in ecclesia retinendum esse docet et praecipit, *eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concendendi in ecclesia potestatem esse negant,* Sessio XXV, cf. H. J. Schroeder, *Canons and Decrees of the Council of Trent,* St. Louis/London 1955, 518 s.

[4] Angesichts dieser Sachlage ist es erstaunlich, dass auch die Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* auf das Thema kaum eingeht. Cf. Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Band I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute,* Freiburg/Göttingen 1988. Die reformierten Bekenntnisse hat Hans Helmut Esser zusammengestellt. *Verwerfungsaussagen und Abgrenzungsformeln in den reformierten Bekenntnisschriften.* In: Karl Lehmann (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung,* Freiburg/Göttingen 1989, 128–157.

[5] Es mag zum Teil dem akademischen Charakter des Dialogs zuzuschreiben sein, dass das Thema Ablass als *adiaphoron* eingestuft wurde. Für die am Dialog unmittelbar Beteiligten war die Praxis vermutlich kein existenzielles Problem. Dass es auf anderer Ebene weit mehr Bedeutung hat, zeigt ein kürzlich erschienenes Büchlein von Pierre Gardeil, *La monnaie du Pape. Eloge des Indulgences,* Genève 2000 (La monnaie du pape ist der französische Name für die Blume *lunaria,* Mondviole).

[6] Augustin, *Enchiridion ad Laurentium* 67–69, PL XL, 265, cf auch *De civitate Dei,* X,XI, 26, PL XLI, 744–745. Unter den späteren Autoren sind vor allem Caesarius von Arles (470–542) und Papst Gregor der Große (590–604) zu nennen.

[7] Dictionnaire de Théologie Catholique, Artikel *Indulgences,* vol. 7, Paris 1927, col. 1209.

[8] A.a.O., col. 1234.

[9] Das Feuer des Gerichts, wirksam in diesem und im jenseitigen Leben, spielt bei Origenes eine wichtige Rolle; es dient der Läuterung und befreit zur Gemeinschaft mit Gott (hom. in Num 25; contra Celsum 5,15; 6,26; hom. in Ps. 36). Die Vermutung lag darum nahe, dass der Westen zu origenistische, im Osten verurteilte Irrtümer vertrete.

[10] Sessio XXV, *Decretum de purgatorio,* cf. H. J. Schroeder, *Canons and Decrees of the Council of Trent,* St. Louis/London 1955, 482. Früher waren diejenigen, die das Fegefeuer in Frage stellten, mit einem ausdrücklichen Anathema belegt worden: Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis, *exsolvendae vel in hoc saeculo vel infuturo in purgatorio,* antequam ad regna coelorum aditus patere possit, *anathema sit,* Sessio VI, *De justificatione, canon 30,* cf. Schroeder, a.a.O., 324.

[11] Quodl. II, a 13, zitiert nach Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 7, col. 1611. In der Summa theologica sagt Thomas: „Wenn auch einzelne dieser genugtuenden Werke durch eine Art Angemessenheit einzelnen Sünden zugeeignet werden, weil es angemessen ist, dass jemand darin gestraft werde, wenn er gesündigt hat, und dann durch die Genugtuung die Wurzel der begangenen Sünde abgehauen wird, so kann doch jedes dieser genugtuenden Werke für jegliche Sünde genugtun. Daher wird dem, der eines von ihnen nicht ausführen kann, ein anderes auferlegt. Und vornehmlich das Almosen kann an die Stelle der anderen treten, insofern man sich durch das Almosen fremde Werke der Genugtuung irgendwie in denen erkauft, denen man das Almosen spendet. Deshalb brauchen, wenn das Almosen von allen Sünden reinigt, darum die andern Genugtuungen nicht überflüssig zu sein", Summa theologica IIIae supplementum, *Vom Sakrament der Buße,* Quaestio 15, Artikel 3, Deutsche Ausgabe, Heidelberg/Graz 1962, Band 31, 394.

[12] Zur Geschichte der Heiligen Jahre cf. Paolo Brezzi, *Storia degli anni sand da Bonifacio VIII. ai giorni nostri,* Milano 1975.

[13] WA 30,2, 360–390.

[14] Schmalkaldische Artikel II, 5, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 1952, 420.

[15] Schmalkaldische Artikel III, 1, a.a.O., 446–447.

[16] Institutio III, 5.

[17] Eine schöne und überzeugende Übersicht über die Probleme, die durch die Lehre und Praxis vom Ablass für den ökumenischen Dialog aufgeworfen werden, gibt Pierre Bühler in einer kleinen Schrift *Le protestantisme contre les indulgences. Pour un jubilé de la justification par la foi en l' an 2000,* Genève 2000. Nach einer klaren Kritik des Ablasses auch in seiner heutigen Gestalt sucht er die Perspektiven aufzuzeigen, die sich aus dem gemeinsamen Verständnis der Rechtfertigung allenfalls ergeben könnten. Ihm schwebt vor, dass die Kirchen, wenn nicht im Jahre 2000, so doch an der Schwelle des Dritten Jahrtausends, die Botschaft der Rechtfertigung in geeigneter Weise gemeinsam vertreten. Weniger einleuchtend ist, dass er sich eine Klärung der anstehenden offenen

Fragen von einer neuen Befassung mit den 95 Thesen Luthers verspricht. Luther selbst und vor allem Calvin sind über diese frühe Position weit hinausgegangen. Der Gegensatz muss in seiner radikalen Form ausgetragen werden.

[18] Zitiert in: Dictionnaire de la Théologie Catholique, Artikel *Purgatoire,* vol. 13, Paris 1930, col. 1296.

[19] Hans Ucko (ed), *The Jubilee Challenge. Utopia or possibility?, Jewish and Christian Insights,* Geneva 1997.

[20] Nennen wir nur ein Beispiel. Ist es sinnvoll, ein Heiliges Jahr zu feiern, das alle Züge des Massentourismus trägt? 25 Millionen sollen nach Rom gepilgert sein, viele im Auto oder Flugzeug mit allen CO_2-Ausstößen, die damit verbunden sind. Wäre es nicht sinnvoller gewesen, eine dezentralisierte Feier des Heiligen Jahres ins Auge zu fassen?

„Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft"

Rückblick auf die Braunschweiger EKD-Synode im November 2000 aus ökumenischer Perspektive

„Ökumene besitzt nicht mehr die Aktualität vergangener Jahre." Das war eine These von Frau Dr. Monika Lengelsen (Düsseldorf), die den Entwurf einer „Kundgebung" zum Ökumene-Thema „Eins in Christus – Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft" vorstellte. Die 120 Delegierten der Synode, die vom 4. bis 10. November 2000 in Braunschweig tagten, stellten diese Einschätzung durch ihr Engagement in Frage. Etwa 50 Diskussionsbeiträge, die mehr oder weniger umfangreich waren, wiesen die Aktualität des Themas aus. Nach der Vorlage des Entwurfs für die geplante „Kundgebung", die im Unterschied zu anderen Beschlüssen eine Zweidrittelmehrheit braucht, waren noch drei Referate gehalten worden. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Konrad Raiser (Genf), die Vizepräsidentin der Konferenz Europäischer Kirchen, Oberkirchenrätin Rut Rohrandt (Kiel), und der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (bis März 2001), der römisch-katholische Bischof Dr. Joachim Wanke (Erfurt), erörterten die verschiedenen Ebenen ökumenischer Arbeit. Bischof Wanke sprach über die Rolle der „multilateralen Ökumene" in Deutschland, was freilich die Frage aufwirft, ob es auch eine bilaterale geben kann. Probleme der Bundes-Arbeitsgemeinschaft verschwieg er keinesfalls. So bemerkte er u. a.: „Die beiden ‚Großen' stehen hinsichtlich ihres ACK-Engagements in ständiger Gefahr der Selbstgenügsamkeit, die ‚Kleinen' dagegen in der Gefahr, sich zu schnell und zu oft in den ‚Schmollwinkel' zurückzuziehen." Ich höre daraus, dass sie sich entschlossener und freimütiger einbringen sollen.

In der gesamten Diskussion spielte naturgemäß die Debatte um das römische Ratzinger-Papier „Dominus Iesus" eine zentrale Rolle. Viele Landeskirchler sind über die Feststellung aus Rom, sie seien „nicht Kirche im eigentlichen Sinne" verletzt, viele katholische Christen, auch Bischöfe, sind über die offenen Feststellungen entsetzt. Bischof Wanke empfand, dass „sperrige Post aus Rom nicht gerade Lust auf Ökumene" mache. Trotz aller Bemühungen in der Vorbereitung der Synode, der „innerprotestantischen Ökumene" neue Impulse zu geben, hat es im Plenum dazu kaum Beiträge gegeben. Die Gründe sind ganz unterschiedlicher Natur. Erstens: Zwischen den Landeskirchen und den Freikirchen gibt es kaum aktuelle Probleme. Zweitens: Die Freikirchen liegen als ökumenische Partner, auch wegen deren zahlenmäßiger Überschaubarkeit, nicht im Blickfeld. Dazu kamen drittens die akuten Aufgeregtheiten durch die römische Erklärung.

Man muss freilich beachten, dass die Freikirchen ihre kritischen Fragen nur sehr verhalten artikulieren. Die Debatte um den ekklesiologischen Teil „Einzigkeit und Einheit der Kirche" in der Erklärung „Dominus Iesus" hatte gerade begonnen. Die nicht-römischen Protestanten, also die deutschen Landeskirchen und die weltweit wirkenden Freikirchen seien „nicht Kirche im eigentlichen Sinn". Sie werden von Rom als „kirchliche Gemeinschaften" eingestuft, „die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben". Das ist die eine Seite, die das ernüchternde Urteil aus Rom ein Jahr nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung zwischen Rom und den Lutheranern ausweist.

Nachdenklich macht es den kritischen Freikirchler nicht so sehr, dass die Landeskirchen über einen sehr langen Zeitraum hin die Freikirchen nicht einmal als „kirchliche Gemeinschaft" anerkannt, sondern als „Sekte" diskriminiert haben. Nein, es war jetzt ernüchternd, dass nur ganz kurze Zeit nach der römischen Erklärung die deutschen Lutheraner eine neue Auflage ihres offiziellen „Handbuchs Religiöse Gemeinschaften" vorstellten. Die Bedeutung, die den Informationen über die „Religiösen Gemeinschaften" beigemessen wird, kann man daran sehen, dass die Vorstellung im Zusammenhang der Synode der Vereinigten Lutherischen Kirche (VELKD) in Schneeberg hochoffiziell erfolgte. Welche Freikirche wies die Lutheraner darauf hin, dass sie genau das, was sie an dem römischen Ratzinger-Papier verurteilen, mit dem Titel des Handbuchs selber tun, wenn sie andere reformatorische Kirchen als „Religiöse Gemeinschaften" rubrizieren. Freilich, wer sich der Mühe unterzieht, in diesem voluminösen Buch – neuerdings auf einer Diskette zu haben – die Texte zu den einzelnen Freikirchen zu lesen, der spürt, dass sie mehr sind als in dem Handbuch auch dargestellte „Religiöse Gemeinschaften". Aber was gibt der Titel dieses Buches für ein Signal! Die seit der letztjährigen Rechtfertigungsdebatte als Redakteurin der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ) bekannt gewordene Heike Schmoll hat am 6. September 2000 im Zusammenhang der „Dominus Iesus"-Debatte geschrieben: „Die protestantische Kirche (gemeint ist auch die EKD) ist also nach römischer Auffassung allenfalls eine kirchliche Gemeinschaft, die sich von Freikirchen und Sekten dann kaum unterscheidet..." Wie im „Handbuch Religiöse Gemeinschaften" wirft Frau Schmoll Freikirchen und Sekten in einen Topf und gesteht gleichzeitig – theologisch völlig uneinsichtig – den Landeskirchen eine andere Qualität des „Kirche-Seins" zu als den Freikirchen, die nun wiederum „allenfalls kirchliche Gemeinschaften" sind. Was für ein Verständnis von Kirche, christlicher Gemeinde und von Ökumene!

Schon die Synoden-Diskussion und infolge dessen auch die überarbeitete „Kundgebung" zeigen: Die EKD will nunmehr das „Evangelisch-sein aus gutem Grund" stärker betonen, ihr Profil angesichts des römischen Urteils um so mehr hervorkehren. Aber es fällt ihr gerade im Blick auf die Frage nach der Kirche nicht so leicht, ihre konfessionelle Vielfalt und die Zuordnung der verschiedenen Gestalten von Kirche eindeutig zu definieren: Wer ist die EKD, wer die Vereinigte Ev. Luth. Kirche (VELKD), ja wie steht sie zu der „Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche" und wie ist es mit den reformierten, lutherischen und unierten Lan-

deskirchen? Da meinen es die Römer leichter zu haben. Sie berufen sich auf die Aussagen von Päpsten, Konzilien und auf lehramtliche Verlautbarungen ihrer einen, weltweiten Kirche. Wer die vielen Fußnoten in „Dominus Iesus" liest, der ist froh, dass er sich unter Würdigung der geschichtlichen Erfahrungen „allein auf die Schrift" berufen kann.

Der Leser fragt sich freilich auch: Was bedeutet es für das eigene Selbstverständnis, wenn Rom sich nicht als „Schwester, sondern als Mutter aller Teilkirchen" versteht? Freikirchler haben trotz aller beklemmenden Ausgrenzungs-Erfahrungen im 19. und angehenden 20. Jahrhundert die Gemeinschaft mit anderen Christen und Kirchen unbeirrt gesucht, denn ihr „Kirche- oder Gemeinde-Sein" hing weder von der Zustimmung der einen noch der anderen Konfessionskirche ab. Sie stehen und fallen ganz schlicht ihrem Herrn. Der allein spricht das letzte Wort.

In der von der Synode beschlossenen „Kundgebung" ist vom offenen Abendmahl die Rede. Es heißt: „Weil Christus zu seinem Mahl einlädt, sind auch Glieder anderer Kirchen trotz noch bestehender Lehrdifferenzen zum Abendmahl unserer evangelischen Kirche willkommen." Diese nachdrückliche Offenheit mag eine Rückwirkung aus der Forderung nach dem gemeinsamen Abendmahl bzw. der Eucharistie besonders im Hinblick auf den kommenden Ökumenischen Kirchentag 2003 sein.

Die bereits bestehende „Kirchengemeinschaft" mit der Evangelischen Brüder-Unität und der Evangelisch-methodistischen Kirche, die die höchste Ebene der gegenseitigen Anerkennung ausdrückt, möchte man mit mehr Leben als bisher füllen. Auf die Erwägung, sie auch „strukturell deutlich zum Ausdruck" zu bringen, wie es im Entwurf noch vorgesehen war, wurde verzichtet. Allerdings wird an anderer Stelle der „Kundgebung" unter der Überschrift „Die EKD als Kirchengemeinschaft" formuliert, dass sie „offen (ist) für den Beitritt weiterer evangelischer Kirchen". Ich bin nicht sicher, ob die Konsequenzen eines solchen Schrittes auf Seiten der EKD gesehen werden. Die „weiteren evangelischen Kirchen" sind in der Regel keine Konfessionskirchen, in denen die für die EKD grundlegenden Bekenntnisschriften einschließlich der „Confessio Augustana" anders als „in gebührender Achtung" respektiert werden könnten. Die Anerkennung im Sinne einer verbindlichen Verpflichtung als gemeinsame konfessionelle Grundlage bringt nicht nur für die Baptisten in Verbindung mit den Taufartikeln, sondern auch für die Methodisten wegen ihres anderen Verständnisses von Kirche im Sinn des konziliaren Prinzips Probleme mit sich.

„Die Gemeinschaft mit den weiteren evangelischen Freikirchen in Deutschland" will die EKD „in bilateralen Dialogen fortentwickeln, um zu engerer Zusammenarbeit und auch zu Zwischenstufen der Kirchengemeinschaft zu gelangen". Dabei kann man auf das Modell der mit den Mennoniten getroffenen Vereinbarung zu gegenseitiger Einladung zum Abendmahl zurückgreifen. Es wird ausdrücklich festgestellt, dass die EKD mit dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, also mit den Baptisten, entsprechend der Gespräche auf der Leuenberger Ebene mit der Europäischen Baptistischen Föderation, erörtern möchte, „wie beim Verständnis und bei der Praxis der Taufe eine versöhnte Verschiedenheit

möglich ist". Außerdem soll das „Gespräch mit kirchlichen Gemeinschaften pfingstlerischer Prägung" gesucht werden.

Grundsätzlich wird in dem abschließenden EKD-Dokument festgestellt: „Wir sind dankbar für die engen und geschwisterlichen Verbindungen, die zwischen Landeskirchen und Freikirchen durch die Zusammenarbeit in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, der Evangelischen Allianz, der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Jugend, dem Diakonischen Werk und dem Evangelischen Missionswerk gewachsen sind."

Nach meiner Beobachtung hat die ökumenische Bewegung in Deutschland gerade im Hinblick auf die Freikirchen viel bewirkt. Es bleibt jedoch im Blick auf weitere Veränderungen der Kirchen in ihrem jeweils eigenen ökumenischen Selbstverständnis noch viel zu tun. Ich denke an einen sensiblen Umgang mit der *Sprache.* Gibt es eigentlich eine „bilaterale Ökumene" oder wäre das besser ein Gespräch zwischen zwei Partnern? Wird nicht, um ein anderes Beispiel zu nennen, durch die Formulierung „eucharistische Gastbereitschaft" der Eindruck erweckt, als lade nicht der Herr der Kirche selber zum Mahl an „seinem" Tisch ein, sondern eine Konfession an „ihren" Tisch? Weiter denke ich an das *Kirchenrecht.* Darin muss die ökumenische Haltung zu Binnenwirkungen in den einzelnen Konfessionen kommen, die dem ökumenischen Stand entsprechen. Wie kann man z. B. von „glaubensverschiedenen Ehen" sprechen, wenn man durch Leuenberg in voller Kirchengemeinschaft und gegenseitiger Anerkennung steht? Der Aufbruch zu einer *ökumenischen Mission* ist ja nicht zuerst ein Gebot der Stunde, sondern ein uralter Auftrag des Herrn an seine Kirche, den es zu verwirklichen gilt. Das heißt auch: zwischenkirchliche Berührungsängste dürfen zum Wohl und Heil der Menschen, mit denen wir die Gegenwart teilen, überwunden werden. Schließlich ist in der *Kirchengeschichte* unter ökumenischem Gesichtspunkt manche frühere Erfahrung neu zu bewerten.

Ökumene ist immer noch sehr aktuell. Nicht so sehr die, die auf emotionaler Begeisterung ruht, sondern die, die sachlich, mit Fingerspitzengefühl, aber ehrlich und offen die ungelösten Fragen ins Blickfeld nimmt, um Lösungen zu suchen, die vom Evangelium her geboten sind.

Karl Heinz Voigt

(Karl Heinz Voigt ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und Mitglied der Ökumene-Kommission der EKD.)

Aufgaben der evangelischen Theologie in Italien*

Eine erste, einleitende Bemerkung lautet: Dass man überhaupt von „evangelischer Theologie in Italien" reden kann, und zwar mit Recht im Blick auf die leidvolle Geschichte des italienischen Protestantismus, ist gar nicht selbstverständlich. Es ist sogar ein Wunder. Denn Theologie setzt Wunder voraus. Eine Kirche ohne Theologie ist ein Jammer, eine Theologie ohne Kirche ist Unfug. Evangelische Theologie setzt evangelische Kirche voraus, aber in Italien konnte die evangelische Kirche nur als winzige, an den Rand geschobene und bedrohte Minderheit unter den schwersten äußeren Umständen überleben. Sie musste die Jahrhunderte hindurch immer wieder lernen, was das Wort des Paulus heißen kann: „als Sterbende, und siehe, wir leben" (2 Kor 6,9). Entsprechend ist die evangelische Theologie eine Pflanze, die aus dem Boden der italienischen Kultur und Religion von Anfang an mit Gewalt entwurzelt worden ist. Aus der zuerst blühenden und dann durch die drei Inquisitionen verwüsteten evangelischen Christenheit in Italien im 16. Jahrhundert sind einige ausgezeichnete Theologen entstanden – vielleicht die besten in unserer ganzen Geschichte bis heute –, sie wurden aber alle verbannt. Einer, Girolamo Zanchi, wurde Professor der systematischen Theologie in Heidelberg, wo er von 1568–1590 doziert hat und ziemlich berühmt geworden ist. Pier Martire Vermigli war von 1547–1553 in Oxford tätig, dann in Straßburg und Zürich. Bernhardino Ochino in London, Pier Paolo Vergerio in Tübingen, Celio Secondo Cizione in Basel. Kurzum: Das erste Kennzeichen der evangelischen Theologie in Italien ist ihre Verdrängung. Das deutlichste Symbol dafür findet man in der Jesuitenkirche an der Piazza del Gesu in Rom, wo auf der linken Seite das Grabmal des Ignatius von Loyola errichtet worden ist. Dort wird rechts und links der Sieg des katholischen Glaubens über Ketzerei und Heidentum plastisch dargestellt. Bei der Darstellung des Sieges über die Häresie, nämlich im Sinn des Ignatius, des Sieges über den Protestantismus, tritt ein nettes Engelein auf, es hält ein offenes Buch in seinen Händen und reißt mit deutlichem Gefallen die Seiten des Buches heraus. Das ist das protestantische Buch, der Bote und Vermittler der evangelischen Theologie.

Selbstverständlich ist die Verdrängung der evangelischen Theologie in Italien vorüber. Das Gegenteil sogar findet seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in unserem Lande statt. Die Seiten des protestantischen Buches sind nicht mehr gerissen, ganz im Gegenteil, sie werden von Katholiken übersetzt, von katholischen Verlagshäusern veröffentlicht, von katholischen Priestern und Laien eifrig gelesen und genossen. Für das Protestantische in Italien ist ein Frühling angebrochen. Ich möchte behaupten, dass im heutigen Italien im Großen und Ganzen die evangelische Theologie geradezu willkommen ist.

Ist die Verdrängung der evangelischen Theologie in Italien grundsätzlich überwunden, sind die Folgen der jahrhundertelangen Verdrängung nicht überwunden. Das darf nicht vergessen werden, da die Fortdauer jener Folgen für die Bestimmung der heutigen Aufgaben der evangelischen Theologie in unserem Lande wich-

* Auszug aus einer Dankesrede von Paolo Ricca anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg im Februar 1999.

tig ist. Nichtsdestoweniger stellen wir fest: Heute erleben und genießen wir in Italien eine Zeit der zwischenkirchlichen Entspannung. In diesem Zusammenhang bedeutet Entspannung = Befreiung von einer prinzipiell polemischen Haltung. Aufgabe der Theologie (nicht nur der evangelischen Theologie) ist es, die Sache Gottes in der Welt *für* die Menschheit und *nicht gegen* eine andere Kirche zu vertreten. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass die evangelische Theologie in Italien von der Wirklichkeit und dem Gewicht der katholischen Kirche und Theologie absehen darf – das wäre nicht nur lächerlich, sondern ökumenisch unverantwortlich. Es bedeutet aber, dass der primäre Gesprächspartner der evangelischen Theologie die italienische Gesellschaft bzw. das italienische Volk – und nicht die katholische Theologie und Kirche – ist. Obwohl wir in Italien eine winzige Minderheit darstellen, versuchen wir trotzdem, die Leute und nicht die Kirchen, das Volk und nicht die Obrigkeit anzureden, freilich in kritischem Dialog mit Rom und der römischen Theologie, aber auch mit anderen geistigen und religiösen Tendenzen der Gegenwart. Heute ist Italien zunehmend ein pluralistisches Land geworden, gerade auch im Sinne der Vielfalt der Religionen und der religiösen Angebote. Die größte und wahrscheinlich die schönste Moschee in West-Europa wurde vor zwei Jahren in Rom eingeweiht.

„Aufgaben der evangelischen Theologie in Italien." Man sollte zuerst zwischen Aufgaben *vor* und Aufgaben *nach* dem Zweiten Vatikanischen Konzil unterscheiden. Die Lage hat sich erheblich verändert. Ein einziges Beispiel: Vor dem Konzil waren wir – die evangelische Kirche und ganz besonders unsere kleine Fakultät – die einzigen Vertreter, Vermittler und Ausleger der großen europäischen protestantischen Theologie. Nach dem Konzil wurden die bedeutendsten evangelischen Theologen Europas in Italien übersetzt und – wie ich oben angedeutet habe – vor allem von katholischen Verlagshäusern veröffentlicht. Dadurch haben wir das Monopol auf die evangelische Theologie in unserem Lande verloren. Wir bedauern nicht diese Entwicklung, im Gegenteil, wir begrüßen sie – zunehmend spürt man heute in unserem Lande, dass die Theologie über die eigenen konfessionellen Grenzen hinausdrängt. Grenze wird nicht mehr vor allem als Abgrenzung betrachtet; sie stellt vielmehr den vornehmsten Ort der Begegnung, des Austausches und der gegenseitigen Befragung dar.

Das theologische Gespräch ist umfassender, reicher und anspruchsvoller geworden. Das gilt auch für unsere kleine Fakultät. Ausgerechnet in Rom versuchen wir, die doppelte Weisung des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim „evangelisch und ökumenisch" uns zu eigen zu machen und sie in die Tat umzusetzen. Als Theologen versuchen wir, beides zugleich zu sein: überzeugt evangelisch und unbefangen ökumenisch. Die reformatorischen Grundsätze der evangelischen Theologie sind gar nicht veraltet, gar nicht überholt, gar nicht überflüssig geworden. Ganz im Gegenteil: sie sind nach wie vor für Kirche und Theologie wegweisend. Ihre befreiende Kraft erfahren wir in Italien immer neu und ganz deutlich. Darum: überzeugt evangelisch. Zugleich aber: unbefangen ökumenisch. Denn die Ökumene – und zwar die evangelische Ökumene zuerst, dann aber die breitere interkonfessionelle Ökumene – ist gleichsam unsere Heimat geworden, dazu gehören wir, da wollen wir unserer christlichen Berufung gerecht werden. Das

heißt: wir wollen heute die evangelische Theologie ökumenisch betreiben und die ökumenische Theologie evangelisch prägen.

Nun ist die mir für diesen kurzen Vortrag zur Verfügung stehende Zeit nahezu um. Darum werde ich die Aufgaben der evangelischen Theologie in Italien nur auflisten können, ohne sie näher zu erläutern. Nur die *besonderen* Aufgaben, die vor uns stehen, werden hier erwähnt. Denn selbstverständlich nehmen wir die *allgemeinen* Aufgaben der evangelischen Theologie im heutigen Europa wahr. Die besonderen Aufgaben der evangelischen Theologie in Italien werde ich in verschiedenen Zusammenhängen verankern, und dabei zeigen, wo sie ihren bescheidenen aber kostbaren Dienst leisten kann. Auf sieben solcher Zusammenhänge soll nun hingewiesen werden.

1. Im Blick auf die Geschichte. Die Klassiker des Protestantismus sind in Italien weitgehend noch unbekannt. Der Nachholbedarf ist hier unheimlich groß. Ebenso ist eine angemessene theologische Auswertung des mittelalterlichen Waldensertums noch zu leisten. Seine Bedeutung ist wahrscheinlich größer als üblich gedacht. Diese Bedeutung, die sich als besonders zukunftsträchtig zeigen wird, soll herausgearbeitet werden.

2. Im Blick auf den italienischen Staat. Die Unabhängigkeit und letztlich die Freiheit des italienischen Staates und dadurch der italienischen Gesellschaft werden durch das übermäßige Gewicht der römischen Kirche immer wieder in Frage gestellt. Rom hat seine alte Auffassung des Staates als *instrumentum regni,* als eine Einrichtung, die *ad nutum sacerdotis,* nämlich auf Befehl des Priesters, regieren soll, noch nicht aufgegeben. Die Gefahr, die den italienischen Staat ständig bedroht, heißt Klerikalisierung. Andere politische und geistige Kräfte drängen in die entgegengesetzte Richtung des Säkularismus. Aufgabe der evangelischen Theologie in Italien ist, einen dritten Weg zwischen Säkularisierung und Klerikalisierung aufzuzeigen und anzutreten. Würde es uns gelingen, diesen Weg zu eröffnen, dann wäre es ein großer Segen für Italien.

3. Im Blick auf das evangelische Zeugnis in Italien. Zwei Dinge machen das christliche Evangelium aus: Wort und Tat, Verkündigung und Heilung, Prophetie und Diakonie. Prophetie ohne Diakonie würde bedeuten, dass wir einen Gott ohne Herz und ohne Hände verkündigen. Diakonie ohne Prophetie würde bedeuten, dass wir nur unser Herz und unsere Hände statt das Herz und die Hände Gottes wahrnehmen und bezeugen. Aufgabe der evangelischen Theologie (freilich nicht nur in Italien) ist, die Zusammengehörigkeit und innere *Verflechtung von Prophetie und Diakonie* näher zu untersuchen und deutlich hervorzuheben.

4. Im Blick auf die Kultur haben wir eine kühne, fast verwegene Aufgabe: die kulturelle Bedeutung des Protestantismus über seine religiöse Bedeutung hinaus in Italien bekannt zu machen. Denn aus der Glaubenswelt des Protestantismus ist eine Zivilisation hervorgegangen, die ihre Grenze aber auch ihre bleibende Größe hat. Es ist unsere Aufgabe, diese Zivilisation aufzuzeigen und umgekehrt die kulturellen Folgen jener Glaubenswelt hervorzuheben.

5. Im Blick auf alte und neue ethische Fragen. Dietrich Bonhoeffer, der in Italien fast wie ein Heiliger verehrt wird, hat für eine mündige Christenheit in einer (so meinte er) mündig gewordenen Welt plädiert. Diese Mündigkeit wird im heutigen

italienischen Katholizismus in einigen Bereichen empfohlen, nicht aber im Bereich der Ethik. Hier herrscht weiterhin eine gewisse Bevormundung der Gläubigen durch die Hierarchie. Aufgabe der evangelischen Theologie ist, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes aus der Botschaft der Rechtfertigung herauszuholen und überzeugend darzulegen. Nicht die Freiheit unter dem Gesetz soll hier hervorgehoben werden, sondern umgekehrt das Gesetz der Freiheit, wovon der Jakobusbrief redet.

6. Im Blick auf die Zukunft des Christentums in Europa. Seit acht Jahrhunderten leben die Waldenser als winzige Minderheit in einer ausgesprochenen Diasporasituation. Dieser Tatbestand und die einmalige Erfahrung, die damit verbunden ist, können für andere Kirchen, die eine wachsende Diasporisierung erleben, hilfreich sein und von Bedeutung werden. Dafür aber ist es nötig, diesen ganzen Fragenkomplex nicht nur soziologisch zu behandeln, sondern theologisch aufzuarbeiten.

7. Im Blick auf die ökumenische Gestaltung der Kirche. Die Italiener kennen die bunte Vielfalt des Katholizismus, jene verblüffende *complexio oppositorum* (d. h. Umarmung der Gegensätze), vor der der evangelische Theologe in große Verlegenheit gerät. Die Italiener haben aber keine Ahnung von der Vielfalt des Christlichen, die noch bunter und umfangreicher, freilich auch reiner ist als die katholische. Aufgabe der evangelischen Theologie ist, für die Vielfalt des Christlichen in Italien Zeugnis abzulegen.

Damit sind wir aber noch *nicht ganz am Ende.* Es gibt nämlich eine Aufgabe der evangelischen Theologie in Italien, die ich unter den oben erwähnten sieben *nicht* aufgelistet habe, weil sie nicht eine Aufgabe unter anderen ist, sondern die Aufgabe überhaupt, diejenige, die alle anderen begründen und sozusagen beseelen soll. Es ist die Aufgabe *im Blick auf Gott* und seine Verkündigung. In Italien ist die Rede von Gott weitgehend in der Rede von der Kirche aufgehoben. Das Geheimnis Gottes wird im Geheimnis der Kirche verschlungen. Die Folgen sind einerseits eine mehr oder weniger verkehrte Vergöttlichung der Kirche und andererseits eine entsprechende Verkirchlichung Gottes, die verhängnisvoll für die Seelen wirken kann. Hier lautet die Aufgabe der evangelischen Theologie, die Frage nach Gott von den kirchlichen Fesseln zu befreien und auf diese Weise den Namen Gottes zu heiligen. „Dein Name werde geheiligt": dies könnte in der Tat der allumfassende Leitspruch der evangelischen Theologie in Italien sein. *„Dein Name werde geheiligt"* – ausgerechnet dort, wo so viele andere Namen immer noch und immer wieder geheiligt werden.

Paolo Ricca

(Paolo Ricca ist Professor für evangelische Theologie an der Facolta Valdese Teologia in Rom.)

Dieser Aufsatz ist ebenfalls veröffentlicht in: Heidi Fogel/Matthias Loesch (Hg.), Aus Liebe und Mitleiden gegen die Verfolgten. Momos-Verlag, Neu-Isenburg 1999, 467 ff.

Wie ein „Gang im Labyrinth“

Neuorientierung im Bildungsbereich des ÖRK

Die Arbeit zu Erziehung und ökumenischer Bildung in der Struktur des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) findet in einem neuen Rahmen statt: Erstmals wurde eine Kommission für *Erziehung und ökumenische Bildung* (Education and Ecumenical Formation – EEF) berufen. Es war denn auch ein besonderes Ereignis, als sich im März 2000 dreißig nach den Kriterien des ÖRK für die Gremienbildung berufene Männer und Frauen, Laien und Ordinierte, Junge und Ältere gemeinsam mit den ÖRK-Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für den Bereich Erziehung und Ökumenische Bildung in Stony Point, einem Bildungszentrum der Presbyterianischen Kirche in der Nähe von New York, trafen. Berücksichtigt wurde auch ein angemessener Anteil von Vertreter/innen der orthodoxen Mitgliedskirchen und zwei Beobachter/innen der römisch-katholischen Kirche. Als Moderatorin hat das Zentralkomitee für diese Kommission Pfarrerin Ofelia Ortega von der Presbyterianischen Kirche Kubas berufen, zu ihrem Stellvertreter wurde durch das Gremium selbst Pfarrer Nicholas Apostola von der Rumänisch-Orthodoxen Kirche in den USA gewählt.

Ein Reichtum unterschiedlicher christlicher Traditionen, Kontexte und ökumenischer Erfahrungen prägte die Woche gemeinsamen Arbeitens und Lebens. An einem Morgen folgten die Mitglieder der Kommission dem Direktor des Zentrums auf dem Gelände des angelegten Labyrinths, das zum Sinnbild der gemeinsamen Arbeit wurde. „In vielerlei Weise war diese erste Begegnung der Kommission wie ein Gang in einem Labyrinth. Wir können sehen, wo wir gerade gehen, aber die Wegführung ist nicht einfach. Wir überqueren so viele Wege, und in unserem Prozess wachsen und entwickeln sich neue Sichtweisen und neue Perspektiven, ohne dass wir die Erinnerungen an Vergangenes vergessen wollen.“ So ist es im Bericht über die gemeinsame Arbeit festgehalten.

In der ersten Sitzung waren die Erfahrungen und Kontexte der Teilnehmerinnen und Teilnehmer Ausgangspunkt und Inhalt der gemeinsamen Arbeit. So kamen Bildungsinitiativen zur Aids-Problematik in Afrika, Versöhnungsarbeit im Mittleren Osten, Bewusstseinsbildung im Blick auf die Problematik der Landvertreibung in vielen Teilen Lateinamerikas, politische und gesellschaftliche Umbrüche in Mittel- und Osteuropa zur Sprache.

Neue Abteilung in Genf und gemeinsame Aufgaben

Zuvor bereits hatte der ÖRK seine Arbeitsstruktur in Genf im Bereich Bildung und Erziehung neu geordnet. Bisher verstreut wahrgenommene Bildungsaufgaben sind jetzt wieder in einem eigenen Team für Erziehung und Ökumenische Bildung im Bereich „Issues and Themes“ zusammengefasst. Die Arbeit wird von Pfarrer Simon Oxley koordiniert. „Die Absicht ist dabei, Erfahrungen in einen Dialog mit-

einander zu bringen und so das Verständnis ökumenischer Bildung über die Grenzen der Kirchengemeinschaften hinaus auszuweiten."

Insgesamt ergeben sich für das Team und die Kommission folgende Aufgaben:

- Verständnis und Praxis ökumenischen Lernens stärken;
- Unterstützung der kirchlichen Bildungsarbeit innerhalb der christlichen Gemeinschaften und der Welt einschließlich der Schaffung von Voraussetzungen für eine Praxis persönlicher Nachfolge und Mission, der Entwicklung von Führungsqualitäten Ehrenamtlicher und theologische Bildung;
- Ökumenische theologische Ausbildung und geistliche Bildung;
- Familien, Gemeinden und kirchenverbundenen Einrichtungen dazu verhelfen, integrierte Lerngemeinschaften zu werden;
- Diskussion und Bearbeitung drängender pädagogischer Fragestellungen und Entwicklungen.

Das ist ein anspruchsvolles Programm, das konkreter Projekte und Initiativen bedarf, die konsequent auch die Vernetzung unterschiedlicher Ebenen von Kirchengemeinden bis hin zur weltweiten Ökumene fördern und unterstützen. In Genf geschieht es in der Produktion von Lernmaterialien, aber auch in der Reflexion und Weiterentwicklung von ökumenischem Lernen. Bereits in einer Konsultation 1998 wurden ein Studienprozess zu Theorie und Praxis ganzheitlicher Bildungsansätze verabredet oder Initiativen einer feministischen Pädagogik vorangetrieben.

Es ist eine Aufgabe für die Kommission, bereits laufende Projekte in Genf, die das Team der Kommission vorstellte, kritisch zu unterstützen. Hier sind zu nennen:

- Erstellung einer Studie zu ganzheitlicher Bildung (Holistic Education Study)
- Weiterentwicklung von Methoden und Instrumenten des Ökumenischen Lernens
- Advocacy & Networking als pädagogische Herausforderungen
- Stipendienprogramme
- Laienorientierte Programme
- Ökumenische theologische Ausbildung
- Familie und Schule als Orte der Glaubensbildung

Globalisierung und Pluralisierung fordern Bildung heraus

In der ersten Sitzung der Kommission waren die Erfahrungen und Kontexte der Teilnehmer/innen Ausgangspunkt und Inhalt der gemeinsamen Arbeit. Arbeitsergebnisse, inhaltliche Bereiche, Überlegungen zu Methoden und zur Kommunikation zwischen den verschiedenen Ebenen sind in einem Bericht der Kommission zusammengefasst.

Darin wird festgestellt, dass Ökumenische Bildung insgesamt von Dynamiken herausgefordert ist, die sich hinter den Schlagworten *Globalisierung und Pluralisierung* verbergen. In der Bearbeitung der davon geprägten Situation kann angeknüpft werden an das, was die Achte Vollversammlung des ÖRK im Dezember 1998 in Harare sagt: „Die Vision hinter der Globalisierung steht in Konkurrenz zur Vision der *Oikoumene,* der Einheit der Menschheit und der ganzen bewohnten Erde. Die globalisierte *Oikoumene* der Herrschaft bildet einen Gegensatz zur *Oikoumene* des Glaubens und der Solidarität, die die motivierende Kraft und Trieb-

feder für die ökumenische Bewegung darstellt. Die Logik der Globalisierung muss durch ein alternatives Lebenskonzept der Gemeinschaft in Vielfalt in Frage gestellt werden. ... Die Vielfalt bietet reiche Ressourcen und Optionen für durchführbare Lösungen, wenn die Geschichten, Erfahrungen und Traditionen anderer Menschen anerkannt werden und einzelne Christen, ökumenische Gruppen und Kirchen gemeinsam nach Alternativen suchen, die das Leben auf Erden bejahen und erhalten!"

Die Ökumene des Glaubens und der Solidarität gilt es zu gestalten. Die Kommission hat Bereiche und Aufgaben formuliert, in denen Aktivitäten und Projekte stattfinden sollen. Die Stichworte sind: *Familie, Ausbildung ökumenischer Leitungspersonen, Gottesdienst und Spiritualität, Erziehung zur Mission.*

Die Kommission versteht sich als eine *Lerngemeinschaft,* in der eine partizipatorische Arbeitsweise und die Verwendung innovativer Tagungsmethoden dem Anspruch und der Pozessorientierung ökumenischen Lernens gerecht werden sollen. Offenheit für experimentelle Methoden, Kleingruppenarbeit und Formen, die eine Einbringung des lokalen Kontextes der Mitglieder ermöglichen, sind für die weiteren Treffen verabredet worden.

Es wurden auch Fragen an die Kommission herangetragen, für die bislang noch keine Formen der Bearbeitung gefunden werden konnten.

So hat Sam Kobia, Exekutivdirektor des Arbeitsbereiches „Inhalte und Themen" des ÖRK, engagiert dafür plädiert, die Frage der „Wiederherstellung, Wiederentdeckung und Wiederlangung der Würde der Völker Afrikas" zu einem Thema der Kommission zu machen. Er betonte die zentrale Bedeutung, die Bildung und Lernen für diesen vom Zentralkomitee beschlossenen Schwerpunkt für die Arbeit des ÖRK hat.

Ökumenisches Lernen kann gelingen durch prozessorientierte ökumenische Erfahrungen. Eine Reihe von Sinnbildern wurden in der Kommission genannt, deren Herstellung und Gestaltung einen Rahmen für solche Erfahrungen sein können: offene Räume, Brücken bauen, sichere Räume, über den eigenen Tellerrand schauen und ein spiralförmiges Verständnis von Lernen, bei dem Einbezogensein und Engagement immer wieder überprüft und erneuert werden können. Dazu brauchen die Kommission und die Arbeit des ÖRK eine kritische Begleitung der ökumenischen Familie, von den Gemeinden vor Ort, den regionalen und nationalen Kirchen bis hin zu den kontinentalen ökumenischen Netzen. Die neue Zeitschrift EEF – NET (News – Information – Discussions on Ecumenical Learning) und die Internet-Seite www.wcc-coe.org/wcc/what/education/index-e.html sind dazu hilfreiche Instrumente.

Peter Schreiner

(Peter Schreiner ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Comenius-Institut in Münster, zuständig für Evangelische Bildungsverantwortung in Europa und ökumenisches Lernen.)

Konfessionsverschiedene Familien

Ein Forschungsbericht[1]

1. Fragestellung

Die Bindungen zwischen Individuum und kirchlichen Institutionen werden brüchiger, der Stellenwert von Religion für die persönliche Lebensführung des Einzelnen verliert an Bedeutung. Die Ursachen dieser Entwicklung werden häufig in den gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen gesehen, die in der Soziologie mit Begriffen wie Säkularisierung und Individualisierung beschrieben werden (Pollack & Pickel 1999). Die Rationalisierung der Welt und ihre Modernisierung haben dazu geführt, dass traditionelle, religiös gefärbte Deutungsmuster heute nur noch wenig Bedeutung besitzen und wenn, dann höchstens noch für die ältere Generation. Jene traditionell religiösen Elemente wie das Tischgebet werden immer seltener tradiert und sind zunehmend aus dem Alltag verschwunden (Köcher 1987). Wie sich diese modernen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse auf eheliche und familiale Beziehungen auswirken und zwar dann, wenn die Ehepartner unterschiedliche Konfessionen haben, ist die Leitfrage, der in diesem Beitrag nachgegangen werden soll. Es geht um die Frage nach der Bedeutung der Konfession für die konfessionsverschiedenen Ehen und Familien.

Im Gegensatz zu einer konfessionsgleichen Ehe müssen in der konfessionsverschiedenen Ehe Entscheidungen getroffen werden, die durch die Tatsache der Konfessionsverschiedenheit berührt sind. In einem dazu durchgeführten Forschungsprojekt sollte u. a. geprüft werden, inwieweit es bei diesen Entscheidungen zu Konflikten kommt.

Dass es zu Schwierigkeiten kommen kann, war lange Zeit eine Position, die früher sehr deutlich (Sucker, Lell & Nietzschke 1959; Bühler 1963), später weniger deutlich (Zur konfessionsverschiedenen Ehe 1985) – aber immer noch – von den Kirchen geäußert wurde. Heute ist das kaum noch der Fall, weil die konfessionsverschiedene Ehe als Normalfall (Neuner 1989) angesehen wird, und das Thema weitestgehend aus der Diskussion verschwunden ist. Hier sollen aber nicht primär kirchliche Positionen zur Disposition gestellt werden, denn die erkenntnisleitende Annahme ist eine andere: Im Gegensatz zu den durch die Kirchen vertretenen Positionen, die in der Tatsache der Konfessionsverschiedenheit bereits ein problemgenerierendes Moment sahen, wurde in dieser Untersuchung die Konfessionsverschiedenheit rein als sozialstatistisches Merkmal verstanden. Allein aus

[1] Die in diesem Beitrag dargestellten Ergebnisse wurden in dem am Institut für Soziologie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Leitung von Prof. Dr. Dr. R. Nave-Herz durchgeführten Projekt „Vereinigt und doch getrennt? – Der Alltag, die religiöse Erziehung und die besonderen Probleme in Familien mit nur einem evangelischen Ehepartner" erforscht (Logemann 2001). Gefördert wurde das Projekt von 1997 bis 2000 durch die Hanns-Lilje-Stiftung.

dem Vorhandensein dieser Differenz können aber noch keine Rückschlüsse auf die Konfliktanfälligkeit dieser Ehen gezogen werden. Entscheidender für mögliche Konfliktlagen sind die in der Sozialisation erworbenen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster, die so genannten Dispositionen, die u. a. auch durch die Konfession geprägt sein können. Diese Dispositionen wurden in der durchgeführten Untersuchung – in Anlehnung an den französischen Soziologen Pierre Bourdieu – als „religiöses Kapital" bezeichnet.

2. Theoretische Konzeption der Untersuchung und ihre operationale Umsetzung

2.1 Die theoretische Konzeption

Wie erwähnt, besaß in der Diskussion um die konfessionsverschiedene Ehe lange Zeit die These Gültigkeit, dass diese Ehepaare und Familien Schwierigkeiten oder Probleme hätten, die – verkürzt gesagt – mit der Tatsache der verschiedenen Konfessionen begründet wurden.

In der hier vorgestellten Arbeit wird einer anderen These, die auf die Überlegungen von Dellbrügge zurückgeht, der Vorzug gegeben. Für Dellbrügge stellt nicht die Konfessionsverschiedenheit das differenzierende Kriterium dar, sondern er führt die Unterscheidung *latenter* und *manifester* Konfessionsverschiedenheit ein (Dellbrügge 1985). Unter manifester Konfessionsverschiedenheit versteht er die nach außen hin sichtbare Konfession, wohingegen er unter latenter Konfessionsverschiedenheit eine innere Haltung versteht, die z. B. mit „intensiv religiös", aber auch mit „weniger religiös" beschrieben werden kann. Daraus schlussfolgert Dellbrügge, dass es z. B. „vielfältige latente Konfessionsunterschiede bei manifester Konfessionsgleichheit gibt" (Dellbrügge 1985, 519). D. h. ein nach außen hin konfessionsgleiches Ehepaar kann sich bzgl. seiner inneren religiösen Haltung deutlich voneinander unterscheiden. Nach dem Verständnis Dellbrügges wäre dieses Paar dann als latent konfessionsverschieden zu bezeichnen.

An diese Überlegung anknüpfend wurde in der Untersuchung versucht, jene inneren Haltungen als Dispositionssystem zu verstehen und sie in ihrer Intensität zu erfassen. Ein System von Dispositionen, das die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata sozialer Akteure konstituiert, zeigt sich gemäß den Überlegungen des französischen Soziologen Bourdieu in der Verfügung über spezifisches Kapital (Bourdieu 1983). Deshalb wurden hier – in Anlehnung an die Bourdieuschen Überlegungen – bestimmte, in diesem Zusammenhang für bedeutsam gehaltene Fragen zu einem „religiösen Kapital" zusammengefasst. In ihm spiegeln sich die individuellen religiösen Haltungen eines sozialen Akteurs wider. Jeder der Ehepartner verfügt damit über ein persönliches, bestimmbares Maß an religiösem Kapital. Im Folgenden soll kurz auf die theoretischen Grundannahmen der Untersuchung eingegangen werden.

Wurde in der älteren Literatur oftmals ein unilinearer Zusammenhang zwischen Konfessionsverschiedenheit und Konfliktanfälligkeit konstatiert, belegt anhand von Scheidungs- und Geburtsstatistiken (Zieger 1959) oder an spezifischen Entscheidungsschwierigkeiten bei Trauung, Taufe und religiöser Erziehung (Lengsfeld 1970, 33ff), sollte in dieser Untersuchung die Konfliktfrage wertneutral ange-

gangen werden. Die Konfessionsverschiedenheit als solche wird noch nicht als problemgenerierendes Moment angesehen. In den zu dieser Thematik durchgeführten qualitativen Interviews ergaben sich allerdings Hinweise, dass aus der eigenen Kindheit oder Jugend übernommene Wahrnehmungs- oder Deutungsmuster sich bis in die Gegenwart erhalten hatten bzw. in Folge des ehelichen Zusammenlebens überdacht oder revidiert wurden. Hier wurden also sozialisationsbedingte Prägungen sichtbar (vgl. Berger & Luckmann 1996), die später in eine gemeinsame Wirklichkeit überführt werden (Berger & Kellner 1965). Entscheidend ist nun die Intensität bestimmter religiöser Haltungen und die Abweichungen in der Ehepaarkonstellation.

Ähnlich wie die von Berger und Luckmann vertretene These der extremen Bedeutung primärsozialisatorischer Erfahrungen (Berger & Luckmann 1996, 145), gehen auch die Überlegungen von Bourdieu in diese Richtung. Er sieht das verbindende Element zwischen Vergangenheit und Gegenwart in dem Habitus, den ein sozialer Akteur besitzt. Der Habitus, gedacht als System von Dispositionen, wurde zwar in der Vergangenheit erworben, seine Wirkung reicht allerdings bis in die Gegenwart und Zukunft hinein (Bourdieu 1987, 101f.). Der Habitus, so Bourdieu, drückt sich in Form inkorporierten Kapitals aus (Bourdieu 1983, 187). Kapital und Habitus sind damit in der Bourdieuschen Konstruktion auf das Engste miteinander verschränkt.

Die hinter diesem Konzept stehende theoretische Annahme ist jene, dass große Unterschiede in der Verfügung über religiöses Kapital zu Konflikten führen können und dass umgekehrt eine Minimierung der Differenz auch konfliktreduzierend wirkt. Die enge Verknüpfung von religiösem Kapital und Habitus bedeutet auch, dass mit einer ungleichen Kapitalausstattung auch ein anderer Habitus einhergeht. Der Habitus, der das Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschema der Partner beeinflusst, erklärt demnach auch das Zustandekommen von Konflikten – nämlich durch ähnliche Wahrnehmungsstrukturen – wie auch gleichzeitig ein denkbares Nichtzustandekommen. In diesem Fall werden mögliche Konfliktanlässe derart unterschiedlich klassifiziert und bewertet, dass es schließlich zu keinem Konflikt kommt. Der Vorteil einer solchen Konstruktion – denn nichts anderes als ein heuristisches Konstrukt stellt das religiöse Kapital dar – ist, dass die Strukturen der Vergangenheit, also gewisse Traditionen, in ihm berücksichtigt werden. Noch bedeutsamer aber ist die Tatsache, dass Unterschiede aufgrund unterschiedlicher Verfügung über Kapital als Machtpotenziale gedeutet werden können, die ihrerseits Einfluss auf bestimmte, in diesem Kontext relevante Entscheidung haben können. Denkbar wären Konflikte bei der Entscheidung über die Trauung und die Taufe sowie die Konfessionswahl, aber auch bei der Ausgestaltung einer religiösen Erziehung.

2.2 Die Operationalisierung der theoretischen Konzeption

Angesichts der dargestellten Bedeutung, die das Konstrukt des religiösen Kapitals für diese Fragestellung besitzt, soll an dieser Stelle kurz auf seine Operationalisierung eingegangen werden. Mit der Frage, wie Religiosität zu messen sei,

haben sich bereits zahlreiche religionswissenschaftliche Untersuchungen beschäftigt. Eine der Kernfragen der Operationalisierung bestand immer darin, ob das Phänomen Religiosität sinnvollerweise besser als ein eindimensionales oder als ein mehrdimensionales zu operationalisieren sei. D.h. stellt sich Religiosität als empirische Kategorie eher als eine Dimension mit verschiedenen Ausprägungen dar oder in Form mehrerer Dimensionen mit unterschiedlichen Ausprägungen? Für diese Fragestellung wurde einem mehrdimensionalen Zugang der Vorzug gewährt (vgl. Glock 1969), weil anzunehmen war, dass es in modernen, komplexen Gesellschaften unterschiedliche Formen der Religiosität gäbe.

Aus diesem Grunde wurden drei voneinander unabhängige Dimensionen zur Konzeptualisierung des religiösen Kapitals gebildet: Religiosität, Kirchlichkeit und Konfessionalität. Diese konzeptionelle Idee basiert auf der Annahme, dass Individuen nicht notwendigerweise auf den konstruierten Dimensionen gleich religiös sind (vgl. Glock 1969, 153).

3. Methodische Vorgehensweise

In dem Projekt wurden zunächst qualitative Interviews durchgeführt, um mit den daraus gewonnenen Erkenntnissen eine schriftliche Befragung anzuschließen. An der Untersuchung beteiligten sich 371 konfessionsverschieden verheiratete Partner, wobei es sich zu einem sehr großen Teil um evangelisch-katholische Paare handelte. Die Befragung war regional begrenzt und ihre Ergebnisse besitzen keine statistische Repräsentativität.

An der schriftlichen Befragung beteiligten sich 199 Frauen und 172 Männer. Das Durchschnittsalter der Frauen lag bei 43 Jahren, das der Männer bei 44 Jahren. Zwei Drittel der Befragten hatten nach 1980 geheiratet. Die höheren Bildungsabschlüsse waren in der Stichprobe überrepräsentiert. 13 Prozent der Befragten stammten selbst aus einem gemischtkonfessionellen Elternhaus.

4. Darstellung ausgewählter Ergebnisse

Zunächst soll mit der Darstellung des religiösen Kapitals begonnen werden. Im Weiteren geht es dann um die Frage nach der Bedeutung der Konfession im gemischtkonfessionellen Paarsystem, um die Entscheidung bzgl. der Kasualien Trauung und Taufe, die Frage nach der religiösen Erziehung und um die Frage nach Konfliktanfälligkeiten in diesen Ehen aufgrund der Konfessionsverschiedenheit. Diese Frage scheint angesichts des gewählten theoretischen Zugangs und seiner Annahmen besonders interessant.

4.1 Das religiöse Kapital

Bei dem als heuristisches Konstrukt bezeichneten religiösen Kapital handelt es sich um eine aus drei Variablen zusammengesetzte Gesamtvariable (Gesamtkapitalindex). Eine der differenzierenden Dimensionen ist die *Religiosität,* die sich wiederum aus vier verschiedenen Variablen zusammensetzt. Dazu zählen die Fra-

gen nach der religiösen Selbsteinschätzung, der eigenen religiösen Erziehung, nach der Intensität des Betens und des Glaubens. Ohne näher auf die jeweilige Verteilung der Variablen einzugehen, zeigen sich für die Untersuchungsgruppe folgende Unterschiede. Unter Bezugnahme auf Ergebnisse der Umfrageforschung lässt sich das Sample als „überdurchschnittlich" religiös bezeichnen, denn die Ergebnisse der religiösen Selbsteinschätzung liegen über den Bewertungen repräsentativer Bevölkerungsumfragen (vgl. Noelle-Neumann & Köcher 1997). Hinsichtlich der Differenzierung nach Geschlecht und Konfession zeigen sich Unterschiede zugunsten der Frauen als auch der Katholiken; beide Gruppen schätzen sich selbst religiöser ein als ihr Pendant. Insofern kann hier von einer doppelten Differenz gesprochen werden. Da es sich bei der Untersuchungsgruppe um evangelisch-katholische Ehen handelt, wäre aufgrund der doppelten Differenz eine höhere Konfliktanfälligkeit – jedenfalls was den Vergleich zur konfessionsgleichen Ehe betrifft – erwartbar.

Neben der Dimension Religiosität gab es aber auch noch die der *Kirchlichkeit.* Mit ihr wurden Variablen wie die Kirchgangshäufigkeit, das kirchliche Engagement sowie die Bewertung des persönlichen Verhältnisses zur Kirche erfasst. Ihr Verhältnis zur Kirche bewerten die Frauen zwar positiver als die Männer; bei der konfessionellen Differenzierung zeigt sich aber eher eine kritisch-distanzierte Position bei den Katholiken. Diese kritische Distanz hätte man aufgrund einer allgemein intensiveren Kirchenbindung nicht zwangsläufig erwartet. Protestanten äußern sich zufriedener.

Für den Kirchgang lässt sich ein höherer Anteil von regelmäßigen Kirchgängern nachweisen. Frauen und Katholiken weisen auch in diesem Fall eine höhere Intensität auf. Kirchliches Engagement trifft für 40 Prozent der Untersuchungsgruppe zu. Diese positive Abweichung zu einem repräsentativen Querschnitt lässt für die Untersuchungsgruppe konfessionsverschiedener Ehepaare auf viel Identifikationspotenzial mit der eigenen Kirche schließen.

Ein letztes Konstitutionselement für das religiöse Kapital stellt die Dimension der *Konfessionalität* dar. Sie wird über die Frage nach dem Stellenwert der eigenen Konfession erhoben. Anzunehmen wäre, dass gemäß der allgemeinen Entwicklung die Bedeutung, der Stellenwert und damit auch das Identifikationspotenzial mit der eigenen Konfession geringer ausfällt. Insgesamt wird aber der Stellenwert der eigenen Konfession als eher wichtig eingeschätzt; allerdings zeigt die geschlechtsspezifische Differenzierung, dass dies überwiegend für Frauen zutrifft; Männer verneinen dieses eher. Konfessionelle Unterschiede können dagegen nicht ausgemacht werden.

Alle drei beschriebenen Dimensionen wurden anschließend zu einem religiösen Gesamtkapitalindex zusammengefasst. Das Verfahren bietet den Vorteil, durch die Differenzierung sowohl Unterschiede in den einzelnen Dimensionen auszumachen, aber auch ein „religiöses Gesamtkapital" pro Partner zu erheben. Diese Form der Differenzierung ist in Anlehnung an die Bourdieusche Unterscheidung in Kapitalvolumen und Kapitalstruktur, also jenes Verhältnis, in dem die konstruierten Kapitalsorten zueinander stehen, vorgenommen worden (vgl. Bourdieu 1998, 18).

In der Analyse zeigt sich, dass die Frauen über mehr religiöses Gesamtkapital verfügen als die Männer (Tab. 1). Bei einer konfessionellen Differenzierung fallen die Unterschiede in der Verfügung an dem Gesamtkapital allerdings wesentlich geringer aus. Hinsichtlich der Kapitalstruktur – das Verhältnis, in dem die drei Kapitalarten zueinander stehen – sind die größten Unterschiede zwischen den Partnern bei der Dimension Konfessionalität zu konstatieren; die Trennung nach Konfessionszugehörigkeit weist dagegen größere Unterschiede bei der Dimension Religiosität auf.

Tab. 1: Mittelwertvergleich der jeweiligen Indices des religiösen Kapitals differenziert nach Geschlecht und Konfession

		Religiosität		Kirchlichkeit		Konfessionalität		Gesamtkapital	
		N	AM	N	AM	N	AM	N	AM
Geschlecht	Frau	183	2,65	172	2,38	195	2,39	159	20,38
	Mann	147	2,31	155	2,10	167	1,98	136	17,69
Konfession	katholisch	153	2,65	147	2,32	162	2,29	136	19,96
	evangelisch	153	2,45	151	2,32	174	2,21	138	19,22

AM ist das arithmetische Mittel (Mittelwert)

Unter einem konflikttheoretischen Aspekt ist nun die Frage interessant, wie sich die Unterschiede nach der jeweils betrachteten konfessionellen Paarkonstellation verhalten. Gibt es mehr Differenz in der einen Paarkonstellation als in der anderen oder sind die Unterschiede eher marginal? Aufgrund der Samplestruktur können zwei unterschiedliche Paarkonstellationen gebildet werden. Eine erste Konstellation mit evangelischer Frau und katholischem Mann und eine zweite Konstellation mit katholischer Frau und evangelischem Mann. Ein Vergleich beider Paarkonstellationen verdeutlicht, dass die Konstellation katholische Frau und evangelischer Mann mehr Gesamtkapitaldifferenz aufweist als die Konstellation evangelische Frau und katholischer Mann. Das bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass Konstellation eins konfliktanfälliger ist als Konstellation zwei, denn nicht nur das Kapitalvolumen, sondern auch seine Struktur und der mit dem Kapital verbundene Habitus, sind in der Gesamtinterpretation zu berücksichtigen. Da die Verfügung über religiöses Kapital in der Bourdieuschen Konzeption eng mit der Frage verbunden ist, wer von beiden die Definitionsmacht auf bestimmten Entscheidungsgebieten besitzt, stellt sich folglich die Frage, ob die geschlechtsspezifischen Unterschiede auch im Zusammenhang mit den zu treffenden Entscheidungen Relevanz haben. Denn Kapitalvolumen bedeutet Verfügungsmacht und letztlich Entscheidungsmacht. Die in diesem Fall relativ ähnliche Kapitalverfügung lässt allerdings auf nur wenig Konfliktanfälligkeit schließen.

Wurde zuvor die Frage nach der Bedeutung der Konfession als ein Baustein des religiösen Kapitals beleuchtet, so geht es jetzt um den Versuch der Beantwortung dieser Frage in einem umfassenderen Verständnis. Auf der *Individualebene* wurde der Frage nach der subjektiven Bedeutung der Konfession für die Ehepartner nachgegangen. Hier können zwei Sichtweisen unterschieden werden: Die Einschätzung der eigenen Konfession (Selbstsicht) und die Einschätzung der Konfession des Ehepartners (Fremdsicht). Interessant ist, ob und inwieweit Selbst- und Fremdsicht korrelieren. Ferner kann auf der Individualebene möglichen Veränderungseffekten bzgl. der Konfession des Partners nachgegangen werden.

Hatte sich eingangs gezeigt, dass die eigene Konfession – entgegen der Annahme – sehr positiv beurteilt wurde, so stellt sich nunmehr die Frage, ob die Fremdsicht über die Konfession des Partners ebenso positiv ausfällt oder ob sie negativer geprägt ist.

Unsere Daten zeigen, dass den Männern die Konfession der Partnerin nicht so wichtig ist (32 % zu 17 %). 40 Prozent der Frauen können sich – im Gegensatz 24 Prozent der Männer – deren Konfession nicht als die eigene vorstellen. Die konfessionelle Differenzierung zeigt, dass 46 Prozent der Protestanten sich die Konfession des Partners nicht als die eigene vorstellen können (17 % der Katholiken). Bei der Berücksichtigung beider Variablen, also Selbst- und Fremdsicht, wird nochmals das identitätsstiftende Zusammenspiel bei den Frauen deutlich, denn 44 Prozent der Frauen, denen die eigene Konfession wichtig ist, sagen auch, dass sie sich die des Mannes nicht als die eigene vorstellen können. Bei den Männern trifft dieses Zusammenspiel lediglich auf 28 Prozent zu.

Hinsichtlich der Überprüfung der angesprochenen Veränderungseffekte gegenüber der Konfession des Partners im Verlauf der Ehe ist zu sagen, dass knapp die Hälfte der Untersuchungsgruppe solche Veränderungen nicht wahrgenommen hat (Tab. 2). Die Übrigen sehen die Konfession des Partners heute aber mehrheitlich positiver (34 %) als kritischer (14 %).

Tab. 2: Einstellungsveränderungen gegenüber der Konfession des Partners

	N	%
ich denke heute positiver	122	34,3
ich sehe sie heute kritischer	51	14,3
keine Veränderung	164	46,1
ich habe mich nie damit auseinandergesetzt	19	5,3
gesamt	356	100,0

Für die Frage nach der Bedeutung der Konfessionsverschiedenheit auf der Individualebene sollen die Punkte nochmals kurz zusammengefasst werden. Dass die Frauen ihrer Konfession mehr Bedeutung zuschreiben als die Männer, war aufgrund der Ergebnisse des religiösen Kapitals erwartbar. Erwartbar war allerdings

nicht, dass die Katholiken, was die Haltung gegenüber der Konfession des Partners angeht, sich toleranter verhalten als die Protestanten. Aufgrund der Tatsache, dass Katholiken im Gegensatz zu Protestanten eine höhere Kirchenbindung, gemessen z. B. an den Dimensionen Gottesdienstbesuch und Verbundenheit mit der Kirche (Noelle-Neumann & Köcher 1997, 279; 274f), aufweisen, war anzunehmen, dass sich diese stärkere Bindung auch in einer Abgrenzung gegenüber dem Anderen – hier dem protestantischen Partner – zeigen würde. Diese Annahme muss für die hier untersuchte Stichprobe jedoch revidiert werden.

4.3 Die Entscheidung über Trauung und Taufe

Die Entscheidung über die Wahl einer kirchlichen Trauung bzw. über die Entscheidung, Kinder taufen zu lassen, war gemäß kirchlicher Verlautbarungen immer eine schwierige Entscheidung (vgl. Zur konfessionsverschiedenen Ehe 1985). Denn beide Optionen stellen in diesen Ehen ein Faktum dar, das sich in einer konfessionsgleichen Ehe so nicht stellt. So wird z. B. die Frage, in welcher Konfession die Trauzeremonie abgehalten werden soll, zu einem – und das unterscheidet sie von der konfessionsgleichen Ehe – begründungspflichtigen Prozess. Bei der Trauung ist noch die Möglichkeit einer ökumenischen Trauung gegeben, sodass die Entscheidung zwar an sich nicht umgangen, wohl aber nach außen als Wahl eines Mittelweges vertreten werden kann. Bei der Taufe verhält es sich hingegen so, dass sie bereits ihrer Bedeutung nach einen ökumenischen Charakter besitzt (Schöpsdau 1995, 101). Trotzdem muss sie aber im alltäglichen Lebenszusammenhang in einem konfessionellen Verständnis gedeutet werden (vgl. Stein 1992, 47), d. h. es muss auch eine konfessionell geprägte Entscheidung getroffen werden.

Folgende Fragen scheinen deshalb in diesem Zusammenhang wichtig: Welche Akzeptanz besitzen Trauung und Taufe bei diesen Ehepaaren? Wie wird die Konfessionswahl argumentativ begründet und welche Folgen ergeben sich daraus für das Paar?

4.3.1 Die kirchliche Trauung

Von den befragten Paaren haben knapp 90 Prozent sich für die Kasualie einer kirchlichen Trauung entschieden. Allein diese hohe Akzeptanz ist bereits ein Hinweis darauf, dass es sich hierbei offensichtlich um eine konfliktfreie Entscheidung handelt. Dass sich die Entscheidung in 73 Prozent der Fälle auf Konsens gründet, unterstützt obige Annahme. In der Untersuchungsgruppe gibt es zwar etwas mehr nicht-ökumenische Trauungen, aber bei einer Differenzierung nach Heiratsjahr zeigt sich, dass sich seit 1983 das Verhältnis nicht-ökumenischer zu ökumenischen Trauungen zugunsten letzterer verschoben hat. Diese Entwicklung hängt maßgeblich mit den Veränderungen des katholischen Kirchenrechts zusammen.

In diesem Zusammenhang ist selbstverständlich von Interesse, wessen Konfession häufiger als Traukonfession gewählt wurde: die des Mannes oder die der Frau. Deutlichen Vorzug erhält die Konfession der Frau (64 % zu 37 %). Die konfessionelle Orientierung verläuft dabei zugunsten des katholischen Ehepartners.

Bei der Betrachtung der jeweiligen Paarkonstellation zeigt sich noch deutlicher die herausragende Stellung der katholischen Konfession als Traukonfession, aber auch die dominante Rolle der Frau hinsichtlich dieser Entscheidung (Tab. 3). Für die Konstellation evangelische Frau und katholischer Mann wird nur etwas häufiger die Konfession der Frau gewählt. Bei der umgekehrten Konstellation, katholische Frau und evangelischer Mann, entscheiden sich die Paare dagegen in 72 Prozent der Fälle für die Konfession der Frau. Hier zeigt sich, dass die katholische Frau ihre Konfession im Vergleich zur protestantischen Frau häufiger durchsetzt. Welche Gründe für diese Entscheidung verantwortlich sind, wird noch zu zeigen sein. Anzunehmen wäre z. B., dass sich der Einfluss der Frau durch eine spätere Mutterschaft und die ggf. daran gekoppelte intensivere Zuständigkeit für die Kindererziehung erklärt.

Tab. 3: Traukonfession differenziert nach Paarkonstellation

Paarkonstellation ev. Frau und kath. Mann			*Paarkonstellation kath. Frau und ev. Mann*		
Traukonfession	%	N	Traukonfession	%	N
evangelisch	54	76	evangelisch	26	41
katholisch	45	64	katholisch	72	115
sonstiges	1	2	sonstiges	2	3
gesamt	100	142	gesamt	100	150

Wenn die Entscheidungen über die Wahl einer kirchlichen Trauung und der Traukonfession scheinbar konfliktfrei verlaufen, wie werden diese Entscheidungen dann argumentativ begründet? Den Befragten wurden sowohl pragmatische als auch kirchlich-religiöse Gründe zur Auswahl gestellt. Als pragmatische Gründe waren vorgegeben: *„Nur diese Konfession kam in Frage"* und *„Die Trauung wurde durch die gewählte Konfession erheblich erleichtert"*. Letzteres Argument sollte den Veränderungen der kirchenrechtlichen Bestimmungen Rechnung tragen. Eine Differenzierung nach Heiratskohorten zeigt, dass mit der Liberalisierung des katholischen Kirchenrechts nach 1965 im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils eine abnehmende Zustimmung zu beiden Argumenten festgestellt werden kann. So lassen sich in beiden Statements implizite Entscheidungszwänge erkennen, die die Option einer selbstbestimmten Wahl ausschließen.

4.3.2 Die Taufe

Im Vergleich zur kirchlichen Trauung erfährt die Taufe bei den Befragten eine noch höhere Akzeptanz, da fast alle Kinder getauft wurden (97 %). In 78 Prozent der Fälle sind Trau- und Taufkonfession identisch.

Hatte sich bei der Frage nach der Tradierung der Traukonfession gezeigt, dass diese deutlich durch die Frau bestimmt wurde, so scheint sich dieses Muster auch

bei der Entscheidung über die Taufkonfession zu wiederholen. Denn aus Sicht der Mütter wird in 68 Prozent der Fälle die Entscheidung zu ihren Gunsten getroffen; aus Sicht der Väter sind es nur 36 Prozent. Allerdings verhält sich hier – im Gegensatz zur Trauung – der konfessionelle Einfluss ausgeglichener.

Sofern die Entscheidung über die Taufkonfession nach der jeweiligen Paarkonstellation betrachtet wird (Tab. 4), zeigt sich kein Unterschied. Denn sowohl bei der Konstellation evangelische Frau und katholischer Mann als auch bei der katholischen Frau und dem evangelischen Mann fällt die Entscheidung über die Taufkonfession in zwei Dritteln der Fälle zugunsten der Frau aus. Damit ist der Einfluss des Geschlechts größer als jener der Konfession.

Tab. 4: Traukonfession des 1. Kindes nach Paarkonstellation

Paarkonstellation ev. Frau und kath. Mann			*Paarkonstellation kath. Frau und ev. Mann*		
Traukonfession	%	N	Traukonfession	%	N
evangelisch	66	87	evangelisch	34	41
katholisch	31	41	katholisch	66	115
sonstiges	2	3	sonstiges	–	–
gesamt	100	131	gesamt	100	151

Zur Entscheidungsbegründung konnte die Untersuchungsgruppe aus verschiedenen Statements, die nach persönlichen und pragmatischen Gründen differenziert wurden, auswählen. Die persönlichen Gründe – z. B. *„Der Partner hätte sich auf keine andere Konfession eingelassen"* – erfahren eine deutliche Ablehnung. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass die Frage nach der Durchsetzung der eigenen Konfession nicht zu einer ehelichen Machtfrage wird. Bei den pragmatischen Gründen zeigt sich, was auch schon bei der Frage nach der Traukonfession evident wurde, dass es nämlich einen Verweisungszusammenhang zwischen Trau- und Taufkonfession gibt. Die Entscheidung für die Traukonfession, so argumentierten die Befragten, wird vor dem Hintergrund einer möglichen Kindtaufe getroffen; und ebenso wird bei der Taufe mit dem Rückbezug auf die Traukonfession argumentiert. Für die Mehrheit der Gruppe (56 %) ist auch die Konfessionsendogamie zwischen Mutter und Kind entscheidend und dient somit als Begründung für die Wahl der Taufkonfession. Demnach besitzt das traditionelle, geschlechtsrollenspezifische Argumentationsmuster, dass die Mutter mehr Anteil an der Erziehung – einschließlich der religiösen Erziehung – des Kindes hat, für den größeren Teil der Befragten Gültigkeit.

Mit der Analyse über die Entscheidung der Taufkonfession konnte gezeigt werden, dass es sich nicht um eine persönlich motivierte Machtentscheidung und damit um eine konfliktträchtige Entscheidung handelt. Ein pragmatisches Motiv, nämlich die Übereinstimmung von Trau- und Taufkonfession, ist maßgeblich bestimmend für die Konfessionswahl.

Ebenso wie die zuvor behandelten Bereiche, ist auch die religiöse Erziehung eine zentrale Forschungsfrage gewesen. Mitte der sechziger Jahre wurde häufig die These vertreten, dass die Gestaltung einer religiösen Erziehung im bikonfessionellen Familiensystem schwieriger sei als in der konfessionsgleichen Ehe. Dabei wurde von der Annahme ausgegangen, dass die unterschiedlichen Konfessionen die Umsetzung erschweren (Lengsfeld 1970; Zur konfessionsverschiedenen Ehe 1985; Neuner 1989, 41ff). Aus diesen vermeintlichen Schwierigkeiten, die bei einer mangelnden ehelichen Gemeinsamkeit der Ehepaare beginnen (Bühler 1963) und eine kirchliche Distanzierung des Ehepaares zur Folge haben, führen dann zu Vermittlungsschwierigkeiten bei der religiösen Erziehung (Schicke-Tappe 1979, 19) mit dem Ende religiöser Indifferenz in der nachfolgenden Generation (Sucker, Lell & Nitzschke 1959, 315ff). Diese Indifferenz zeigte sich u. a. in der Armut religiöser Elemente im familialen Alltag (Bühler 1963, 18; Schöpsdau 1995, 105).

Wenn sich die beschriebene Kausalkette hin zur religiösen Indifferenz in dieser Untersuchungsgruppe nicht zeigt, dann schließt sich die Frage an, wie die Erziehung qualitativ ausgestaltet wird, und wie sich die Zuständigkeiten im Paarsystem verteilen?

Der Befürchtung, dass es in diesen Familien vermehrt zu religiöser Indifferenz käme, kann bereits durch die hohe Zahl derer entgegengetreten werden, die ihre Kinder religiös erziehen. Der Wunsch nach einer religiösen Erziehung geht dabei in drei Viertel der Fälle von beiden Elternteilen aus; sofern nur ein Partner diesen Wunsch äußert, wird häufiger die Mutter initiativ.

Bei der Gestaltung einer religiösen Erziehung kann eine formale Ebene von einer inhaltlichen unterschieden werden. Mit *formaler* Ebene ist gemeint, ob die Erziehung eher gemeinsam von beiden Eltern wahrgenommen wird, oder ob sie eher in den Zuständigkeitsbereich eines Partners fällt. Die *inhaltliche* Ebene spricht direkt die religiöse Praxis an. Hier wird geprüft, in welcher Intensität religiöse Rituale an die nachfolgende Generation weitergegeben werden.

Zur Analyse der formalen Gestaltung religiöser Erziehung kann die Untersuchungsgruppe in zwei annähernd gleich große Teilgruppen differenziert werden. In der einen Gruppe teilen sich die Eltern die religiöse Erziehungsaufgabe. In der zweiten Gruppe übernimmt überwiegend die Mutter die alleinige Verantwortung dafür. Das Ergebnis korrespondiert mit der Entscheidung über die Taufkonfession, denn als Grund wurde häufig darauf verwiesen, dass die Mutter mehr Zeit mit dem Kind verbringen würde. Die Differenzierung nach konfessioneller Zugehörigkeit zeigt, dass eher die protestantischen Männer diese Aufgabe den katholischen Müttern überlassen.

Interessant ist zudem die Frage, wie sich die Aufgabenverteilung verhält, wenn die eigene Konfession zugleich die Taufkonfession der Kinder ist. Sofern die Konfession der katholischen Mutter an die Kinder weitergegeben wird, zeigt sich für zwei Drittel der Fälle, dass sie sich allein dafür verantwortlich fühlt. Wird allerdings die Konfession der evangelischen Mutter an die Kinder weitergegeben, dann ist es nur noch ein Drittel der Mütter, die die Erziehung eigenverantwortlich regeln.

Die katholischen Frauen verorten die Zuständigkeit einer religiösen Erziehung demnach deutlich häufiger im eigenen Kompetenzbereich.

Hinsichtlich der inhaltlichen Ausgestaltung ist zunächst eine hohe Kontinuität zwischen der eigenen religiösen Erziehung und der religiösen Erziehung der Kinder festzustellen (88 %). Ein Vergleich zwischen Vergangenheit und Gegenwart macht deutlich, dass die Vergangenheit der Ehepartner zwar von mehr religiöser Praxis (Gebete, Kirchgänge, Bibellektüre) geprägt war, dass aber jene mit intensiver religiöser Praxis in der Vergangenheit auch in der Gegenwart eine relativ intensive Praxis mit ihren Kindern betreiben. Demnach kann bei dieser Untersuchungsgruppe nicht, wie häufig behauptet wird, von einer Unterbrechung religiöser Überzeugungen gesprochen werden (Köcher 1987, 177). Anzeichen für eine religiöse Indifferenz in der nachfolgenden Generation sind bei dieser Gruppe nicht festzustellen.

Was das Netzwerk bzgl. des Austauschs über religiöse Erziehung angeht, kann festgehalten werden, dass es sich eigentlich nur aus dem Ehepartner bzw. der Ehepartnerin und den Kindern konstituiert. Der geringe Austausch mit den übrigen Netzwerkmitgliedern führt zu der Überlegung, dass religiöse Erziehung heute gleichsam in privatisierter Form umgesetzt wird. Religion im weitesten Sinne scheint auf den kernfamilialen Bereich reduziert zu sein, und sie scheint damit eine Entwicklung anzudeuten, die bereits in den sechziger Jahren als Veränderung von Religion zu einer subjektiven und privaten Wirklichkeit beschrieben wurde (Luckmann 1996, 127).

Die These, dass sich das konfessionsverschiedene Familiensystem durch „religiöse Sprachlosigkeit" auszeichnet, kann aufgrund der vorgefundenen Interaktionsbeziehungen zwischen Eltern und Kindern deshalb nicht bestätigt werden (vgl. Konfessionsverschiedene Ehe 1993, 27).

4.5 Konfessionsverschiedenheit und Konflikt

In diesem letzten Teil der referierten Ergebnisse wird der Frage nachgegangen, ob sich die konfessionsverschiedenen Ehen durch mehr Konflikte auszeichnen – ohne jedoch auf eine Kontrollgruppe zurückzugreifen. Dabei wird auf die für die Untersuchung als grundlegend anzusehende konflikttheoretische Annahme zurückgegriffen, dass nicht das sozialstatistische Merkmal der Konfessionsverschiedenheit, sondern das hier in die Diskussion eingeführte religiöse Kapital als konfliktgenerierendes Moment angesehen wird.

Insgesamt sind es nur sehr wenige Paare, die überhaupt angeben, aufgrund der Konfessionsverschiedenheit eheliche Konflikte wahrgenommen zu haben. Die Annahme, dass die Konfliktgruppe über ein mehr an religiösem Kapital verfüge, was sich schließlich konfliktverstärkend auswirke, bestätigt sich nicht. Denn nach der Bildung zweier Vergleichsgruppen – einer Konfliktgruppe und einer Nichtkonfliktgruppe –, zeigt sich, dass die Nichtkonfliktgruppe über durchschnittlich mehr religiöses Gesamtkapital verfügt als die Konfliktgruppe. Nun kann allerdings das Gesamtkapital, das sich aus den drei Indices Religiosität, Kirchlichkeit und Konfessionalität zusammensetzt, in jene drei Einzelindices zergliedert werden. Bei

einem Vergleich zwischen den jeweiligen Partnern anhand der Indexdifferenzen wird deutlich, dass beide Gruppen ein deutlich voneinander abweichendes Bild aufweisen. Während die Nichtkonfliktgruppe sich durch große Homogenität bei den jeweiligen Kapitalindices auszeichnet, weist die Konfliktgruppe, insbesondere bei der Betrachtung des Konfessionalitätsindex, eine extreme Differenz zwischen den Partnern auf. Hier zeigen sich damit deutliche Unterschiede in der strukturellen Zusammensetzung des religiösen Kapitals in beiden Gruppen.

Aus den oben dargestellten Ergebnissen kann Folgendes konstatiert werden. Bei der Betrachtung des Gesamtkapitalvolumens beider Gruppen hat sich gezeigt, dass die Nichtkonfliktgruppe zwar eine größere absolute Differenz zwischen den Partnern aufweist als die Konfliktgruppe. Neben dem Kapitalvolumen als einem Differenzierungsfaktor war aber auch die strukturelle Zusammensetzung des religiösen Kapitals von Bedeutung. Für die strukturelle Kapitalverteilung zeigte sich bei der Nichtkonfliktgruppe eine wesentlich größere Homogenität bzgl. der betrachteten Indikatoren. So sind zwar die absoluten Differenzen zwischen beiden Partnern größer – das Kapitalvolumen –, aber die strukturelle Zusammensetzung ist in dieser Gruppe insgesamt ausgeglichener. Aus diesen Erkenntnissen lässt sich schlussfolgern, dass nicht die absoluten Unterschiede konfliktverursachend sind, sondern dass es scheinbar mehr auf die Differenzen einzelner Indikatoren ankommt, die schließlich zu einer heterogeneren Struktur führen.

Wie lässt sich dieses Ergebnis erklären? Die homogenere Struktur könnte ein Indiz religiöser Indifferenz sein. Indifferenz aber nicht in ihrer negativen Bedeutung, indem die Indikatoren zunehmend verblassen und bedeutungslos werden, sondern Indifferenz positiv gedeutet als ‚gleichermaßen gültig' (vgl. Kaufmann 1989, 157f). Die ausgeglichene Struktur der Nichtkonfliktgruppe lässt darauf schließen, dass alle einbezogenen Indikatoren strukturell gleich bedeutsam sind. Gegen das Argument, Indifferenz im Sinne einer Bedeutungslosigkeit des Religiösen auszulegen, spricht allein schon die Höhe des Gesamtkapitalvolumens.

5. Zusammenfassung

Die dargestellten Untersuchungsergebnisse haben gezeigt, dass trotz intensiver religiöser Bindung ein positives eheliches Arrangement für die gemischtkonfessionellen Ehen evangelisch-katholischer Prägung möglich ist.

Neben der empirischen Überprüfung der Lebenswirklichkeit konfessionsverschiedener Paare war in diesem Zusammenhang wichtig, nicht die alte, überwiegend theologisch geführte und beherrschte Diskussion wieder aufzunehmen, sondern es wurde versucht, durch eine andere theoretische Konzeption, einen neuen Zugang zum Forschungsfeld zu schaffen, indem nicht länger in einem sozialstatistischen Merkmal – hier der Konfessionsverschiedenheit – das „problemverursachende" Moment dieser Ehen und Familien gesehen wurde. Durch die Konzeption eines religiösen Kapitals konnten sowohl sozialstrukturell orientierte Überlegungen aufgegriffen als auch die für plausibel erachtete Differenzierung zwischen latenter und manifester Konfessionsverschiedenheit integriert werden (Dellbrügge, 1985).

Die vorgestellten Überlegungen und Ergebnisse bzgl. der Auswirkung der Konfessionsverschiedenheit und des religiösen Kapitals scheinen zunächst – auch vor dem Hintergrund, dass es sich bei der Untersuchungsgruppe um einen gesellschaftlich akzeptieren Normalfall handelt – Normalität abzubilden. Dennoch sollte trotz aller Individualisierungs- und Säkularisierungstendenzen nicht übersehen werden, dass ein konfliktfreies Nebeneinander verschiedener Religionsgesellschaften nicht unbedingt und überall möglich ist. So gehen viele gesellschaftliche Konflikte auch heute noch auf religiös begründete Denk- und Handlungsmuster zurück. Die mit der vorgestellten Untersuchung gewonnenen Ergebnisse sowie die theoretische Konzeption der Forschungsfrage können für spätere Untersuchungen zu diesem Thema fruchtbar gemacht werden, indem der Untersuchungskontext auch auf andere Religionsgesellschaften ausgedehnt wird.

Niels Logemann

(Niels Logemann ist promovierter wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Oldenburg.)

LITERATUR

Peter L. Berger, Hansfried Kellner, Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Abhandlung zur Mikrosoziologie des Wissens. In: Soziale Welt 16/1965, 220–235.

Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1996.

Pierre Bourdieu, Ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital. In: Reinhard Kreckel (Hg.), Soziale Welt, Sonderband 2. Schwartz, Göttingen 1983, 183–198.

Pierre Bourdieu, Strukturen, Habitusformen, Praktiken. In: Ders., Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987, 97–121.

Pierre Bourdieu, Sozialer Raum, symbolischer Raum. In: Ders., Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, 13–31.

Wilhelm Bühler, Katholisch-evangelische Mischehen in der Bundesrepublik nach dem geltenden katholischen und evangelischen Kirchenrecht. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1963.

Georg Hermann Dellbrügge, Die konfessionsverschiedene Ehe im Pfarrhaus. Gesichtspunkte für ein Gespräch. In: Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 74 (2) 1985, 514–527.

Charles Y. Glock, Über die Dimensionen der Religiosität. In: *Joachim Matthes* (Hg.), Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II. Rowohlt Verlag, Reinbek 1969, 150–168.

Franz-Xaver Kaufmann, Religiöser Indifferentismus. In: *Franz-Xaver Kaufmann* (Hg.), Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Mohr Siebeck, Tübingen 1989, 146–171.

Renate Köcher, Religiös in einer säkularisierten Welt. In: *Elisabeth Noelle-Neumann* (Hg.), Die verletzte Nation: Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1987, 164–197.

Konfessionsverschiedene Ehen. Eine Verstehens- und Arbeitshilfe. Ökumenische Kommission der kath. Bistümer in Bayern und Ökumenereferat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern (Hg.). Venus, München 1993.

Peter Lengsfeld, Das Problem der Mischehe. Einer Lösung entgegen. Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien 1970.

Niels Logemann, Konfessionsverschiedene Familien. Eine empirische Untersuchung von unterschiedlichen Entscheidungsbereichen und ihre theoretische Erklärung unter Verwendung des Bourdieuschen Kapitalkonzepts. Ergon Verlag, Würzburg 2001.

Peter Neuner, Geeint im Leben – getrennt im Bekenntnis? Die konfessionsverschiedene Ehe. Lehre – Probleme – Chancen. Patmos Verlag, Düsseldorf 1989.

Elisabeth Noelle-Neumann, Renate Köcher, Allensbacher Jahrbuch für Demoskopie. Bd. 10. Saur, München 1997.

Detlef Pollack, Gert Pickel, Individualisierung auf dem religiösen Feld. In: *Claudia Honegger, Stefan Hradil, Franz Traxler* (Hg.), Grenzenlose Gesellschaft? Verhandlungen des 29. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, des 16. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, des 11. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Freiburg i. Br. 1998. Teil 1, Freiburg i. Br. 1999, 623–642.

Hedwig Schicke-Tappe, Christliche Erziehung in konfessionsverschiedenen Ehen. Don-Bosco-Verlag, München 1979.

Walter Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ^{3}1995.

Albert Stein, Evangelisches Kirchenrecht. Ein Lernbuch. Luchterhand, Neuwied 1992.

Wolfgang Sucker, Joachim Lell, Kurt Nitzschke (Hg.), Die Mischehe: Handbuch für die evangelische Seelsorge. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.

Paul Zieger, Die Wirklichkeit der Mischehe – Statistik. In: *Wolfgang Sucker, Joachim Lell, Kurt Nitzschke* (Hg.), Die Mischehe. Handbuch für die evangelische Seelsorge. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 61–109.

Zur konfessionsverschiedenen Ehe. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (1985).

Gestern – heute – morgen

Am 9. und 10. Februar fand in Rom auf Einladung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen eine *ökumenische theologische Konsultation zum Thema des Ablasses* statt. Beteiligt waren auch der Lutherische Weltbund und der Reformierte Weltbund. Ziel dieser Konsultation war es, mit der Frage des Ablasses verbundene historische, theologische und seelsorgerliche Fragen zu klären, um gegenseitig zu einem besseren Verständnis der jeweils anderen Tradition zu gelangen.

Vom 23. bis 25. Februar fand in Basel das *erste Mittelbausymposium wissenschaftlicher Mitarbeiter/innen und Assistierender* statt, das unter dem Thema „Die Wahrnehmung des Fremden" stand. Referate hielten u. a. Paul Jenkins, Andreas Grünschloß und Dietrich Ritschl. Sinn und Zweck dieses Symposiums war es, die Zusammenarbeit zwischen den Lehrstühlen im Bereich Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft in Zukunft mehr zu fördern.

Die „Woche der Brüderlichkeit", die zur *Verständigung zwischen Juden und Christen* in Deutschland beitragen soll, stand in diesem Jahr unter dem Leitwort „Denn er ist wie Du". Bei Veranstaltungen in vielen deutschen Städten wurde für Toleranz, Mitmenschlichkeit und für die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus geworben. Die Woche wird seit 1951 jeweils im März vom Deutschen KoordinierungsRat der 79 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit organisiert, der seinen Sitz im hessischen Bad Nauheim hat.

Vom 1. bis 4. März 2001 trafen sich 25 Vertreter/innen europäischer Minderheitskirchen innerhalb des Lutherischen Weltbundes (LWB) zu einer *Konsultation über die Bedürfnisse der europäischen Diasporakirchen* in Rom. Gastgeber war die Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien. Angeregt wurde eine regelmäßige gegenseitige Information über das Internet, der Austausch von Materialien zum Themenbereich „Kirche – Staat – Gesellschaft" insbesondere im Hinblick auf die künftige EU-Gesetzgebung, sowie die Absprache regelmäßiger gegenseitiger Besuche. Der LWB soll gebeten werden, bei der Bestellung des künftigen Europasekretärs die Anliegen der Minderheitskirchen zu berücksichtigen und seine Arbeitsmöglichkeiten zu verstärken.

Die *„Charta Oecumenica"* wurde zum Abschluss eines viertägigen *„Millennium-Gipfels"* der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des katholischen Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) in einer feierlichen Zeremonie von deren Präsidenten, Metropolit Jeremie (Paris) und Kardinal Miloslav Vlk (Prag), am 22. April in Straßburg unterzeichnet. Darin verpflichten sich die Kirchen, Frieden und soziale Gerechtigkeit auf dem Kontinent zu fördern und für die kirchliche Einheit einzutreten. Zugleich wird die Verantwortung für die Armen in aller Welt hervorgehoben.

Zur *8. Deutsch-Koreanischen Kirchenkonsultation* vom 7. bis 9. Mai zum Thema „Versöhnung und die Rolle der Kirche" trafen sich Vertreterinnen und Vertreter der Mitgliedskirchen des Nationalen Kirchenrates von Korea (NCCK) und der Mitgliedskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland, sowie ein Vertreter der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland und ein Vertreter der Evangelischen Kirche der

Böhmischen Brüder (Tschechische Republik) im Christian Academy House in Seoul/Korea. Sie drückt die Verbundenheit im ökumenischen Geist aus und steht in der Tradition der seit 1965 durchgeführten bilateralen Konsultationen. Das gemeinsame Schicksal der Teilung und die Einwanderung von Koreanerinnen und Koreanern nach Deutschland sowie der Kampf für Demokratie und die Beachtung der Menschenrechte in Korea waren über Jahrzehnte die Triebfedern für die Konsultationen.

Mit einer Einladung zum *Ökumenischen Kirchentag 2003* nach Berlin (28. Mai bis 1. Juni) im Festgottesdienst endete der *29. Deutsche Evangelische Kirchentag,* der vom 13. bis 17. Juni in Frankfurt am Main unter dem Motto „Du stellst meine Füße auf weiten Raum" stattfand. Innerhalb der drei Themenbereiche (1. In Vielfalt glauben, 2. In Würde leben, 3. In Freiheit bestehen) beschäftigten sich zahlreiche Foren mit aktuellen Themen, wie z. B. Glauben, Gentechnik, Geld, Flughafenausbau. Ein Pilgerweg „Heilsamer Aufbruch" führte zu verschiedenen Stationen der Innenstadt und erinnerte an „Wunden der Geschichte wahrnehmen" (Börneplatz), „Zivilcourage und Toleranz", „Die Liebe nicht missbrauchen" (Frauenhandel in Frankfurt), „Heilung durch Erinnerung" (IG-Farben-Haus).

In der Bundesrepublik leben nach Angaben des Islam-Archivs Deutschland *3,2 Mill. Menschen muslimischen Glaubens,* davon 520.000 Deutsche. Jeder Zweite von ihnen halte Koran und Grundgesetz für vereinbar, teilte das Institut in Soest im April mit. Im Vorjahr hatten nur 36 % der Befragten diese Frage bejaht. Das Institut untersucht regelmäßig das islamische Leben in Deutschland. „Sehr wichtig" ist vielen Muslimen der Dialog mit Christen (74 %) und Juden (55 %). Eine deutliche Mehrheit von 87 % sprach sich für einen islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen aus. Die von den Moscheen eingerichteten Korankurse besuchen nur 7 % der rund 840.000 muslimischen Kinder und Jugendlichen.

Die Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn wird ab dem Wintersemester 2001/2002 *einen ökumenischen Studiengang einrichten,* dessen Absolventen den Grad eines „Master of Ecumenical Theology" erwerben können. Voraussetzung für das auf 50 Studierende pro Studienjahr begrenzte Modell ist ein erster theologischer Hochschulabschluss und ein Praktikum in einer Auslandsgemeinde.

Vom 19. bis 20. Oktober findet in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Baden-Württemberg eine Tagung zum Thema *„Wandlung zum Guten. Die Ablassfrage als ökumenische Herausforderung"* statt. Das Einführungsreferat hält Prof. Dr. Otto Hermann Pesch zu „Zwischen Ablass und Gnade. Die Antwort der Reformation und eine unabgegoltene Frage".

Die *zweite Weltkonferenz konfessionsverbindender Familien* wird 2003 in Rom stattfinden. Das Organisationskomitee trifft sich zur Vorbereitung dieser Konferenz vom 6. bis 9. Juli 2001 in Norditalien. Die erste Weltkonferenz konfessionsverbindender Familien wurde 1998 mit 200 Teilnehmern aus 15 Ländern beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf durchgeführt mit Vorträgen von Bischof Duprey, damals Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, und Dr. Konrad Raiser, Generalsekretär des ÖRK in Genf.

Matthias Hahn, Pädagoge, wird Direktor des Pädagogisch-Theologischen Instituts in Drübeck (Sachsen-Anhalt). Hahn soll an der Spitze der zentralen Ausbildungsstätte der evangelischen Kirchenprovinz Sachsen zum 1. Juli Christoph Hartmann ablösen.

Ludwig Markert, Fürther Dekan, wird neuer Präsident des Diakonischen Werks Bayern. Der gebürtige Oberfranke folgt in diesem Amt voraussichtlich am 1. Oktober *Heimo Liebl.* Markert war u. a. im EKD-Kirchenamt für Osteuropa-Arbeit, Menschenrechte und Ökumene zuständig.

Kardinal *Walter Kasper* ist von Papst Johannes Paul II. zum Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen ernannt worden. Gleichzeitig nahm der Papst das Rücktrittsgesuch des australischen Kardinals *Edward Idris Cassidy* an, der die für Ökumenefragen zuständige Kurienbehörde für die Dauer von zwölf Jahren geleitet hatte.

Zur neuen Vorsitzenden der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste ist am 12. Mai in Berlin die evangelische Pfarrerin *Ruth Misselwitz* gewählt worden. Sie löst den Berliner Pfarrer i. R. *Manfred Karnetzki* ab, der die ehrenamtliche Leitung von Sühnezeichen seit 1993 innehatte. Die 1958 gegründete Friedensorganisation will zur Verständigung und Versöhnung vornehmlich mit den Völkern beitragen, die unter Deutschland im Zweiten Weltkrieg gelitten haben.

Wolfgang Klausnitzer, Lehrstuhlinhaber für Fundamentaltheologie und Theologie der Ökumene an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Bamberg, ist vom scheidenden anglikanischen Bischof von Chichester, Dr. *Eric Kemp,* zum Ehrendomherrn der anglikanischen Kathedrale von Chichester ernannt worden.

Das Bistum Trier hat sich mit einem Festakt von seinem Bischof *Hermann Josef Spital* verabschiedet. Führende Vertreter aus Kirche, Politik und Gesellschaft würdigten am 27. April in einem Gottesdienst im Trierer Dom und einer Feier das Wirken Spitals, der mit 75 Jahren in den Ruhestand ging. Bekannt wurde Spital vor allem durch sein Engagement als Präsident der katholischen Friedensbewegung „Pax Christi".

Gury Schneider-Ludorff, Kirchenhistorikerin und Pfarrerin in Hessen-Nassau, ist zur neuen Vorsitzenden des Vereins zur Förderung Feministischer Theologie in Forschung und Lehre mit Sitz in Frankfurt am Main gewählt worden.

Hans-Jürgen Abromeit ist neuer Bischof der Pommerschen Evangelischen Kirche. Er tritt die Nachfolge von Bischof *Eduard Berger* an, der eine neue Aufgabe in der sächsischen Landeskirche übernommen hat.

Heinz-Josef Algermissen, Weihbischof in Paderborn, wurde von Johannes Paul II. zum neuen Bischof von Fulda ernannt. Er ist u. a. Bischofsvikar für die Institute geweihten Lebens und die Gesellschaften apostolischen Lebens wie auch Mitglied der Bischöflichen Kommissionen für Liturgie sowie für Ehe und Familie.

Es vollendeten
das 60. Lebensjahr:

Ulrich Parzany, Generalsekretär des Gesamtverbands des Christlichen Vereins Junger Menschen (CVJM), am 24. März;

Joachim Wanke, Bischof von Erfurt, engagierter Vertreter eines „geschwisterlichen Miteinanders" der beiden christlichen Kirchen, von 1995 bis Anfang 2001 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), jetzt stellvertretender Vorsitzender, am 4. Mai;

das 65. Lebensjahr:

Kardinal *Karl Lehmann,* Bischof von Mainz und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, gilt als Vermittler zwischen konservativen und reformerischen Strömungen in der katholischen Kirche. Ein Schwerpunkt seines bisherigen Lebenswerks ist die ökumenische Zusammenarbeit zwischen den Kirchen, am 16. Mai;

Pavel Filipi, Professor für Praktische Theologie an der Karls-Universität Prag und Mitglied der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, am 26. Mai;

Jürgen Schmude, Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), am 6. Juni;

Reinhard Frieling war fast 20 Jahre Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim und Direktor des Evangelischen Bundes, am 15. Juni;

das 70. Lebensjahr:

Carola Wolf, frühere Pressesprecherin des Deutschen Evangelischen Kirchentages, am 20. April;

Helmut Spengler, von 1985 bis 1993 Kirchenpräsident der Evang. Kirche in Hessen und Nassau, war auch lange Jahre Vorsitzender der Arnoldshainer Konferenz, einer Arbeitsgemeinschaft von 16 deutschen Landeskirchen, am 19. April;

Milan Opočensky, Professor für Sozialethik an der Karls-Universität Prag und Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, am 5. Juli;

das 75. Lebensjahr:

Karl Kertelge, emeritierter Münsteraner Neutestamentler, lange Jahre Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, am 28. April;

Jürgen Moltmann, international angesehener Tübinger Theologieprofessor, am 8. April;

das 80. Lebensjahr:

Franz von Hammerstein, Mitbegründer und langjähriger Vorsitzender von „Aktion Sühnezeichen Friedensdienste", am 6. Juni;

das 85. Lebensjahr:

Wolfgang Schweitzer, Professor an der Betheler Hochschule, ehemaliger Vorsitzender des DÖSTA; am 6. Juli;

das 95. Lebensjahr:

Paula Lienhart, Ökumenikerin der ersten Stunde, Mitbegründerin des Una-Sancta-Kreises, am 22. März.

Es starben:

Heiko A. Oberman, niederländischer evangelischer Historiker und Theologe, einer der bedeutendsten Lutherforscher der Gegenwart, im Alter von 70 Jahren, am 22. April;

Gerhard Strauß, Oberkirchenrat i. R. für Ökumene, Diakonie und Mission der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, im Alter von 75 Jahren; am 16. März;

Irmgard von Meibom, Ehrenvorsitzende des Deutschen Evangelischen Frauenbundes, im Alter von 84 Jahren, am 25. April.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Juni 2001)

I. Ökumenische Bewegung

Wolfgang Beinert, Wie viel Einheit braucht die Kirche Christi? Catholica 1/01, 1–18;

Karl Heinz Voigt, Bischof Wanke zog ökumenische Bilanz. Methodistischer Bischof Klaiber neuer ACK-Vorsitzender, KNA-ÖKI, 13/01, 5–7;

Anastasios Kallis, Die ökumenische Lage in Deutschland und die Rolle der ACK, Orthodoxie Aktuell 3/01, 2–3;

Wolfgang Thönissen, Ökumenische Orientierungssuche auf neuer Basis. Bericht des Johann-Adam-Möhler-Instituts zur Situation der Ökumenik im Jahr 2000, KNA-ÖKI 18/01, 1–12;

Michael Hurley, S.J., Ecumenism and Mariology Today, One in Christ 4/00, 295–316;

Veli-Matti Kärkkäinen, Spirit, Church and Christ: An Ecumenical Inquiry into a Pneumatological Ecclesiology, One in Christ 4/00, 338–353;

Claude Ozankom, Inkulturation und Ökumene. Zur Relevanz des ökumenischen Dialogs für den Prozess der Inkulturation, Catholica 1/01, 68–78.

II. Zur Charta Oecumenica

Ilona Riedel-Spangenberger, Verpflichtung zur Versöhnung in Europa. Die Charta Oecumenica als Impuls für die ökumenische Praxis, KNA-ÖKI, 13/01, 1–11;

Marlies Mügge, Europa eine christliche Seele geben. Charta Oecumenica für Kircheneinheit und Versöhnung der Völker, KNA-ÖKI 17, 3–4;

„Millennium-Gipfel" der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen: Charta Oecumenica, Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, epd-Dok 18a/01.

III. Aus der Orthodoxie

K. Rüdiger Durth, Das große Missverständnis? Die Orthodoxie und der Ökumenische Rat der Kirchen, KNA-ÖKI 14/01, 9–12;

Anastasios Kallis, Vom Fest der christlichen Identität. Tod und Auferstehung in der orthodoxen Kirche und Theologie, KNA-ÖKI 15/16, 1–8.

IV. Interkultureller Kontext

Stefan Kiechle, Dialog mit den Kulturen. Der Jesuitenorden im Umbruch, HerKor 5/01, 245–249;

José M. de Mesa, Making Salvation Concrete and Jesus Real. Trends in Asian Christology, Exchange 1/01, 1–17;

Ben Knighton, Forgiveness or Disengagement in a Traditional African Cycle of Revenge. Exchange 1/01, 18–32;

Albert de Jong, Africans Viewed in the Missionary Mirror. Shifts in the „Black-white" Thinking of Dutch Missionaries on Africans and Their Culture in East Africa 1945–1965, Exchange 1/01, 49–77.

V. Weitere interessante Beiträge

Ferdinand R. Gahbauer OSB, Liturgie als Bild, Symbol und heiliges Geschehen, KNA-ÖKI 19/20/01, 1–8;

Dieter Wackerbarth, Maria in der lutherischen Theologie, KNA-ÖKI 12/01, 1–24;

Jürgen Roloff, Herrenmahl und Amt im Neuen Testament, Kerygma und Dogma 2/01, 68–89;

Gunther Wenz, Der Petrusdienst. Eine lutherische Stellungnahme zum jüngsten Text der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD, Catholica 1/01, 19–28;

Brigitte Böttner, Im „Vorhof der Heiden". Herausforderungen für die Kirche im christlichen Niemandsland, HerKor 5/01, 241–245;

Helmut Wiesmann, Eingeschränkte Religionsfreiheit. Zur Lage der Christen in der Türkei, HerKor 5/01, 254–259;

Martin Bräuer, Jubiläum der Armenisch-Apostolischen Kirche, MDKonfInst 2/01, 26–29;

Helmut Schwier, „Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa". Die Leuenberger Kirchengemeinschaft auf dem Weg zu ihrer 5. Vollversammlung, MDKonfInst 2/01, 30–34.

VI. Dokumentationen

Themenheft: Menschenwürde und biotechnischer Fortschritt im Horizont theologischer und sozialethischer Erwägungen. Mit Beiträgen von *Günter Altner, Klaus Dörner, Regine Kollek, Dietmar Mieth, Eva Pelkner, Dietmar von der Pfordten, Ina Praetorius und Ursel Theile, EvTheol,* 1/01, Sonderheft;

Themenheft: Health, Faith and Healing. Mit Beiträgen u. a. von *Christoffer H. Grundmann, E. Anthony Allen, Stuart C. Bate, John S. Pobee, Claudia Währisch-Oblau, Michael Bergunder, Karin Granberg-Michaelson.* IntRev of Mission 1/01.

Themenheft: Die Rückkehr des gerechten Krieges. Ist die humanitäre Intervention ein Mittel gegen den Völkermord oder eine sophistische Verschleierung der Gewalttätigkeit globaler Herrschaftssysteme? Mit Beiträgen u. a. von *Petrus Bsteh, Gerhard Beestermöller, Kenneth R. Himes, John Francis Burke, Lisa Sowle Cahill, Maria Pilar Aquino.* Concilium 2/01.

Kirchenamt der EKD (Hg.), Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst in unserem Land, epd-DOK 20/01;

„Church and Peace 1949–1999 – Fünfzig Jahre ökumenischer Dialog und friedenskirchliches Zeugnis", Christian Hohmann und Wilfried Warneck (Hg.). Das Buch gibt einen Überblick über die Geschichte des internationalen friedenskirchlichen Netzes.

Das Vaterunser. Im Anrufen Gottes geeint. Eine ökumenische Auslegung. Hg. v. Freundes-/Freundinnenkreis der Ökumenischen Centrale. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2001.

ÖKUMENISCHE WIRTSCHAFTSETHIK

Wolfram Stierle, Chancen einer ökumenischen Wirtschaftsethik. Kirche und Ökonomie vor den Herausforderungen der Globalisierung. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2001. 621 Seiten. Kt. DM 64,–.

Die wirtschaftsethischen Beiträge aus der ökumenischen Diskussion und insbesondere Stellungnahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Fragen der Wirtschaftsordnung und der Wirtschaftspolitik sind vor allem in Deutschland mehrheitlich mit kritischer Zurückhaltung aufgenommen worden. Dies gilt sowohl für den Kreis der wissenschaftlich arbeitenden Sozial- und Wirtschaftsethiker wie auch – und besonders – für die Ökonomen selbst, soweit sie sich überhaupt mit kirchlichen Stellungnahmen abgeben. Gemeinhin wird den Äußerungen aus dem ökumenischen Umfeld ihr rein appellativer Charakter und ihre an den Sachgesetzlichkeiten der Wirtschaft vorbeigehende Radikalität vorgeworfen. Ihnen wird im allgemeinen der ökonomische Sachverstand abgesprochen und eine Anlehnung an linke ideologische Konzepte und Vorurteile zur Last gelegt. Nur wenige Fachökonomen, wie der Bielefelder Siegfried Katterle, haben sich um eine differenziertere Analyse bemüht.

Daher muss eine Untersuchung Aufmerksamkeit erregen, die versucht, die ökumenische Diskussion zu Wirtschaftsfragen nachzuzeichnen auf dem Hintergrund der jeweils zeitgleichen ökonomischen Theoriediskussionen.

Die Untersuchung umfasst den Zeitraum von der ersten Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm 1925 bis zu einer ökumenischen Fachkonsultation in Zürich 1978. Ein Ausblick bis hin zu der vorläufig abschließenden Stellungnahme des Zentralausschusses über *Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft* von 1992 schließt die Untersuchung ab. In drei großen Hauptteilen wird der Entwicklungsgang nachgezeichnet. Die Titel der Kapitel stehen paradigmatisch für die sich in der entsprechenden Periode vollziehenden Veränderungen. In der Zeit von 1925 bis 1948 geht es um die Entwicklung „Vom pragmatischen Idealismus zur verantwortlichen Gesellschaft", womit die Periode von Stockholm über Oxford bis zur ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam gekennzeichnet ist. Der zweite Hauptteil mit dem Titel „Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtswelt" untersucht die Veränderungen im Zuge der aufkommenden entwicklungspolitischen Diskussion in der Zeit zwischen der Zweiten Vollversammlung in Evanston 1954 und der großen Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966. Der dritte Hauptteil schließlich geht der Entwicklung „Von der Krise der Entwicklungspolitik zur Kritik der Wirtschaftstheorie" nach anhand der Diskussion im Rahmen des Gemeinsamen Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) zwischen dem Ökumenischen Rat und der römisch-katholischen Kirche, in der neu gegründeten Kommission für den kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD) sowie den

Vollversammlungen von Uppsala 1968 und Nairobi 1975.

Was die Untersuchung interessant und geradezu spannend macht, ist die Fähigkeit des in der ökonomietheoretischen Diskussion bewanderten Verfassers nachzuweisen, dass die ökumenische Diskussion in all ihren Phasen von 1925 bis 1978 aufs Engste verschränkt war mit den jeweiligen Entwicklungen in der zeitgenössischen Wirtschaftstheorie. So kann er plausibel machen, dass die Ansätze der deutschen historischen Ökonomieforschung von Schmoller und anderen den unmittelbaren Hintergrund für die entsprechenden Äußerungen im Umfeld der Stockholmer Weltkirchenkonferenz gewesen sind. Ein besonderer Überraschungseffekt ist sein Nachweis, dass der oft positiv kommentierte Bericht der Oxforder Konferenz von 1937 zu Wirtschaftsfragen in wesentlichen Zügen verfasst worden ist von dem deutschen Ökonomen Adolph Lowe, der nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten aus Deutschland emigrieren musste. Er gehörte dem Kairos-Kreis religiöser Sozialisten um Paul Tillich an und hat viele Jahre vor John Maynard Keynes wichtige Elemente seiner Reformökonomie antizipiert. Er galt zu seiner Zeit als einer der führenden Theoretiker der deutschsprachigen Wirtschaftswissenschaft.

Vor allem im Umfeld der zentralen Periode von 1954 bis 1966 gelingt es dem Verfasser nachzuweisen, dass die ökumenische Diskussion unter Einschluss der kontroversen Debatten bei der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966 von international anerkannten und entwicklungspolitisch engagierten Ökonomen maßgeblich geprägt worden ist. Vor allem die Auseinandersetzungen zwischen dem niederländischen Entwicklungsökonomen Jan Tinbergen und dem indischen Wirtschaftswissenschaftler Samuel Parmar geben diesem Abschnitt ihr besonderes Gepräge.

Der dritte Hauptteil behandelt die Periode, in der die ökumenische Diskussion sich nach allgemeinem Urteil immer stärker radikalisiert und von wirtschaftlichem Sachverstand entfernt habe. Es gelingt dem Verfasser nachzuweisen, dass diese Radikalisierung ihrerseits Teil einer kritischen Auseinandersetzung innerhalb der Wirtschaftstheorie gewesen ist im Zuge der Hinwendung zu einer neu verstandenen „politischen Ökonomie". Die ökumenische Diskussion hat gerade in dieser Zeit Fragen und Einsichten formuliert, die spätere Entwicklungen in der Wirtschaftstheorie klarsichtig antizipiert haben. Für die Wechselwirkung zwischen einer theologischen Ethik und wirtschaftstheoretischer Reflexion ergeben sich daraus bedeutsame Einsichten. Dies gilt insbesondere für die Auseinandersetzung zwischen der neoklassischen Wirtschaftstheorie und dem neuen Institutionalismus.

Im Schlussteil fasst der Verfasser seine Ergebnisse folgendermaßen zusammen: „Die historische Durchsicht zum Thema ‚Ökumene und Ökonomie' ergibt ein Bild mit klaren Konturen. Entgegen einer verbreiteten Einschätzung, ökumenische Stellungnahmen zu Wirtschaftsfragen seien in der Regel appellativen Charakters, vielleicht gut gemeint, aber doch leider wenig sachdienlich, bleibt festzuhalten: so unterschiedlich die hier betrachteten Phasen der wirtschaftsethischen Meinungsbildung in der ökumenischen Bewegung gewesen sind, immer kam der Integra-

tion wirtschaftstheoretischer Überlegungen eine konstitutive Rolle zu. ... Die Problemorientierung des ökumenischen Sozialdenkens hat ihren wirtschaftsethischen Widerhall darin, dass gesellschaftliche Krisen mit ökonomischem Hintergrund ökumenischerseits auch als wirtschaftstheoretische Herausforderungen aufgegriffen worden sind." Da diese Diskussion bisher vor allem unter theologischen Sozialethikern kontrovers geführt worden ist, kommt dieser Untersuchung, die differenzierte wirtschaftstheoretische Einsichten und Sachargumente beibringen kann, große Bedeutung zu. Sie zeigt das bisher unterschätzte Potential der ökumenischen Diskussion zu Wirtschaftsfragen für die Weiterbildung einer menschengerechten Wirtschaftstheorie. Ein umfangreicher Anhangteil mit historischen und biographischen Übersichten, hilfreichen Registern und einem detaillierten Literaturverzeichnis erhöht den Wert der Arbeit.

Konrad Raiser

FRIEDEN

Wolfgang Lienemann, Frieden. Vom „gerechten" Krieg zum „gerechten" Frieden (Bensheimer Hefte 92: Ökumenische Studienhefte 10). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000. 231 Seiten. Kt. DM 26,80.

Auch wenn das Thema Frieden heute nicht mehr Anlass zu Massendemonstrationen gibt und durch andere Themen von den vorderen Plätzen öffentlicher Aufmerksamkeit verdrängt worden zu sein scheint, so bleibt es dennoch ein dringliches Thema der christlichen Ethik. Seit den Ereignissen in Bosnien und spätestens seit den Tagen des Kosovo-Krieges ist die Ratlosigkeit groß, wenn es um klare Antworten auf die Frage der ethischen Legitimität militärischer Gewaltanwendung geht. Das mag einer der Gründe dafür sein, dass die Veröffentlichungen in der ethischen Fachliteratur zu diesem Thema spärlich gesät sind. Umso wichtiger ist es, dass nun in der Reihe der Ökumenischen Studienhefte, die seit mehreren Jahren in jedem Teilband ein zentrales theologisches Thema aufgreift und im Horizont der ökumenischen Diskussion behandelt, der Band zum Thema Frieden vorliegt.

Der Berner Sozialethiker Wolfgang Lienemann wendet sich nach einer Klärung der philosophischen und theologischen Grundlagen sowie verschiedener historischer Friedensparadigmen den politischen Rahmenbedingungen kirchlicher Friedensethik nach dem Zweiten Weltkrieg und den unterschiedlichen Antworten der Kirchen auf diese politische Ausgangslage zu. Die Entwicklung der Lehre vom gerechten Krieg in der römisch-katholischen Friedensethik, etwa der amerikanischen Bischöfe, zu einem faktischen Atompazifismus wird hier ebenso deutlich wie die seit den Heidelberger Thesen von 1959 zunehmende und durch die Diskussionen um die „Nato-Nachrüstung" zu Beginn der achtziger Jahre verstärkte Infragestellung des Gleichgewichts der Abschreckung in den evangelischen Kirchen in Deutschland. Lienemann macht aber auch die schwierigen Bedingungen deutlich, unter denen die orthodoxen Kirchen, insbesondere in der früheren Sowjetunion, ihre Friedensethik zu entwickeln hatten und plädiert dagegen, ihre Position auf eine propagandistische Instrumentalisierung durch die Staatsführung zu reduzieren.

In dem dann folgenden Teil untersucht Lienemann, auch unter ausdrücklicher Berücksichtigung des konziliaren Prozesses und verschiedener zwischenkirchlicher Verständigungsprozesse, die Entwicklung der Friedensethik in der ökumenischen Bewegung. Es kann als Parteinahme in den gegenwärtigen Diskussionen um die Rolle des Ökumenischen Rates im Kalten Krieg verstanden werden, wenn Lienemann dabei die konstruktive Mittlerrolle zwischen den Fronten hervorhebt und feststellt, die ökumenische Bewegung habe sowohl politische Einseitigkeiten und Parteilichkeiten durchgängig vermieden als auch über moralische Appelle hinaus den harten Kern der tatsächlichen politischen Probleme analytisch freizulegen und den Streit darüber fair auszutragen versucht (156f).

Ein besonderer Akzent liegt bei Lienemanns Darstellung auf dem Zeugnis der historischen Friedenskirchen. Der Autor betont ausdrücklich, dass auch seine gelegentlich geübte Kritik an bestimmten damit verbundenen Einstellungen unter der Voraussetzung einer grundsätzlichen Zustimmung geschieht (202). Den Vertretern der Historischen Friedenskirchen – so Lienemann – geht es „nicht um die Wahrung der Reinheit der eigenen Gesinnung, sondern um die Bewährung ihres *Verantwortungspazifismus durch konkrete Versöhnungsarbeit* unter den besonderen Bedingungen ihrer jeweiligen Epoche" (131).

Wo die Anfragen an die Friedenskirchen liegen, wird deutlich, wenn Lienemann im letzten Teil in besonderer Weise auf die Herausforderungen heute eingeht, die sich aus den Veränderungen seit dem Ende des Ost-West-Konfliktes ergeben. Wie – so fragt er – „steht es mit dem Eintreten für die verletzten Rechte anderer im Gegenüber zu Personen und Institutionen, welche derartige Rechtsverletzungen ursächlich und vorsätzlich bewirken?" (202). Lienemanns Antwort, die für die gegenwärtigen Probleme der Friedensethik von höchster Relevanz sein dürfte, ist klar: nur die universale Geltung des Rechts und dessen institutionelle Sicherung kann das zwischenstaatliche Recht des Stärkeren nachhaltig überwinden. Lienemann plädiert deswegen für eine neue Art von „Weltinnenpolitik" auf der Basis eines wirksamen und völkerrechtlich klar definierten Gewaltmonopols der Vereinten Nationen.

Wer eine für die Gegenwart relevante, im Seitenumfang begrenzte, verständliche und dabei dennoch zuverlässig über das Wesentliche informierende Darstellung zur Friedensethik sucht, der wird in diesem wichtigen Buch nicht enttäuscht werden.

Heinrich Bedford-Strohm

AMTSVERSTÄNDNIS

Georg Kretschmar, Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes. Hg. von Dorothea Wendebourg. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999. 355 Seiten. Gb. DM 108,–.

Die zwölf Aufsätze dieses Bandes sind zwischen 1975 und 1995 teilweise an entlegenen Stellen publiziert worden und hier in der Reihenfolge ihres Erscheinens wiedergegeben. Nicht in jedem Fall entspringt solche Wiedervorlage einem echten Desiderat. Hier aber wäre deren Unterlassung nachgerade sträflich gewesen. Deshalb ist

Dorothea Wendebourg für die Initiative dazu und die getroffene Auswahl sehr zu danken. Allein die Fußnoten bieten einen wertvollen Forschungsüberblick zu den sechziger bis achtziger Jahren. In sie und die Aufsätze selbst ist eine frappante Fülle von Lesefrüchten und Detailbeobachtungen eingegangen, wie sie nur ein rundum beschlagener Autor verfügbar hat.

Die Aufsätze kreisen um zwei Zeiträume, die, so K., zur Entwicklung des kirchlichen Amtes, insbesondere des Bischofsamtes für alle Kirchen derart Entscheidendes beigetragen haben, dass sie um der Ökumene willen von allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu berücksichtigen sind. Das für die Dialoge der Kirchen ohne Drängen und Nötigung aufzuzeigen, betrachtet K. als seine ökumenische Mission, ja es stellt wohl das Vermächtnis eines Gelehrtenlebens dar, das nicht zufällig im selbstlosen bischöflichen Dienst der lutherischen Kirche in weiten Gebieten der ehemaligen Sowjetunion sein Ziel findet.

K. kämpft für eine von konfessionellen Vorurteilen befreite Würdigung der nachapostolischen Zeit; ökumenisch also um ein Bekenntnis zur *ecclesia catholica,* in dem sich orthodoxe, evangelische und (römisch-)katholische Gläubige wiederfinden können. In diesem Interesse erweist er das Entstehen stabilisierender kirchlicher Institutionen bis hin zum Bischofsamt als evangeliumsgemäße Konsequenz aus Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und widerlegt gleichzeitig bedachtsam eine Tendenz neuprotestantischer Kirchengeschichtsschreibung, die im Begriff „Frühkatholizismus" unter der Devise „Wehret den Anfängen!" eine Entwicklung als Irrweg anprangert, die zwar nicht heils-, aber geschichtlich notwendig war, wenn die paulinische Mission Bestand haben sollte. In diesem Zusammenhang sind besonders die Aufsätze „Die Ordination im frühen Christentum" (11–41), „Frühkatholizismus. Die Beurteilung theologischer Entwicklungen im späten Ersten und Zweiten Jahrhundert..." (42–57), „Anspruch auf Universalität in der Alten Kirche und Praxis ihrer Mission" (111–147) sowie „Die ‚Selbstdefinition' der Kirche im 2. Jahrhundert als Sammlung um das Apostolische Evangelium" (148–172) von bleibender Bedeutung. Der letztgenannte arbeitet im Begriff dieser „Sammlung" das für K. entscheidende Kriterium heraus, an dem sich für die christliche Gemeinschaft der Anspruch, Kirche zu sein, bis heute und in alle geschichtliche Zukunft hinein messen lassen muss.

Der andere Schwerpunkt liegt beim Verständnis des kirchlichen Amtes in der lutherischen Reformation. Im Vergleich mit der altkirchlichen Entwicklung werden die von Wittenberg ausgehenden Reformen, wesentlich auch anhand der Liturgien, genauestens auf ihre geistliche Fundierung befragt und wird so der Boden bereitet für ein sinnvolles Gespräch über das Bischofsamt mit allen Kirchen, die den Weg zum weltweiten Jurisdiktionsprimat des römischen Pontifex nicht mitgehen können und wollen. Erkenntnisleitend dafür ist Ks. These, dass Luthers „Weg zum Reformator gar nicht zu verstehen [ist], wenn man nicht einbezieht, wie sehr er der patristischen Aufbruchsbewegung zugehört, die damals, am Anfang des 16. Jahrhunderts, der Kirche ihrer Zeit immer neu den Spiegel der Alten Kirche vorhielt" (253f). Von daher ergibt sich für K. die wurzelhafte

Nähe eines lutherisch verstandenen Bischofsamtes zu dem der Orthodoxie. Diese Nähe ist, wie der Aufsatz „Seit wann gehört das Bischofsamt zu den Kontroversthemen zwischen Orthodoxie und Protestantismus?“ (221–233) zeigt, zwar beiderseits durch Überfremdungen lange Zeit in den Hintergrund getreten, wartet aber nach ihrer Neuentdeckung darauf, im Dialog beider Kirchenfamilien neu belebt zu werden.

Kein Wunder, dass zwei der Aufsätze im Arnoldshainer Dialog der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche verankert sind: „Das Bischofsamt als geistlicher Dienst in der Kirche anhand der altkirchlichen und reformatorischen Weihegebete“ (234–276) und „Das Priestertum der Getauften und des Amtsträgers im Neuen Testament und in der Alten Kirche“ (277–299). Von ihnen mündet der erstgenannte in „Rückfragen und Schlussfolgerungen“ aus, die wir wohl als Vermächtnis seiner Forschungen an seine geliebte lutherische Kirche anzusehen haben. Denselben Charakter als Anfrage „Muss es beiderseits bei diesem Nein bleiben?“ hat auch die Schlussfrage des ganzen Bandes, ob nicht, wie es der ursprüngliche Entwurf für das gescheiterte Regensburger Religionsgespräch von 1541 wollte, neben der (notwendigen) Heilsvermittlung durch Verkündigung und Sakrament nicht heilsnotwendige, aber unverzichtbare geschichtliche Erfahrungen der Kirche für eine *„tertia nota ecclesiae“* sprechen: eine ökumenisch weiterentwickelte „Apostolische Sukzession“, wie sie „im Umkreis der Reformation wiederentdeckt“ wurde (300–344, speziell 343f).

Welche Herausforderung, welche bedeutsame Gabe, die der Autor der schon bestehenden, nicht erst herzustellenden *einen* christlichen Kirche übergibt.

Hans Vorster

WELTRELIGIONEN

Valeria Heuberger (Hg.), Der Islam in Europa. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1999. 132 Seiten. Kt. DM 49,–.

Die Präsenz des Islam in Europa erfährt gegenwärtig von sehr verschiedenen Kreisen aus gesteigerte Aufmerksamkeit. Die Autorinnen und Autoren des vorliegenden Bandes kommen nicht nur aus dem Bereich von Wissenschaft und Forschung, sondern auch aus dem Journalismus, dem diplomatischen Dienst, der Wirtschaft oder dem Erziehungswesen. Zusammengeführt wurden sie durch eine Tagung, die im April 1997 am Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Institut stattfand und deren Beiträge hier in der hauseigenen Publikationsreihe des Instituts vorgelegt werden. Mit dieser Verortung steht von Seiten der Veranstalter bzw. der Herausgeberin die Beschäftigung mit dem Islam stark unter dem Eindruck des Kriegs in Bosnien-Herzegowina, es ist aber auch stärker als sonst üblich bewusst, wie sehr der Islam seit Jahrhunderten zum kulturellen Erbe Europas gehört.

Die Zusammenstellung der Vorträge lässt eine klare Zweigliederung erkennen: am Anfang stehen vier Beiträge, die sich unter verschiedenen systematischen Gesichtspunkten mit islamischem Leben befassen, mehr oder weniger stark auf Europa konzentriert. Martin Forstner (9–37) diskutiert das islamische Verständnis der Menschenrechte in seinen Auswirkungen auf die

europäischen Muslime. Dabei werden verschiedene Ansätze eines islamischen Menschenrechtsverständnisses erfreulich differenziert vorgestellt; die Anwendung auf Europa lässt die Unterscheidungen jedoch zusehends verschwimmen und gelangt daher zu einer teilweise holzschnittartigen Charakterisierung der Situation. Zum politischen Islam findet sich ein kurzer journalistischer Beitrag von Victor Kocher (39–43) ohne erkennbaren Europabezug. Richard Potz (45–54) beschäftigt sich mit drei Konzepten für den Status von Minderheiten in europäischen Staaten und ordnet sie drei verschiedenen religionsrechtlichen Systemen zu: die Assimilation der strikten Trennung von Staat und Religion (Frankreich), die segmentäre Einfügung im Sinne eines Kommunitarismus in einem staatskirchlichen System (England) und die Integration des Systems der hereinnehmenden Neutralität, wie es z. B. in Deutschland besteht. Manfred Pittioni (55–64) bietet einen Überblick über die Handelsbeziehungen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen der Islamischen Welt und Europa von den Anfängen des Islam bis zur Gegenwart.

Der etwas umfangreichere zweite Teil besteht aus regionalen Studien zum Islam in der ehemaligen Sowjetunion (Heidemaria Gürer, 65–92), auf Zypern (Hansjörg Brey, 93–100), im Mittelmeerraum (Arnold Hottinger, 101–103), auf dem Balkan (Valeria Heuberger, 105–116), in Deutschland (Faruk Sen, 117–124) und schließlich – dem Ort der Tagung entsprechend – in den Klassenzimmern von Wien (Werner Mayer, 125–130). Diese Beiträge folgen unterschiedlichen Fragestellungen und Methoden, so dass sie sich nicht ohne weiteres zu einem organischen Gesamtbild des Islam in den verschiedenen Regionen Europas zusammenfügen lassen. Gürer, Brey und Heuberger bieten vor allem geschichtliche Hintergründe zu aktuellen Konflikten, Gürer dazu noch einen umfangreichen Anhang mit Bevölkerungsstatistiken und Kartenmaterial. Sen konzentriert sich auf Organisationsstrukturen und rechtliche Probleme, Hottinger skizziert in erster Linie Migrantengruppen muslimischer Religionszugehörigkeit, während Mayer bei pädagogischen Fragen ansetzt.

So ist der Tagungsband sicher keine abgerundete und umfassende Darstellung des Themas „Islam in Europa", aber als ein Mosaik vielfältiger Stimmen und Perspektiven hat er durchaus seinen Wert und erinnert daran, dass die Wirklichkeit des Islam in Europa mindestens ebenso vielschichtig ist.

Andreas Feldtkeller

Jonathan Magonet, Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000. 143 Seiten. Kt. DM 19,80.

Ein erfrischender Beitrag zum jüdisch-christlich-muslimischen Dialog! Der Direktor des Leo Baeck Colleges für Jüdische Studien in London legt hiermit eine Sammlung von Vorträgen vor, die er als Rabbiner in den verschiedensten interreligiösen Zusammenhängen gehalten hat. Gerade die Zurückhaltung gegenüber einem allzu systematisierenden redaktionellen Ausgleich zwischen den Einzelbeiträgen sowie die Wiedererkennbarkeit des gesprochenen Wortes in den Texten – bis hin zu einem ausgesprochen angelsächsischen *understatement* in den Formulierungen – machen die Lektüre so reizvoll.

Nach einer Entfaltung möglicher „jüdische(r) Beiträge zum Dialog" wendet sich Magonet zunächst „an die Adresse der Christen", sodann „an die Adresse der Muslime", um schließlich das Wort „an die Adresse der Juden" zu richten. Damit zeichnet er bereits im Aufbau des Buches den Weg nach, den jeder Dialogiker zu gehen hat: den Weg hinaus in die Fremde und schließlich zurück in die eigene spirituelle Heimat. Dabei wird aber auch deutlich, dass das Hinausgehen manches Mal leichter fällt als das Zurückkehren: findet doch da „draußen" die Begegnung mit den dialogbereiten Personen aus den jeweils zwei anderen „Abrahamsreligionen" statt, während im Kreise der „Eigenen" – seien sie nun jüdisch, christlich oder muslimisch – die Notwendigkeit des Dialoges nicht unbedingt immer selbstevident ist.

Im letzten Kapitel schließlich veröffentlicht Magonet zwei seiner „Predigten im interreligiösen Kontext", um mit einem „Gebet bei interreligiösen Begegnungen" (aus dem Gebetbuch der britischen Reformsynagogen) zu enden. Ein derartiger Abschluss trägt einer tiefen – wenn auch von Magonet so explizit nicht ausgesprochenen – Einsicht aus so mancher Begegnung mit Menschen anderen Glaubens Rechnung: Von Gott lässt sich in angemessener Weise letztlich nur doxologisch sprechen. Fast ganz zum Schluss ist hier – in einer Auslegung von Lev 1,1 (*„vajiqra"*) – nun auch von „Offenbarung" die Rede: Ob ein *„miqreh"*, eine zufällige Begegnung, zum Anlass des Wiedererkennens von Worten der *„miqra"*, der Schrift, wird; ob in diesem Anlass schließlich das Wort Gottes selbst vernehmbar wird – das ist nicht definitorisch fixierbar. Es ist jedoch erfahrbar, gerade auch in der interreligiösen Begegnung: „Wir allein können... dem, was wir hören, Sinn geben, und wir allein können Gott entdecken in jenen zufälligen Begegnungen mit anderen, die wir auf dem Wege treffen" (141).

Bis dahin gilt es vor allem, die vielen Sackgassen und Fallen zu umschiffen, die sich auf dem Weg des Dialoges finden – oder doch zumindest um die Existenz solcher Hindernisse zu wissen. So insistiert Magonet in den verschiedenen hier gesammelten Veröffentlichungen immer wieder auf den sozialen und menschlichen Faktoren, die ein Dialogverhältnis erst konstituieren: Das Verhältnis von Mehrheit und Minderheit im Dialog, von Macht und Ohnmacht, von expliziter und impliziter Tagesordnung – das alles ist zwischen Juden, Christen und Muslimen möglicherweise entscheidender für den Ausgang eines Dialoges als die adäquate Auswahl und Behandlung seiner möglichen Inhalte und Themen. Gerade das Misslingen von Begegnungen liegt nicht selten in solchen scheinbar „äußeren" Faktoren begründet. Wer sich bereits intensiver auf die eine oder andere der möglichen Dialogschienen zwischen Juden, Christen und Muslimen eingelassen hat, dem mag zuweilen der Stoßseufzer entfahren: „So habe ich das auch erlebt!" Und wer den Schritt in das Wagnis einer „abrahamischen Begegnung" erst noch vor sich hat, dem sei die Lektüre dieses Büchleins als Propädeutikum des Dialoges nachdrücklich ans Herz gelegt.

Uwe Graebe

Udo Tworuschka, Lexikon. Die Religionen der Welt. Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999. 352 Seiten. Gb. DM 39,95.

Das Lexikon wendet sich an eine Leserschaft ohne besondere religions-

wissenschaftliche Kenntnisse. Als Nachschlagewerk informiert es mit meistens sehr knappen, teilweise durch Illustrationen ergänzten Artikeln über Religionen, religiöse Strömungen und Organisationen, Religionsstifter sowie religiöse Denkerinnen und Denker, über religiöses Brauchtum, theologische Konzepte und Begriffe. Es kommen hauptsächlich Religionen, die für die heutige Welt bestimmend sind, zum Zug: Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus. Weiteren Religionen (z. B. Konfuzianismus, Jainismus, Sikhismus, Shintoismus, Mischreligionen der karibischen und lateinamerikanischen Welt, „afrikanische" Religionen) sind eigene Artikel gewidmet. Recht ausführlich wird über christliche „Freikirchen" und über kleinere Gemeinschaften aus anderen Religionen informiert, sofern sie in Mitteleuropa und besonders in Deutschland verbreitet sind: etwa die (türkischen) Alewiten und die (kurdischen) Yezidi.

Unter den vielen existierenden Religions-Lexika zeichnet sich das vorliegende Lexikon durch fünf Kriterien aus, die für die Auswahl der Begriffe und inhaltlichen Akzente bestimmend sind: Gegenwartsbezug, religiöse Praxis, Personen, interreligiöser Dialog und didaktische Vermittlung. Besonderes Gewicht legt der Autor auf die beiden letztgenannten Kriterien, die er überdies miteinander verbindet. Sein Ziel ist es, den Dialog der Religionen zu fördern und dabei den Kommunikationsprozess didaktisch zu unterstützen. „Die Religionen sind mobil geworden. Sie begegnen, durchdringen, bekämpfen einander auf vielfältige Weise" (Vorwort, 6). Angesichts der Mobilität der Religionen, der eine zunehmende „religiöse Analphabetisierung" in Teilen der europäischen Bevölkerung gegenübersteht, will das Lexikon die religiöse Kompetenz auf breiter Ebene stärken. Udo Tworuschka hat dabei drei Zielgruppen im Blick: zum einen religiös Interessierte, die für den Dialog mit Andersgläubigen das religionskundliche Wissen erweitern wollen; zum anderen Menschen, die, von ihrer Religion entfremdet, mit ihren eigenen religiösen Wurzeln wieder vertraut werden möchten. Nicht zuletzt stehen aber dem in Jena lehrenden Religionswissenschaftler auch Menschen mit einer DDR-Sozialisation vor Augen, die niemals Kontakt mit dem Christentum oder anderen Religion(en) gehabt haben.

Der knappe Umfang des Lexikons, seine Beschränkung auf Basisinformationen, seine elementarisierende Darstellung theologischer Grundfragen sind nach Tworuschka didaktisch notwendig, um eine allgemeine Leserschaft erreichen zu können. Auf einführende und weiterführende (deutschsprachige) Literatur über die Religionen wird an vielen Stellen hingewiesen. Das Nachschlagewerk empfiehlt sich als zuverlässige, knappe Information über Stichworte aus der Welt der Religionen.

Christine Lienemann-Perrin

EVANGELISCHER GLAUBE

Thomas Reinhuber, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von *De servo arbitrio.* Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 2000. 265 Seiten. Gb. DM 148,–.

Luthers große Streitschrift gegen Erasmus von Rotterdam vom Dezem-

ber 1525 ist in mehrfacher Hinsicht ein Klassiker, ist sie doch eines der bedeutendsten kontroverstheologischen Dokumente überhaupt und zudem in ihrer Stellung auch innerhalb des Luthertums höchst umstritten. Manche Lutherforscher haben sie als verstiegen und fragwürdig eingestuft, andere wiederum sind der Ansicht, dass sie Luthers größtes und bleibendes Wort zur Rechtfertigung und zur Gotteslehre (Stichwort: *deus revelatus – absconditus*) darstellt. Vf. zählt zur letzteren Gruppe und entwickelt ein Verständnis dieser Schrift, indem er sie von seiner Schlusspassage her als Bekenntnis Luthers in Grundfragen der Gotteslehre und der Existenz des Glaubens liest.

Der gesamte Band legt sukzessive die etwa vierseitige Schlusspassage von *De servo arbitrio* aus. Dies geschieht durch erläuternde Paraphrasen, theologiegeschichtliche Exkurse, Positionsbestimmungen innerhalb der Lutherforschung und vereinzelt durch Hinweise auf gegenwärtige Theorieentwicklungen in der systematischen Theologie. Gelegentlich kommen auch literarische Texte zu Wort, wenngleich nur in illustrierender Funktion. Die „Wolke der Zeugen", die Vf. hier zu Wort kommen lässt, ist staunenswert groß, seine Kenntnis der verschiedensten Zusammenhänge – von der griechischen Philosophie über Thomas von Aquin und Schelling bis zu Rahner und Pannenberg – beachtlich. Das Zusammentragen dieser Gelehrsamkeit dient einem Zweck, nämlich der Klärung und Stützung von Luthers Bekenntnis. Es ist, so der Vf., richtig und beförderlich, die Möglichkeit des freien Willens zu verneinen, sich auf das schwierige und unauflösbare Doppelspiel vom nahen und vom verborgenen Gott einzulassen, und es ist ferner richtig, die Frage nach Gottes Gerechtigkeit offen zu halten und sie nicht – und sei es mit einem noch so subtilen Spiel von gestuften Erkenntnisweisen – abschließen zu wollen.

Die Position des Vf. ist dabei durchgängig von einer Intention bestimmt, die bereits im Titel anklingt: Der Glaube, der in Luther zum Ausdruck kommt, ist kämpfender Glaube. Er weiß sich in immer wiederkehrenden Phasen der Anfechtung, er weiß sich oszillierend zwischen verschiedenen Perspektiven – für die die vielbeachtete Lehre Luthers von den verschiedenen Lichtern steht –, er weiß sich letztlich zwischen dem nahen Gott des Evangeliums und dem verborgenen, der alles wirkt. Aus diesem Geflecht, aus dieser Grundhaltung von Kampf und Angefochtensein ist, so Luther in der Lesart des Vf., kein Entkommen. Er wehrt sich deshalb nicht nur gegen Theologien, die eindeutige Referenzrahmen bereitstellen (so Thomas von Aquin 187–199, 216 u. ö. oder Ph. Melanchthon 223f). Seine Kritik gilt auch Lutherdeutungen, die diese Uneindeutigkeiten und Brüche auf ein dahinterliegendes System rückführen und in seinem Sinne erklären wollen, vgl. die Kritik an der klassischen Monographie zu *De servo arbitrio* von H. Bandt (103ff), ferner an den Deutungen von E. Jüngel (107ff) und E. Herms (199). Luthers Theologie ist in den Augen des Vf. demgegenüber durch zwei Merkmale geprägt: Zum einen ist Luther Exeget und hat bewusst kein System geschrieben, zum anderen hat er ein waches Bewusstsein dafür, dass Glauben in der Zeit ist, dem Wandel unterworfen und deswegen nicht zu einem eindeutigen System Zuflucht nehmen kann: „Von Luther her muss

die Rede vom Glauben, von seinem Erkennen, Wissen oder Durchschauen und entsprechend auch die Theologie dieses Glaubens auf bestimmte Zeiten und Orte bezogen werden" (110). Der Glaube steht vor der „bleibenden Unbegreiflichkeit" (230). „Luthers Theologie ist Erfahrungstheologie" (152). Er ist, so gesehen, der beredste und performativ konsequenteste Vertreter einer *theologia viatorum.*

Vf. legt eine Luther-Deutung auf hohem Niveau vor, die überdies durch ihre präzise Sprache den Umfang in lesefreundlichen Grenzen hält. In der speziellen Lutherforschung ist damit eine neue Runde der Frage eingeläutet, ob der spätere Luther seinen Prädestinationsgedanken eindeutiger an den offenbaren Gott knüpft, als es in dieser Schrift geschah (217ff). Systematisch-theologisch ist zu erwägen, ob das Doppelspiel vom verborgenen und offenbaren Gott eine eschatologische Unruhe im Sinne des Evangeliums auslöst (vgl. 225) oder ob sie nicht – *contra intentionem* – geeignet ist, den Gewissheitscharakter des Glaubens in einen andauernden Wandel auseinanderzulegen: Vf. führt das bleibende Recht einer Erfahrungstheologie vor und stellt damit zugleich die Frage nach ihren vom Evangelium her möglicherweise gebotenen Grenzen.

Martin Hailer

Hermann Blendinger, Aufbruch der Kirche in die Moderne. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945-1990. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2000. 327 Seiten. Kt. DM 54,95.

Zeitgeschichtsschreibung ist eine anspruchsvolle Angelegenheit. Informiert jemand über erst kürzlich zurückliegende Ereignisse, so fehlt ihm notwendig der Abstand des klassischen Historikers. Er befindet sich noch mitten im Prozess des Darstellens und Wertens, er hat es – methodisch gesprochen – mit Mischformen aus personalisiertem und kodifiziertem kulturellen Gedächtnis zu tun. Vf. wählt den Zugang des gut informierten, gleichwohl involvierten Beobachters: tages- und kirchenpolitische Quellen kommen genauso zur Sprache wie Abwägungen zur neueren Theologiegeschichte und – immer wieder – eigene Erinnerungen und Wertungen des Vf. (112 u. ö.). Das Buch ist, wie der Klappentext andeutet, in der Tat eine engagiert geschriebene Bestandsaufnahme. Durch die damit einhergehende Subjektivität ist es verletzlich, worüber sich Vf. auch im Klaren ist (12). Er ist kein Fachgelehrter: Der bayerische Pfarrer i. R. war zuletzt Direktor des Evangelischen Bildungszentrums in Würzburg. In langen Jahren und im Gespräch mit Fachleuten wie Weggenossen entstand dieser Band als Kaleidoskop kirchlichen Lebens in der Nachkriegszeit.

Vf. beschreibt die jüngere Geschichte der Evang.-Luth. Kirche in Bayern als Öffnungsprozess: Er konstatiert, dass sie sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts konsequent von der Aufklärung abgekoppelt habe und im Berichtszeitraum dies in einem Prozess des *aggiornamento* nachzuholen hatte (10, 276f). Breiten Raum nimmt deshalb zunächst die Schilderung der Zeit nach Kriegsende ein (24–118). Hier stört manche Ungleichbehandlung von Quellen und manches Pauschalurteil (z. B. 108) – dennoch verschafft Vf.

einen guten Überblick und setzt interessante theologische Akzente: so entlarvt er treffend die Berufung auf das „Dämonische" der NS-Herrschaft als Selbstentschuldigungsstrategie (59f). Die Ära des Landesbischofs Meiser ist im Blick des Vf. v.a. durch beharrende Kräfte und eine weitgehende Unfähigkeit zum *aggiornamento* geprägt.

Dieses Bild ändert sich im Fortgang der Darstellung: Deren große Themen sind u. a. die innerkirchlichen Debatten über Wiederbewaffnung, Atomrüstung und Kriegsdienstverweigerung in den fünziger und sechziger Jahren, der komplizierte Dialogprozess mit den Umbrüchen moderner Theologie – theologisch treffsicher z. B. der Streit um Rudolf Bultmann (188–205) – und der Prozess, der den bayerischen Konfessionalismus zugunsten des Beitritts zur Leuenberger Konkordie zurückdrängte. In diesen Kapiteln operiert Vf. häufig mit einem Zweierschema aus beharrenden und konstruktiven Kräften, die sog. „Träger des Aufbruchs" werden am Ende des Bandes auch gesondert gewürdigt (277–280). Die Abschnitte, in denen das Wirken des „Arbeitskreises Evangelische Erneuerung", dem Vf. selber nahesteht, gewürdigt werden, zeichnen sich durch besondere Lebendigkeit und Lesefreundlichkeit aus (233–254). Die Debatte innerhalb der bayerischen Landeskirche könnte sich an Passagen wie diesen entzünden, liefern sie doch engagierte Zeitgeschichtsschreibung, die ohne Besserwisserei und Häme auskommt, aber doch engagiert ihren Standpunkt vertritt, gleichsam *sine ira* aber sehr wohl *cum studio*. Sein Konzept erliegt dabei nicht einem Modernismus, als sei automatisch gut, was sich als progressiv etikettieren lässt. Leider wird die Kriterienfrage nur angerissen (277), was durchaus als Mangel zu werten ist. Der Schlusssatz fasst die Intention des Vf. zusammen: „Die glaubwürdige Kirche, die dem Evangelium entsprechende Kirche steht vor uns, nach ihr strecken wir uns aus" (280).

Bemerkenswert ist die Rolle, die Vf. theologischen Erwägungen zukommen lässt: Sie dienen als historische Explikation genauso wie als Instrument zur Einordnung und Bewertung von Ereignissen, Haltungen und Strömungen. Das lädt ein – muss einladen – zum kritischen Gespräch, ist aber in der Selbstreflexion der Kirche schlechterdings unvermeidbar: Ist Kirchengeschichte denn irgend „Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift", so muss sie in deren Matrix verstanden und bearbeitet werden. Bei allem, was nachzufragen und zu kritisieren ist: Vf. tut also in pointierter Weise, was das Amt eines Kirchenhistorikers ist.

Martin Hailer

Evangelisches Tagzeitenbuch. Hg. von der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Vier-Türme-Verlag / Vandenhoeck & Ruprecht, Münsterschwarzach und Göttingen [4]1998. 960 Seiten mit Noten, 1 Beilage. Gb. DM 78,00.

Seit einiger Zeit ist die Tendenz zu erkennen, dass sich das Stundengebet, die ökumenischste aller Gottesdienstformen, aus dem Bereich der Klöster, Communitäten, Schwestern- und Bruderschaften herausbewegt und immer mehr in Gemeinden, kirchlichen Gruppen und im Gebet von Einzelnen Fuß fasst. Dem trägt nicht nur das EG in seinen „Gottesdiensten zu den Tageszei-

ten" Rechnung, vielmehr steht jetzt mit dem *Evangelischen Tagzeitenbuch* (EvTZB), das von der Ev. Michaelsbruderschaft in vierter, völlig neu bearbeiteter Auflage herausgegeben wurde, ein Enchiridion zur Verfügung, welches einem weiten Kreis diese alte monastische Tradition eröffnet.

Wenngleich dieses neue TZB das Attribut „evangelisch" trägt, so ist es doch ein durch und durch ökumenisches Werk: Von einem evangelischen Redaktionskreis (Reinhard Brandhorst, Günther Hinz, Hans Mayr, Johann Friedrich Moes, Herbert Naglatzki, Alexander Völker) erarbeitet, lag die musikalische Bearbeitung in den Händen des renommierten katholischen Gregorianikers Godehard Joppich, der u. a. einen großen Teil der Antiphonen beisteuerte. Zeitgleich mit der Ev. Michaelsbruderschaft erarbeiteten die Benediktiner von Münsterschwarzach ihr dreibändiges *Benediktinisches Antiphonale* (1996–1997), welches ebenfalls in ökumenischem Geist entstand. Durch die Mitarbeit G. Joppichs an beiden Büchern verfügen nun die Ev. Michaelsbruderschaft und die deutschsprachigen Benediktiner in weiten Teilen über ein gemeinsames Stundengebetsformular.

Das EvTZB gliedert sich in drei Hauptteile: Der erste (Nr. 1–199) ist das Rollenbuch für die Liturgin/den Liturgen, der zweite (Nr. 200–299) enthält die Ordnungen für die einzelnen Stunden und der letzte, umfangreichste Teil (Nr. 300–854) ist das Rollenbuch für Kantor/in und Gemeinde. In ihnen sind alle Stücke mit Nummern versehen, so dass sie sich an den gewohnten Nummerntafeln anzeigen lassen, was störende technische Ansagen während des gemeinsamen Gebetes überflüssig macht.

Der erste Teil enthält zunächst eine Leseordung mit Bibelstellenangaben für alle Tagzeiten im Verlaufe des Kirchenjahres (Nr. 1–90), mit einem biblischen Leitspruch zum Sonntag und dazu passendem Kollektengebet. Es folgen die Angaben für besondere Feste und Gedenktage (Nr. 100–128) sowie die Auferstehungsevangelien am Sonntagmorgen (Nr. 130). Die Lesungen zum Mittagsgebet (Nr. 131–132) sind weitgehend im Wortlaut abgedruckt. Abschließend folgen noch Hinweise zu einzelnen Sonderfeiern (Nr. 133–140). Es schließt sich nun der Abschnitt mit den Gebeten (Nr. 150–189, geordnet nach Stunde, Tag, Woche und Kirchenjahreszeit) und den Liturgien (Nr. 190–199, u. a. Reisesegen, Abendmahl im Chorgebet, Vigil) an.

Im zweiten Teil findet sich das Ordinarium, d. h. die feststehenden, stets wiederkehrenden Texte der sieben Tagzeitengebete (Nr. 200–299), beginnend mit der Matutin zum Anbruch des Tages und endend mit der Komplet, die das ganze tägliche Offizium abschließt. Jedem Abschnitt geht eine ausführliche Einleitung voraus, die der/dem liturgisch Unerfahrenen erlaubt, sich in den einzelnen Feiern zurechtzufinden.

Der weitaus umfangreichste dritte Teil ist mit „Kirchenjahr" überschrieben. Hier finden sich die wechselnden Psalmen, Cantica und Hymnen samt Antiphonen. Er beginnt mit dem Hymnus zum Luzernar (Nr. 300) und den 21 Stundenhymnen für Morgen-, Mittags- und Abendgebet (Nr. 301–322). Es folgen die 21 Stundenpsalmen (Nr. 325–346) und die sieben Tagespsalmen (Nr. 350–356). Diesen kommt beim regelmäßigen Vollzug das Moment der Sicherheit zu, da sie schnell vertraut erscheinen. Die nun

folgenden Wochenpsalmen – ergänzt durch alternative Eigentexte am Ende jedes Kirchenjahrabschnittes – (Nr. 357–797) wechseln dagegen häufiger und wiederholen sich nur im Verlauf längerer Zeitabschnitte. Ihnen kommt ein Moment des Veränderlichen zu, welches den Charakter der jeweiligen Kirchenjahreszeit ausdrückt.

Den Abschluss des dritten Teils bilden Eigentexte für besondere Feste und Gedenktage (Nr. 800–854), die zum einen eine ökumenische Brücke schlagen (wie z. B. Peter und Paul [29. Juni] oder Allerheiligen [1. November]), zum anderen aber die eigene reformatorische Tradition pflegen (z. B. Gedenktag der Augsburger Konfession [25. Juni] oder das Reformationsfest [31. Oktober]).

Am Schluss findet sich ein reichhaltiger Anhang mit ergänzenden Texten, wie z. B. Oster- und Pfingstsequenz, Schöpfungshymnen etc. Insgesamt neun Verzeichnisse erleichtern den Umgang mit dem EvTZB ebenso wie auch die sieben Lesebändchen.

Noch ein Wort zur Übersetzung der Psalmen: Ebenso wie die Benediktiner haben sich auch die Michaelsbrüder für eine eigene, gut singbare Übersetzung der Psalmen entschieden. Dies war keine schlechte Entscheidung, denn bei mehreren Gelegenheiten, bei welchen ich das EvTZB einsetzte, war ich überrascht, dass selbst völlig ungeübte Gruppen nach einer kurzen Einführung in der Lage sind zu psalmodieren. So ist das EvTZB nicht nur eine vollständige Anleitung zum Tagzeitengebet in Gruppen oder für Einzelne, sondern bewährt sich auch als ein Fundus liturgischer Texte und Formulare für den Gemeindegottesdienst.

Christof Nikolaus Schröder

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Johannes Hoff, Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1999. 344 Seiten. Kt. DM 88,–.

Die französischen Philosophen Michel Foucault und Jacques Derrida haben im deutschen Sprachraum eine verspätete und teilweise irritierte Rezeption erfahren: Sie wurden als unverständlich oder irrationalistisch kritisiert und unter dem Etikett „Postmoderne" öfters eher abgeschoben als ernst genommen. Auch in der Theologie setzte die Rezeption nur zögernd ein. Die vorliegende Arbeit geht hier einen energischen Schritt vorwärts, indem sie sich ein doppeltes Ziel setzt: Zum einen soll das argumentative Potential der Arbeiten von Foucault, Derrida und anderer ihnen nahestehender Denker erschlossen und die Theologie vor ihnen verantwortet werden, zum anderen unternimmt Vf. in seinem Buch – einer katholisch-theologischen Dissertation von 1999 – nichts weniger als den Versuch, die katholische Fundamentaltheologie auf neue philosophische Füße zu stellen.

Zunächst (31–82) zeichnet Vf. die Argumentationslinien und -brüche in den Debatten zwischen Foucault und Derrida auf der einen und den klassisch-modernen deutschsprachigen Positionen (Habermas, Apel, Frank) auf der anderen Seite, um zu zeigen, dass Dekonstruktion (Derrida) und Genealogie (Foucault) die Aporien der klassischen Positionen konstruktiv überwinden. Hilfreich ist dabei, dass Vf. die erstaunlichen Nähen der beiden Strömungen immer wieder vor Augen führt (37 u. ö.) und so einem schlichten Kritikmuster entkommt.

Dieser rein philosophische Abschnitt dient jedoch lediglich der Vorbereitung eines fundamentaltheologischen Traktats, das sich am klassisch-katholischen Aufbau orientiert, also den Dreischritt von der *demonstratio religiosa* über die *demonstratio christiana* zur *demonstratio catholica* vollzieht.

Vf. diskutiert zunächst einen Religionsbegriff, der sich vom Modell einer Bewusstseinshaltung löst und Religion als Ensemble von Sprach- und Zeichenhandlungen begreift (118 u. ö.). In diesem Kontext greift er den „Ökumenismus" (121) scharf an, vollzieht dabei aber de facto eine Totalkritik der pluralistischen Religionstheologie, über die im Einzelnen zu debattieren wäre.

Seine Grundlegung des zweiten Schritts, also der *demonstratio christiana*, setzt sich wiederum von einer Interpretation des Christentums als einer Bewusstseinstatsache ab. Genau um den Aufweis der Grenzen des Diskursivierbaren und um den Hinweis auf ein Jenseits davon geht es ja den Philosophen, mit denen sich Vf. im ständigen Dialog befindet. Die Kritik an einer theologischen Grundhaltung, die auf die vollständige Logizität ihrer Inhalte bedacht ist, ist erhellend. Im Gegensatz dazu findet Vf. die Grundfigur des Christentums im Opfer und damit in dessen Wiederholung in der Eucharistie (168f).

Die *demonstratio catholica* als letzter Schritt der Untersuchung versteht sich als eine Grundlegung der Theologie des apostolischen Amtes (279ff). Das Amt kommt nach Ansicht des Vf.s in Parallele zu der Funktion eines Psychoanalytikers zu stehen: So wie dieser Lehrmeister und Mystagoge in Bezug auf das Unterbewusste des Patienten ist, ist der Bischof Therapeut seiner Schutzbefohlenen. Er gebietet nicht privileghaft über den Glauben, wohl aber können die Gläubigen nicht ohne die durch ihn statthabende Stellvertretung Christi sein. Ohne das Prinzip der apostolischen Sukzession, meint Vf., wäre das Christentum im Nebel doketischer Bedeutungssuche verschwunden (309–312).

Weil, so die Grundintention, das Wesen des Christentums nicht als Bedeutung aussagbar ist, sondern als Vollzug gelebt werden muss, liegt die höchste Autorität nicht in einem diskursiven Bedeutungsträger beschlossen, sondern bei denen, die die Vollzüge gültig tradieren, auch wenn sie sie selbst nie besitzen. In drei Worten: Amt vor Schrift. Zu fragen ist, ob Vf. seine sehr steilen Positionen in der Eucharistie- und Ämterlehre nicht gegen den dritten Artikel des Credo ausgespielt hat: Der Bischof als „Berührungsreliquie" (311) enträt tendenziell der Idee einer freien Präsenz Gottes im Geist. Genauso ist es problematisch, dem Messopfer in bestimmter Hinsicht den sachlichen Primat gegenüber der Tat Christi zu geben, weil letztere nur durch erstere zu erfahren ist (168). Die Hoffnung auf den *Christus praesens* im Gottesdienst läßt auch dies abwegig erscheinen.

Der Band wurde auf hohem Niveau erarbeitet. Er ist geeignet, die innerkatholische Debatte um die philosophische Bezugsgröße der drei fundamentaltheologischen *demonstrationes* neu zu beleben, insbesondere in der Auseinandersetzung um das Erbe Karl Rahners. Für die ökumenischen Bemühungen um die Anfangsgründe der Theologie (24) gilt dies, wie deutlich geworden sein dürfte, in keiner Weise.

Martin Hailer

Dorothea Kühl-Martini, Beffchen, Weihrauch und Visionen. Was Katholiken und Protestanten voneinander lernen können. Kreuz-Verlag, Stuttgart 2000. 180 Seiten. Br. DM 29,90.

Man kann sich fragen, ob dieses Buch in den Spalten unserer Zeitschrift angezeigt werden sollte. Es trägt weder zur ökumenischen Forschung bei noch hat es einen wissenschaftlichen Charakter. Daher werden die Fachleute ihm wohl nichts Neues oder Originales entnehmen können. Es handelt sich vielmehr um eine andere, eher ungewohnte Art, sich mit dem Thema der ökumenischen Bewegung und dem mit ihr verbundenen gegenseitigen Lernprozess zu befassen. Das Buch bietet so etwas wie eine kultursoziologische Ökumenekunde. Es ist wohltuend, dass hier die Ökumene einmal nicht kontroverstheologisch und konfessionspolemisch dargeboten wird, sondern von der mehr alltäglichen, welthaften Erfahrungsebene her. Die Verfasserin, in Lissabon als Tochter eines evangelischen Auslandspfarrers aufgewachsen, hat sich bei Theologen und Soziologen kundig gemacht sowie in der schönen Literatur und in offiziellen kirchlichen Dokumenten umgesehen und weist nach, wieviel die einen von den anderen lernen können und auch schon gelernt haben. Sie schreibt in einer leicht lesbaren, geradezu journalistisch flotten Weise; unterhaltsam, belehrend und nachdenklich machend. Man liest das Ganze mit Vergnügen und mit Gewinn. Wie gesagt: das ökumenische Problem einmal von einer anderen Seite angegangen, nicht aus der Warte der theologischen Spezialisten, sondern ausgehend von den Erfahrungen und Fragen der „normalen" Kirchenchristen. Natürlich geht dem Kundigen an manchen Stellen der „Bildwechsel" zu schnell. Man möchte gern noch etwas tiefer graben. Aber dafür wird man dadurch entschädigt, dass das Buch den Stand der Ökumene so positiv, freilich auch wieder sehr nüchtern, jedenfalls jenseits aller Skepsis und ohne den heute üblich gewordenen Ton der Klage über ökumenischen Stillstand oder Rückschritt nachzeichnet, so dass man es geradezu ermutigend nennen kann. Vielleicht stecken wir als Kirchen miteinander tatsächlich in einer „schöpferischen Pause", wie Autorin in ihrem Vorwort vermutet. Zu hoffen wäre es!

Heinz Joachim Held

PD Dr. Heinrich Bedford-Strohm, Erlenweg 77a, 96482 Ahorn / Prof. Dr. Andreas Feldtkeller, Feuerbachstraße 11, 14471 Potsdam / Dr. Uwe Graebe, Stettiner Weg 2a, 26188 Edewecht-Süddorf / Dr. Martin Hailer, Erbprinz-Franz-Josef-Straße 13, 93053 Regensburg / Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Jutta Koslowski, Lothringer Straße 22, 81667 München / Prof. Dr. Christine Lienemann-Perrin, Pilgerstraße 35, CH-4055 Basel / Dipl.-Soz. Niels Logemann, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, 26111 Oldenburg / Generalsekretär Dr. Konrad Raiser, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Larry Rasmussen, Union Theological Seminary, 3041 Broadway, New York, N.Y. 10027, USA / Prof. Dr. Hans-Richard Reuter, Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften, Universitätsstraße 13–17, 48143 Münster / Prof. Dr. Paolo Ricca, Facolta Valdese Teologia, Via Pietro Cossa 42, I-00193 Rom / Dipl-Päd. Peter Schreiner, Comenius-Institut, Schreiberstraße 12, 48149 Münster / Christof Nikolaus Schröder, Beethovenstraße 1, 69121 Heidelberg / Lukas Vischer, 29 chemin de Grange-Canal, CH-1208 Genf / Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1c, 28211 Bremen / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Peter Neuner / München) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Arnhem; Hermann Goltz / Halle; Margot Käßmann / Hannover; Walter Klaiber / Frankfurt a.M.; Rolf Koppe / Hannover; Grigorios Larentzakis / Graz; Christine Lienemann-Perrin / Basel; Johanna Linz / Hannover; Claus-Peter März / Erfurt; Peter Neuner / München; Konrad Raiser / Genf; Dorothea Sattler / Vendersheim; Jan Štefan / Prag.

Schriftleitung: Barbara Rudolph / Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns / Heidelberg; Dagmar Heller / Heidelberg; 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: 1.1.2001)

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

Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser!

am 11. September 2001 sind wir alle durch die Terroranschläge in den USA Zeugen verheerender Gewalt geworden. Einmal mehr ist wohl Religion instrumentalisiert worden und hat einen Fundamentalismus hervorgebracht, der blind werden ließ für das gelingende Zusammenleben im Angesicht Gottes. Ökumene ist ein sichtbarer Einspruch gegen Fundamentalismus jeder Art. Ökumene ist der Raum, in dem dieses Eigentliche in seinen unterschiedlichen Gestaltungsformen thematisiert ist: Vertrauen kann wachsen, ohne Uniformität herstellen zu wollen; Verschiedenheit in Gemeinschaft wird als Voraussetzung erkannt, um anderen in Freiheit und mit Respekt zu begegnen; Fremdheiten können als solche wahrgenommen werden, ohne dass sie zur Gewalt führen müssen. Von diesem ökumenischen Geist müsste die Suche nach angemessenen Reaktionen auf den Terror geleitet sein.

„Ich habe die Begegnung der Kulturen nicht als Bedrohung, sondern als Verheißung und Freude erlebt" – die ökumenische Erfahrung des ehemaligen Generalsekretärs des ÖRK, Philip Potter, dem wir mit diesem Heft zu seinem 80. Geburtstag gratulieren. Aktueller denn je klingen seine prophetisch-missionarischen Worte in unseren Ohren, die *Konrad Raiser* in seiner Geburtstagsrede reflektiert. Vermutlich ist es auch jener freikirchlich-methodistische Hintergrund, der Potter so unerschrocken die Sicherheiten herkömmlicher Strukturen in Frage stellen ließ. Vertreter und Vertreterinnen aus freikirchlichen Traditionen haben zu allen Zeiten die ökumenische Bewegung entscheidend mitgeformt.

Vielleicht braucht es ja die Unerschrockenheit mancher Freikirchen und ihre Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit, um Strukturen aufzubrechen, die das Zeugnis der Kirche zu behindern drohen. Daher stellten wir *Walter Klaiber* die provokante Frage, ob diese die Kirchen der Zukunft seien. Immerhin hat die Kirche von Schweden mit Beginn dieses Jahres offiziell erklärt, ihrem Selbstverständnis nach nicht mehr Staatskirche, wohl aber Volkskirche sein zu wollen. Im Kontext der deutschen Ökumene verschwindet die kleine Größe Freikirchen manchmal zwischen den ande-

ren Großen. Daraus erwächst die Gefahr, die spezifisch theologischen Einsichten dieser Traditionen außer acht zu lassen. In England, dem Ursprungsland so vieler „Dissenters", gelingen dagegen Modelle gelebter Ökumene auf lokaler Ebene. *Ruth Gouldbourne, Myra Blyth* und *Ruth Bottoms* schenken uns einen inspirierenden Einblick.

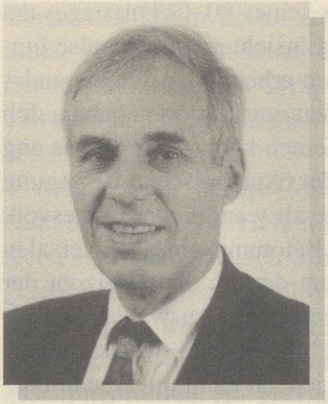
Ein anderes Medium, die Vernachlässigung bestimmter christlicher Traditionen zu verhindern, sind ökumenische Lehrgespräche. Diese haben in der Vergangenheit oft erst ein gemeinsames (!) Formulieren der theologischen Differenzen ermöglicht und so Vertrauen gebildet. Jüngstes Beispiel ist der Dialog zwischen Adventisten und Lutheranern, über den *Risto Saarinen* als einer der daran Beteiligten berichtet. Die *Leuenberger Kirchengemeinschaft* strebt einen Dialog mit den Baptisten an (s. Dokumente und Berichte).

Mennoniten, Kirche der Brüder und Quäker werden unter den Freikirchen als die *Historischen Friedenskirchen* bezeichnet, weil sie den Verzicht auf Gewaltanwendung – zumindest in Teilen ihrer jeweils ganz eigenen geschichtlichen Entwicklung – nahezu als Wesensmerkmal der Kirche Jesu Christi betrachteten. Deshalb forderte sie der ÖRK zu Beginn der „Dekade zur Überwindung von Gewalt" (2001-2010) auf, ihre Einsichten und Erfahrungen in die weltweite Unternehmung der Dekade einzubringen. Sie tun dies hier zum einen in Form einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Studiendokument des ÖRK zur Frage der militärischen Intervention aus humanitären Gründen, zum anderen mit einer allgemeineren Botschaft.

Freikirchen haben durch ihre Mitgliedschaft in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) auch die neue *Charta Oecumenica* mitformuliert. Freilich wird erst die Gestaltung kirchlicher Gemeinschaft die Glaubwürdigkeit eines solchen Dokumentes erhärten können. Diese muss sich beispielsweise in der Verortung von Ökumene innerhalb des Kanons theologischer Bildung niederschlagen. Dazu will der *Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA)* einen Beitrag leisten. – Die ökumenische Gestaltung und Ausrichtung von Bildung ist sicherlich eine der angemessensten und nachhaltigsten Reaktionen auf fundamentalistisch motivierte Gewalt.

Möge der ökumenische Geist uns stärken und weiter in Bewegung halten.

Im Namen des Schriftleitungsteams
Fernando Enns



Ökumene: Weg und Verheißung*

VON KONRAD RAISER**

Lassen Sie mich zu Beginn meine Freude darüber zum Ausdruck bringen, dass wir Philip Potters 80. Geburtstag hier in Loccum feiern können, einem Ort, der zu einem der Impulszentren für ökumenische Reflexion und Aktion in Deutschland geworden ist. Philip Potter wurde schon 1984 zum Ehrenstiftsherrn des alten Klosters Loccum ernannt; daher ist dies in der Tat der geeignete Rahmen für diese Feier.

Ich habe die Einladung, heute Abend zu sprechen, spontan angenommen und erst hinterher realisiert, wie schwierig diese Aufgabe ist. Philip Potter ist für mich – wie für viele andere aus meiner Generation – das überragende Symbol ökumenischer Verpflichtung gewesen. Auch wenn er sich aus dem aktiven Engagement im Leben des Ökumenischen Rates bereits vor 17 Jahren zurückgezogen hat, bleibt seine Präsenz noch sehr spürbar, und nach wie vor inspiriert er eine jüngere Generation, vor allem hier in Deutschland. Ich hatte das Privileg, während zehn schwieriger und aufregender Jahre eng mit Philip Potter zusammenzuarbeiten und habe nun die gleiche Verantwortung wahrzunehmen, die Philip während zwölf Jahren so bemerkenswert ausgefüllt hat. Erinnerungen an vergangene Jahre und Überlegungen zur Zukunft der ökumenischen Bewegung gehen daher ineinander über und lassen sich für mich nur schwer auseinanderhalten. Mir ist deutlich, in welchem Maße Philip als verehrter älterer Bruder und Freund mein Denken beeinflusst hat, auch wenn ich unter den veränderten Bedingungen der heutigen Situation die Akzente vielleicht manchmal anders setze.

---

* Ansprache in der Ev. Akademie Loccum am 1. September 2001 zu Ehren von Philipp Potter, der am 19. August 80 Jahre alt geworden ist.

** Konrad Raiser ist seit 1993 Generalsekretär des ÖRK und gehört zur Evangelischen Kirche in Deutschland.

Ich denke, ich kann Philip Potter aus Anlass seines 80. Geburtstages am besten dadurch ehren, dass ich auf einige der Einsichten und Impulse hinweise, die er – oft seiner Zeit voraus und gegen erheblichen Widerstand – formuliert hat und die nichts von ihrer Bedeutung verloren haben. Ich werde daher meine Überlegungen auf drei Themen konzentrieren, die eng mit Philips Rolle als Führungspersönlichkeit der ökumenischen Bewegung verbunden sind: (1) sein Verständnis der Kirche als wanderndes Gottesvolk mit einem prophetischen Auftrag; (2) seine Betonung eines universalen Dialogs der Kulturen; und (3) seine Bemühung darum, den Horizont der ökumenischen Vision zu erweitern. Diese thematische Auswahl ist natürlich subjektiv; andere – und möglicherweise Philip selbst – würden unterschiedliche Schwerpunkte setzen. Es geht mir jedoch nicht um eine umfassende Einschätzung von Philip Potters vielen Beiträgen zum Leben des Ökumenischen Rates und der ökumenischen Bewegung im Ganzen. Vielmehr möchte ich mein eigenes Gespräch mit Philip fortführen, das während dieser letzten dreißig Jahre wie ein roter Faden meines eigenen Nachdenkens gewesen ist.

I.

In dieser Zusammenkunft von Freunden, von denen viele Jahre lang oder seit Jahrzehnten mit Philip Potter verbunden gewesen sind, ist es nicht nötig, die Phasen seines langen Lebens in der und für die Ökumene nachzuzeichnen. Ohne Zweifel überragt er alle anderen in der dritten Generation von ökumenischen Führungspersönlichkeiten. Einige Freunde, wie Pauline Webb und Werner Simpfendörfer, haben uns persönliche Porträts von Philip gezeichnet.[1] Es liegen drei Bücher über das Leben und Denken von Philip Potter vor, von denen eines eine gelehrte Dissertation ist, deren Verfasser eine umfassende Interpretation aller Schriften von Philip unternommen hat.[2] Die Bibliographie seiner veröffentlichten und unveröffentlichten Artikel, Vorträge und Predigten ist sehr eindrucksvoll, und sein Buch *Leben in seiner ganzen Fülle*, das eine Zusammenstellung seiner wichtigsten Schriften während seiner Zeit als Generalsekretär bietet, ist auch zwanzig Jahre nach seiner ersten Veröffentlichung noch eine Quelle der Inspiration.[3] Die wichtigsten Quellen für meine Vorbereitung dieser Ansprache waren – zusätzlich zu den bereits genannten Veröffentlichungen – die Sammlung von Aufsätzen zu gegenwärtigen ökumenischen Themen, die 1984 unter dem Titel *Faith and Faithfulness* von Pauline Webb zu

Ehren von Philip Potter aus Anlass seines Ausscheidens als Generalsekretär des Ökumenischen Rates herausgegeben worden sind,[4] und die Dokumentation eines Symposions, das aus gleichem Anlass im Oktober 1984 durchgeführt worden ist und unter dem Titel *Ökumene – Quo vadis?*[5] veröffentlicht wurde.

Wann immer Philip Gelegenheit hat, aus seinem Leben zu erzählen, dann betont er seine Herkunft aus der Insel Dominica in der Karibik. Auch wenn er die längste Zeit seines Lebens außerhalb seiner Ursprungsregion gelebt hat, ist er sich doch seiner Ursprünge und der vielfältigen kulturellen Einflüsse seiner Abstammung deutlich bewusst geblieben, in der afrikanische, karibische, schottische, irische und französische Elemente zusammentreffen. Als einziges Kind einer frommen methodistischen Mutter und eines römisch-katholischen Vaters wurde Philip in der methodistischen Tradition getauft und aufgezogen. Wie viele Jugendliche aus der Karibik wuchs er allein bei seiner Mutter auf; auf das Gefühl der Sicherheit, das eine stabile Großfamilie vermitteln kann, musste er verzichten. Schon in jungen Jahren fühlte er sich zum geistlichen Amt berufen, aber seine ersten Jahre als Heranwachsender nach dem Ende der Schule verbrachte er als Lehrling in einem Anwaltsbüro und als Assistent des Generalstaatsanwalts von Dominica. Im Alter von 21 Jahren empfand er eine deutliche Bestätigung seiner früheren Berufung zum geistlichen Amt. So begann er nach einem einjährigen Gemeindepraktikum auf den Nachbarinseln St. Kitts und Nevis seine theologische Ausbildung im Caenwood Theological College in Jamaika. Er war in seinem Studium so erfolgreich, dass er zur Weiterbildung an das Richmond College London empfohlen wurde, um dort den Grad eines *Bachelor of Divinity* zu erwerben. Die methodistische Kirche hatte beabsichtigt, dass er nach Jamaika zurückkehren und dort Hebräisch und Altes Testament unterrichten solle, und die biblische Theologie, zusammen mit der Kenntnis der alten Sprachen, sind zeit seines Lebens Schwerpunkt seiner theologischen Arbeit geblieben.

Was als ausdrückliches und lebenslanges Engagement für das Pfarramt in der methodistischen Kirche der Karibik begann und für vier Jahre in der Position eines Missionars in Haiti fortgesetzt wurde, nahm dann jedoch eine andere Wendung. Philip Potter verweist auf seine Teilnahme als Sekretär der Jugendbewegung in Jamaika an der Zweiten Weltkonferenz Christlicher Jugend in Oslo 1947 als den Punkt seiner „ökumenischen Bekehrung". Im Rückblick lässt sich deutlicher erkennen, dass das Gespür und die Offenheit für die ökumenische Bewegung tief verwurzelt waren in

seinem multikulturellen karibischen Ursprung und seinem frühen Engagement in der christlichen Jugendbewegung, die das Laboratorium und die Pflanzstätte für die organisierte ökumenische Bewegung war. Philip Potter wuchs in seine christliche Berufung hinein während der Krisenjahre von der Weltwirtschaftskrise 1929 bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Auf diesem Hintergrund entwickelte er sein Engagement für die Erneuerung der Kirche und insbesondere für die Zurüstung von jungen Menschen und Laien. Seine Ausbildung in der methodistischen Tradition hatte ihn auf ein wanderndes missionarisches Amt vorbereitet, und so ließ er sich nicht einfach für einen kirchlichen Dienst innerhalb der überkommenen institutionellen Strukturen einspannen. Seine Berufung lag vielmehr darin, den Willen Gottes zu erkunden und zu interpretieren angesichts des Sturms der menschlichen Geschichte wie die alten biblischen Propheten. Während seines ganzen Lebens ist Philip ein Evangelist geblieben, für den der Auftrag der Kirche als ganzes Volk Gottes in der missionarischen Verkündigung lag. Missionarische Verkündigung heißt, die Zeichen der Zeit zu deuten, „wie die Dinge in der heutigen Welt stehen"[6]. Er entwickelte seine Gabe als biblischer Ausleger und sein starkes Interesse sowie seine Kenntnis der Weltgeschichte zu einer meisterhaften Form prophetisch-missionarischer Verkündigung und vermochte die biblische Botschaft lebendig zu machen als eine Quelle von Herausforderung und Hoffnung in einer Situation, in der Kirche und Welt nach neuer Orientierung suchen.

Zusammen mit den Verantwortlichen des Ökumenischen Rates der Kirchen war Philip Potter überzeugt davon, dass die tiefe Krise des Zweiten Weltkrieges die konstantinische Ära endgültig zum Abschluss gebracht hatte, d.h. die lange Periode, während der die christliche Kirche eine beherrschende Kraft in der Gesellschaft war. Die ökumenische Bewegung war entstanden als Quelle von Erneuerung in und für die Kirchen. Philip zitiert gerne eine Formulierung am Ende des Sektionsberichtes „Zeugnis" der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961, die von einer „Kirche der Pilgrime" spricht, „die kühn wie Abraham in die unbekannte Zukunft vorwärts schreitet, die sich nicht fürchtet, die Sicherheiten ihrer herkömmlichen Strukturen hinter sich zu lassen, die zufrieden ist, im Zelt ständiger Wandlungsbereitschaft zu wohnen, und die auf die Stadt wartet, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist".[7]

Was hier von der Kirche gesagt wird, könnte auch zur Charakterisierung von Philip Potters Verständnis seiner eigenen geistlichen Berufung gelten. Die christliche Kirche hat von ihren Anfangszeiten an zwei unterschied-

liche Formen des Amtes gekannt, die in der biblischen Tradition selbst vorgeprägt sind: das Amt des Priesters/Bischofs, das fest an eine lokale Gemeinde gebunden ist, und das Amt des Apostolats von Missionaren, Evangelisten oder wandernden Propheten. Die Äthiopische Orthodoxe Kirche hat z.B. diese doppelte Ausprägung des geistlichen Amtes bis heute bewahrt. Hier erfreuen sich die wandernden Propheten/Mönche gleicher oder sogar höherer Anerkennung als die Priester/Bischöfe oder sogar Patriarchen. Philips ganzes Leben war das eines wandernden Propheten/Evangelisten, der bewusst die „Sicherheiten (der) herkömmlichen Strukturen", ob kirchlich, beruflich oder national, hinter sich lässt und freiwillig die Herausforderung übernimmt, „im Zelt ständiger Wandlungsbereitschaft zu wohnen". Und sein Verständnis der Rolle des Ökumenischen Rates und der Berufung der ökumenischen Bewegung als Ganzer war und ist von der gleichen Grundorientierung geprägt.

So ist es nicht verwunderlich, dass er immer wieder zum Zeugnis der biblischen Propheten, besonders Jeremias, hingezogen wurde und dass er sehr persönlich die Erfahrung gemacht hat, dass die Kommunikation mit denen, die als Bischöfe oder Kirchenleiter sich dafür verantwortlich fühlen, „die Herde zusammenzuhalten", nicht leicht und manchmal auch von einem gewissen Widerstand geprägt ist. Trotz seines sehr einflussreichen und charismatischen Führungsstils in der ökumenischen Bewegung und im Ökumenischen Rat der Kirchen hat Philip Potter dem traditionellen Rollenprofil eines „Kirchenführers", der institutionelle Autorität und Macht ausübt, nie entsprochen. Bis in sein hohes Alter hinein ist er Vorkämpfer einer ökumenischen Bewegung geblieben, die die Kirchen zur Erneuerung herausfordert, denn er war überzeugt davon, „dass eine aussagekräftige missionarische Verkündigung davon abhängt, ob es zu einer radikalen Änderung des Denkens, Redens und Lebens in und zwischen den Kirchen kommt".[8] Es entbehrt daher nicht einer gewissen Ironie, dass er am Ende seiner langen ökumenischen Wanderschaft als Ehemann der dritten Bischöfin in Deutschland zur Ruhe kommt, insbesondere wenn man sich daran erinnert, dass einer der Vorgänger seiner Frau als Bischof in Lübeck unter seinen ausgesprochenen Kritikern im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates in der Periode von 1975–83 war.

Wir in der vierten Generation derer, die für die ökumenische Bewegung verantwortlich sind, haben von Philip Potter dieses ausgeprägte und herausfordernde Verständnis der ökumenischen Berufung empfangen. Wir müssen zurechtkommen mit der Tatsache, dass die ökumenische Vision für

eine neue Generation viel von ihrer Anziehungskraft verloren hat und dass viele der Kirchen dazu neigen, auf den Ruf zur ökumenischen Erneuerung mit einer Verteidigung ihrer traditionellen Strukturen und Bekenntnispositionen zu antworten. Wir müssen neu die dialektische Beziehung zwischen dem priesterlichen Amt der Versöhnung und der Ermutigung zum Aufbau von Gemeinschaft und der prophetischen Berufung durchbuchstabieren, d.h. dem Auftrag, ungerechte Strukturen aufzudecken, die Sicherheiten der eigenen Tradition, Kultur, Land und Volk usw. hinter uns zu lassen und uns in eine unbekannte Zukunft aufzumachen – um des Evangeliums willen. Für diejenigen, die in den Einflussbereich von Philip Potter geraten sind, wird das ökumenische Engagement jedenfalls nie eine bequeme Form christlichen Lebens sein.

II.

Als Philip Potter sein Amt als Generalsekretär des Ökumenischen Rates 1984 abgab, hatte eine Gruppe von Freunden und Kollegen ein Symposion zu seinen Ehren organisiert. Wir wählten damals den Titel *Kulturen im Dialog* in der Überzeugung, dass damit einer der bleibenden Beiträge von Philip zur ökumenischen Bewegung bezeichnet war.

Für einige mag es überraschend sein zu entdecken, dass der Vorkämpfer einer prophetisch-missionarischen Verkündigung, die zu radikalem Wandel und zur Erneuerung im Leben der Kirchen aufruft, sich gleichzeitig mit großem Nachdruck für eine dialogische Lebensform engagiert hat. Auf die Frage nach der angemessenen Gestalt einer Kirche der missionarischen Verkündigung heute antwortet er entschieden: „Wir haben in der ökumenischen Bewegung gelernt, dass der einzige Weg nach vorn im Dialog mit der modernen Welt besteht. … Dialog ist … eine Lebensform, ist die Gestalt des Fleisch gewordenen Herrn, der als Diener unter den Menschen lebt, ihnen gegenüber offen und verwundbar ist. Es ist der Weg des Kreuzes."[9] Dieses von der selbstlosen Liebe und Solidarität Jesu Christi geprägte Verständnis des Dialogs ist zugleich eng verwoben mit Philips Ursprung in der Karibik. Bei vielen Gelegenheiten hat er die Bedeutung dieses spezifischen geschichtlichen und kulturellen Erbes für die Ausbildung seiner eigenen Identität unterstrichen. In einer Vorlesung aus Anlass der Feiern zum 500. Jubiläum der Universität Tübingen über die Erfahrung Gottes im Dialog zwischen den Kulturen sagte er: „Da ich ein typischer Mensch der Karibik bin, vereinigt sich in mir das Erbe mehrerer Kulturen – die der

Karibik, der Afrikaner, der Iren und der Franzosen –, und dem wohnt eine Tendenz zur Universalität inne. Schon früh entwickelte ich eine Leidenschaft für Geschichte und Geographie. So überrascht es nicht, dass Gotteserfahrung für mich bedeutete, seine mannigfaltige Gnade und Weisheit zu erfahren. Gotteserfahrung im Dialog zwischen den Kulturen gehört zu meiner inneren und äußeren Erfahrung und ist grundlegend für meine Berufung. So hatte ich das Glück, während mehr als dreißig Jahren in der ökumenischen Bewegung diese Berufung in ungewöhnlicher Vielfalt verwirklichen zu können."[10]

In seinen abschließenden Überlegungen am Ende des Symposions 1984 nimmt er auf die gleiche Erfahrung Bezug: „Ich stamme ja zufällig aus einer Gegend, in der vermutlich die früheste, intensive und auch einigermaßen gewalttätige Begegnung der Kulturen stattfand. Ich selbst vereinige in mir viele Kulturen – von den Mongolen (denn das waren die Kariben) bis nach Afrika, dazwischen Europa. In mir gibt es die Unterdrückten und die Unterdrücker, Weiße, Schwarze und Gelbe. Darum ist dieser Dialog der Kulturen mein ganzes Leben hindurch in mir selbst abgelaufen. Es fiel mir nicht schwer, mir sowohl der Spannungen als auch des großartigen Vorrechts bewusst zu werden, an so vielem Anteil zu haben, was die Menschheit ausmacht. … Ich kann nur sagen, dass – während die Begegnung mit Menschen anderer Kulturen Schock, Fehlverhalten, Torheiten und Unverständnis mit sich bringt – ich als Mensch bereichert daraus hervorgegangen bin. Ich habe die Begegnung der Kulturen nicht als Bedrohung, sondern als Verheißung und Freude erlebt."[11]

Diese sehr persönliche Erfahrung und das Bewusstsein der darin liegenden Bereicherung wie auch Widersprüche hat Philip Potter besonders wahrnehmungsfähig gemacht für die Tatsache, dass Gottes vielfältige Gnade uns in dialogischer Form mitgeteilt wird und damit unsere menschliche Antwort hervorruft, die von unseren unterschiedlichen Kulturen geprägt ist. Nur wenn wir uns für den Dialog zwischen den vielen menschlichen Kulturen öffnen, beginnen wir das von Gott geschenkte Leben in seiner ganzen Fülle zu entdecken und zu umfassen.

Philip Potter ist sich natürlich der Zweideutigkeiten menschlicher Kulturen bewusst, die unterdrückerisch werden können, auch wenn ihr primärer Sinn in der Erhaltung und Förderung des Lebens liegt. Als ein Mensch aus der Karibik weist er auf die Neigung der europäischen Tradition hin, Kultur mit Zivilisation zu identifizieren, was in der Folge schließlich zum kulturellen Imperialismus des Kolonisationsprozesses führte, dessen erste

Opfer die karibischen Inseln waren. Aufgrund seiner eigenen Erfahrung ist er aber auch Zeuge der Tatsache, dass das Projekt der zwangsweisen Übertragung westlicher Kultur und Zivilisation trotz all der Gewalt und Zerstörung, die damit verbunden war, die einheimischen Kulturen nicht ausgelöscht hat. Wir leben in der Situation wachsender Globalisierung, verbunden mit der Furcht entweder vor einer Homogenisierung aller Kulturen in eine Weltkultur oder vor dem unausweichlichen „Zusammenprall der Zivilisationen". Philip Potter sieht in dieser Situation im ehrlichen Dialog der Kulturen den einzigen Weg nach vorn, um „die Dimension des Menschlichen, die in allen Kulturen der Welt entwickelt wurde, wiederzugewinnen"[12].

In einer Bibelarbeit bei dem Symposion 1984 entfaltet Philip Potter sein Verständnis von Kultur als „die vielfältige Art und Weise, in der Menschen sich zur Natur und zueinander verhalten und diese Beziehung zum Ausdruck bringen. Die Entscheidungen, die sie über die Natur und übereinander treffen, stehen in einem Zusammenhang mit ihrem politischen Leben".[13] Drei Aspekte dieser Umschreibung sind von besonderem Interesse: (1) Er versteht Kultur als ein Netz von Beziehungen, d.h. als einen dynamischen Prozess in ständiger Wechselwirkung und Wandel, und nicht als eine vorgegebene Anordnung von Normen, Sitten, Einstellungen und Institutionen. (2) Er geht zurück zur ursprünglichen lateinischen Wurzel des Wortes, die auf die menschliche Tätigkeit der pfleglichen Begleitung der natürlichen Wachstumsprozesse hinweist, so dass die Natur bewohnbar wird für die Menschen. (3) Schließlich, und das ist wahrscheinlich der charakteristischste Zug, wird Kultur als „politisches Handeln" interpretiert in dem Sinn, dass sie verweist auf die Ziele und Wertorientierungen, anhand derer Menschen darüber entscheiden, wie sie das Leben in Gemeinschaft organisieren sollen.

Ein Dialog zwischen Kulturen unterscheidet sich daher von einer rein akademischen Übung. Ausgehend von der ursprünglichen Bedeutung in den klassischen Sprachen kommt Philip Potter zu einer sehr umfassenden „Definition": „Dialog ist Umgang mit unserer Umgebung, unserer Kultur, unseren Mitmenschen, ist das Teilen des Lebens mit anderem Leben, in dem man mit all den Problemen von Dasein und Kultur konfrontiert ist."[14] Immer wieder verweist Philip Potter auf Martin Buber als die wichtigste Quelle von Anregung für sein Verständnis von Dialog. Für Buber „ist echtes Leben Begegnung. Die Geschichte der Welt ist der Dialog zwischen Mensch und Gott. Die grundlegende Wirklichkeit menschlicher Existenz

liegt im Dialog von Person zu Person. Wo es keinen Dialog und kein Miteinander-Teilen gibt, gibt es keine Wirklichkeit. Die grundlegende Bewegung des Lebens im Dialog ist das Sich-dem-anderen-Zuwenden".[15]

Dieses Verständnis von Dialog als eine aktive Haltung des gegenseitigen Respekts, der Sorge füreinander und des Teilens von Leben mit anderem Leben in Verbindung mit der dynamischen Auffassung von menschlichen Kulturen und ihrer Wechselwirkung ist vielleicht langfristig der wichtigste Beitrag von Philip Potter zur Entwicklung der ökumenischen Diskussion. Für ihn steht nicht in Frage, dass religiöse Glaubensüberzeugungen, Verhaltensweisen und Traditionen ins Zentrum menschlicher Kulturen gehören. Daher hat er die Initiativen zur Einrichtung eines ökumenischen Programms für den interreligiösen Dialog in Gemeinschaft mit Nachdruck unterstützt. Heute erleben wir, wie Menschen darum kämpfen, ihre kulturelle Identität gegen die Kräfte der Globalisierung zu verteidigen, und religiöse Traditionen werden immer stärker in diese Konflikte hineingezogen. Wir werden uns auch stärker als frühere Generationen bewusst, in welchem Maß die Spaltungen und Gegensätze zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen und Traditionen durch tiefgreifende kulturelle Unterschiede beeinflusst sind. Wir müssen daher dringlich Wege finden, um die Einsichten im Blick auf den Dialog zwischen den Kulturen zu übersetzen in Kriterien für eine interkulturelle Hermeneutik und eine entsprechende Praxis. Die ökumenische Bewegung sollte zu dem Raum werden, wo Menschen ihre Ängste überwinden und in die Achtung vor der Andersartigkeit einer anderen Kultur hineinwachsen können, um so die Chancen wechselseitiger Bereicherung zu entdecken.

III.

Es sollte nicht überraschen, dass Philip Potters Überlegungen zu einem universalen Dialog der Kulturen aufs Engste verbunden sind mit seiner Bemühung um die Öffnung des Horizonts der ökumenischen Vision. Seiner Meinung nach leidet das traditionelle Verständnis von Ökumene unter einem uneingestandenen kulturellen Vorurteil. „Es ist merkwürdig, dass das Wort Ökumene zwar die ganze bewohnte Erde meint – die Menschheit –, wir aber bisher wenig Aufmerksamkeit darauf verwendet haben, was diese Gemeinschaft der Völker in der Verschiedenheit ihrer Kulturen in ökumenischer Sicht bedeuten könnte. Welches ist die christliche Vision einer solchen Gemeinschaft? Vielleicht ist dieser blinde Fleck nicht so über-

raschend, wenn wir uns klar machen, dass ‚Ökumene' während der letzten vier oder fünf Jahrhunderte aus westlicher Sicht gesehen wurde. Für das Römische Reich bezeichnete Ökumene die sogenannte zivilisierte Welt, anders ausgedrückt jenen Teil der Welt, der unter römischer Herrschaft stand. Andere Länder, Völker und Kulturen wurden für barbarisch gehalten. Ebenso besteht die dauernde Tendenz, die westliche Zivilisation, die manche immer noch christlich nennen, zur Norm dafür zu erklären, was Ökumene sein sollte – ungeachtet jener Ereignisse, die vierzig Jahre lang diese begrenzte Sicht erschütterten. ... Die einzige Möglichkeit, die Dimension des Menschlichen, die in allen Kulturen der Welt entwickelt wurde, wiederzugewinnen, liegt im universalen Dialog der Kulturen. Ich möchte diesem Ansatz folgen und sehen, was er für die christlich-ökumenische Vision austrägt."[16]

Für Philip Potter empfängt diese Vision ihre entscheidende Inspiration aus dem Vertrauen, dass es Gottes „Ratschluss" ist, „wenn die Zeit erfüllt wäre, dass alles zusammengefasst würde in Christus, was im Himmel und auf Erden ist" (Eph 1,10). Diese Einsicht in Gottes *Oikonomia*, welche die ganze Schöpfung umfasst, alles was im Himmel und auf Erden ist, diese Fähigkeit, die Welt und ihre Geschichte vom Ende her zu sehen, lässt den Sinn von Gottes *Oikoumene* klarer erkennen.

Es ist bezeichnend, dass Philip Potter die Sprache des Hebräerbriefes aufnimmt, der von der „zukünftigen Welt *(Oikoumene)*" spricht (Hebr 2,5), von der neuen Ordnung menschlichen Lebens, in der Gottes Willen für die ganze Schöpfung verwirklicht ist. „Der Brief an die Hebräer sagt: Die zukünftige Ökumene, die neue Menschheit ist in Jesus schon manifest – in dem, der rettet, der authentisch er selbst ist, ein ganzer Mensch, wozu auch wir berufen sind. Er ist der Vorreiter, der Repräsentant der zukünftigen Ökumene, und wir werden ein Teil davon, wenn wir auf Jesus blicken und seinen bahnbrechenden Schritten folgen."[17]

Und dann verweist Philip Potter darauf, dass am Ende des Hebräerbriefes die zukünftige Ökumene die Gestalt der zukünftigen Stadt annimmt. „Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir" (Hebr 13,14; s. auch 12,22). Die Sicht der Ökumene Gottes in Gestalt einer Stadt ist ein Niederschlag der Erfahrung während der hellenistischen Periode, dass die alte Ordnung der Stadt, der *Polis*, zum Modell für die Gestaltung der Beziehungen in der *Oikoumene* des griechisch-römischen Reiches geworden war. Die zukünftige Ökumene ist daher nicht eine abstrakte Vorstellung, sondern bringt eine neue Qualität des Lebens in

menschlicher Gemeinschaft und in der Beziehung zur ganzen Schöpfung zum Ausdruck. Im hellenistischen kulturellen Kontext nimmt sie die Stelle ein, die in der Verkündigung Jesu die Vision von der Herrschaft oder dem Reich Gottes hatte. Für Philip Potter deutet die Tatsache, dass die *Oikoumene* Gottes als eine Stadt vorgestellt werden kann, darauf hin, dass Städte die höchste Ausprägung menschlicher Kultur sind, denn sie schaffen dauerhafte Bleibe für die Menschen und gestalten menschliche Zusammenarbeit. In der Stadt werden die politischen Entscheidungen getroffen, welche die Beziehungen in der Gemeinschaft bestimmen. In den Städten wird die Erinnerung an vergangene Ereignisse, an Geschichten und an überlieferte Weisheit aufbewahrt, und alle Städte der Antike hatten in ihrer Mitte einen Schrein, einen Tempel als Ort der gemeinsamen Anbetung. Die Dauerhaftigkeit des Lebens einer städtischen Gemeinschaft hing von der Fähigkeit ab, den Dialog zwischen den Kulturen lebendig zu erhalten.

In seiner Bibelarbeit für das Symposion 1984 entwickelt Philip Potter seine ökumenische Vision im Vergleich der beiden klassischen biblischen Abschnitte über die Stadt, d.h. der Geschichte über Babel (Gen 11) und der Vision des neuen Jerusalems, das vom Himmel herab kommt (Offb 21). Die Geschichte von Babel steht am Ende der biblischen Urgeschichte zwischen Gott, der Menschheit und der Schöpfung. In ihr schlägt sich die kulturelle Entwicklung von dem unsteten Nomadenleben zu einer sesshaften Form von Gemeinschaft nieder sowie die Erfahrung, dass die Stadt ein Symbol für die Überheblichkeit menschlicher Macht werden kann, die schließlich zu ihrer Zerstörung führt. Nach der Erzählung wollten die Menschen eine Stadt bauen, um nicht länger in alle Länder zerstreut zu leben. So planen sie einen Turm, dessen Spitze bis an den Himmel reichen soll, um sich selbst einen Namen zu machen, d.h. um ihre Einheit und Autonomie Gott gegenüber zu bekräftigen. Dieses exemplarische menschliche Projekt stößt auf Gottes Einspruch. „Dies ist der Anfang ihres Tuns; nun wird ihnen nichts mehr verwehrt werden können von allem, was sie sich vorgenommen haben zu tun" (Gen 11,6). Und so verwirrte Gott ihre Sprachen, so dass sie sich nicht mehr untereinander verständigen und miteinander kooperieren konnten. Sie wurden in alle Länder verstreut, und auf diese Weise sind die vielen Völker und Kulturen der Welt entstanden.

Philip Potter zeigt, dass diese Geschichte eine meisterhafte Kritik aller imperialen Träume der Vereinigung der Menschen und Völker unter einer Herrschaft ist, des Versuchs, allen Gemeinschaften eine Kultur und eine Sprache aufzunötigen. Die Grundbedeutung von Babel, d.h. Tor Gottes,

verweist auf das imperiale Projekt der Vereinheitlichung durch die Kontrolle des Zugangs, sogar des Zugangs zu Gott. Alle Bemühungen um eine ökumenische Kritik und Antwort auf den Prozess der Globalisierung werden auf diese Geschichte des ursprünglichen Projekts von Babel und seinen Fehlschlag zurückgreifen müssen.

Aber dieser Zustand der Unfähigkeit zur Kommunikation zwischen einer Vielzahl von spezifischen Kulturen darf nicht das letzte Wort haben. Und so setzt die biblische Erzählung mit Kapitel 12 neu ein mit dem Aufruf an Abraham, die Heimat und das Land seiner Väter zu verlassen und sich der Verheißung anzuvertrauen, dass er zu einer großen Nation werden und dass sein Name groß gemacht werden solle, so dass er zu einem Segen werde. „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden" (Gen 12,3). Philip Potter kommentiert dies so: „Gegenüber der Manifestation von Macht und Stärke, sich bis zum Himmel zu erheben, steht hier die Verheißung an einen Mann, der sein Haus verlässt und Pilger wird – machtlos, verwundbar – als Art und Weise, sein Leben mit anderen, mit allen Völkern zu teilen."[18] Dies erinnert uns wenigstens implizit an die Vision einer „Kirche der Pilger": indem die ökumenische Bewegung die Kirchen dazu ermutigt, „die Sicherheiten ihrer herkömmlichen Strukturen hinter sich zu lassen" und sich auszurichten auf die Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist, kann sie zu einem Segen werden, zu einem Raum, in dem sich der neue Dialog der Kulturen entwickeln kann.

Für das Volk Israel wurde nach der Erfahrung der Zerstörung Jerusalems und des Exils in Babylon die Verheißung an Abraham umgeformt in die Vision des neuen Jerusalem (Hes 40ff), ja in die Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde mit dem wiederaufgebauten Jerusalem als Zentrum (Jes 65,17ff), und es ist diese Vision, die der Seher Johannes an das Ende seines Buches der Offenbarung stellt als eine Quelle von Hoffnung und Ermutigung für seine Gemeinden, die verstreut in den Städten Kleinasiens leben und mit der überwältigenden Macht des Römischen Reiches als einer frühen Form der Globalisierung konfrontiert sind. Er sieht seine Gegenwart vom Ende her und entdeckt in dieser prophetischen Perspektive, dass die große Macht dem Untergang geweiht ist. Anstelle des imperialen Traums des Turmbaus von Babel, der Vereinigung aller Völker unter einem Namen, sieht er einen neuen Himmel und eine neue Erde, die heilige Stadt, das neue Jerusalem – nicht erbaut von menschlichen Händen, um bis an den Himmel zu reichen, sondern vom Himmel, von Gott herabkommend. Diese neue Stadt ist die Erfüllung von Gottes Ratschluss *(Oiko-*

nomia), alle Dinge in Christus zu vereinigen, alles was im Himmel und auf Erden ist; sie ist das Symbol einer neuen Schöpfung, der wahrhaft menschlichen Kultur.

In seiner Bibelarbeit weist Philip Potter auf die neue Lebensqualität in der Stadt hin, auf die neue Form von Kultur und von Beziehungen, indem er diejenigen charakterisiert, die sich nach der Vision von Johannes selbst von dieser neuen Wirklichkeit ausschließen: die Feigen, die Ungläubigen, die Frevler und Mörder, die Götzendiener und Lügner (vgl. Offb 21,8). Das Entscheidende freilich ist die Verheißung, dass Gott selbst inmitten des Volkes wohnen wird (Vers 3f), so dass die Stadt keines Tempels bedarf (Vers 22). Während die Stadt Mauern hat und so zu einem sicheren Platz wird, sind ihre zwölf Tore niemals geschlossen. Der Zugang ist offen und frei für alle; es gibt keine Ausgrenzung. Die Stadt ist durchsichtig wie Glas und scheint hell wie Gold, so dass sie keine Sonne und keinen Mond braucht. Von ihrem Licht angezogen, werden die Nationen und ihre Herrscher kommen und ihre Pracht in die Stadt bringen. Dies ist die endgültige Bestätigung des positiven Wertes der Pluralität der Kulturen in ihrer Wechselwirkung. „Die zukünftige Ökumene, die zukünftige Stadt, steht allen offen und ist voll der Vielfalt der Reichtümer der Schöpfung, der Kultur, die all diese Völker mit sich bringen. Sie ist der Ort des universalen Dialogs unter den Kulturen."[19] Philip Potters Bibelarbeit mit dem Vergleich der beiden Städte von Babel und dem neuen Jerusalem und seine inspirierende Entfaltung der ökumenischen Vision hat nichts von ihrer Aussagekraft verloren. Sie wurde entwickelt zu einer Zeit, als der Begriff und die Tatsache der Globalisierung noch kaum diskutiert wurden. Heute gewinnen die biblischen Bilder und Visionen eine neue Bedeutung und könnten der ökumenischen Suche nach Alternativen zur Ideologie der Globalisierung eine klarere Orientierung geben.

Wenn wir uns die zukünftige Ökumene als eine Stadt vorstellen, so werden wir daran erinnert, dass wahre menschliche Gemeinschaft einen eindeutigen Ort braucht anstelle des grenzenlosen Universalismus des globalen Marktes. Wir denken an einen offenen Raum anstelle der Dynamik von Ausgrenzung und Marginalisierung. Es geht um gerechte und verlässliche Beziehungen anstelle von Deregulation und Straffreiheit. Die Vision zielt schließlich auf eine Kultur des Dialogs und des Miteinander-Teilens anstelle des Konkurrenzkampfes und der Profitmaximierung.

Die Kirche der apostolischen Zeit lebte als ein Netzwerk von kleinen, verstreuten Stadtgemeinden, als eine Kirche der Pilger ohne eine dauer-

hafte Struktur, auf der Suche nach der zukünftigen Stadt. Ihr Widerstand gegen die Auswirkungen dieser frühen Form von Globalisierung führte sie zur Bildung dauerhafter lokaler Gemeinschaft in Solidarität miteinander. Sie waren in der Lage, eine neue Lebensform zu entwickeln in kritischem und schöpferischem Dialog zwischen den Kulturen und so im Laufe der Zeit zur Aushöhlung des kulturellen Imperialismus der Pax Romana beizutragen.

In einer gewissen Analogie zur Situation in der apostolischen Zeit lebt die Mehrheit der christlichen Gemeinden heute in den rasch wachsenden Stadtregionen. Hier machen sich die Auswirkungen der Globalisierung am schärfsten bemerkbar. Die heutigen Städte sind die Orte, wo die Pluralität der Kulturen sowohl als Bedrohung und als Quelle von Gewalt wie auch als Verheißung wechselseitiger Bereicherung erfahren wird. Dies ist der Kontext, in dem die Vision der Oikoumene, der zukünftigen Stadt Gestalt gewinnen muss. Philip Potter hat uns, die wir mit den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts konfrontiert sind, entscheidende Einsichten und Orientierungen für die ökumenische Bewegung vermittelt. Dafür werden wir ihm immer dankbar bleiben, und wir freuen uns auf „viele Jahre", in denen er seine ökumenischen Freunde und Kollegen durch seine inspirierende Gegenwart bereichert.

ANMERKUNGEN

1 Pauline Webb, Philip Potter – A Personal Portrait, in: Faith and Faithfulness. Essays on Contemporary Ecumenical Themes, ed. by Pauline Webb, Genf 1984; Werner Simpfendörfer, Philip Alford Potter. Zwischen Bibel und Zeitung, in: Werner Simpfendörfer, Ökumenische Spurensuche. Porträts, Stuttgart 1989.

2 Michael N. Jagessar, Full Life for All. The Work and Theology of Philip A. Potter: A Historical Survey and Systematic Analysis of Major Themes, Zotermeer 1997; s. auch Walter Müller-Römheld, Philip Potter: Ein ökumenisches Lebensbild, Stuttgart 1972, und William Gentz, The World of Philip Potter, New York 1974.

3 Philip Potter, Leben in seiner ganzen Fülle, Frankfurt am Main 1982.

4 S. Anmerkung 1.

5 Ökumene – Quo vadis? Ein Dialog unterwegs zur Zukunft der ökumenischen Bewegung, erläutert und kommentiert von Thomas Wieser, Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 44, Hamburg 1989.

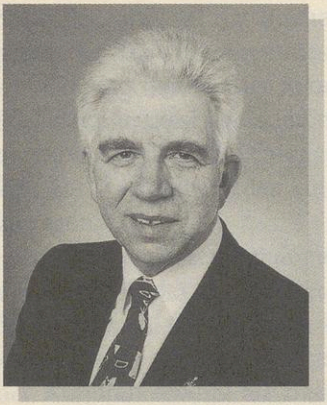
6 Philip Potter, Leben in seiner ganzen Fülle, A.a.O., 69.

7 Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. W.A. Visser 't Hooft, Stuttgart 1962, 99f.

8 A.a.O., 72.

9 Ebd.

[10] A.a.O., 123.
[11] Ökumene – Quo vadis? A.a.O., 13.
[12] Leben in seiner ganzen Fülle, a.a.O., 133.
[13] Ökumene – Quo vadis? A.a.O., 23.
[14] Leben in seiner ganzen Fülle, a.a.O., 139.
[15] Ebd.
[16] A.a.O., 133.
[17] A.a.O. ,134.
[18] Ökumene – Quo vadis? A.a.O., 26.
[19] Leben in seiner ganzen Fülle, a.a.O., 135.



Freikirche + Kirche der Zukunft?

VON WALTER KLAIBER*

Unter dem Titel „Volkskirche – Kirche der Zukunft?“ hat der Theologische Ausschuss der VELKD 1977 eine Studie herausgegeben, die „Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute“ bieten wollte.[1] Die Herausgeber haben ein Fragezeichen hinter die Themenformulierung gesetzt, obwohl am Ende der Leitlinien zumindest die Frage: „Hat die Volkskirche eine Zukunft?“ mit der Feststellung beantwortet wird: Diese Frage „stellen heißt vom Boden des reformatorischen Kirchenverständnisses her, sie bejahen.“[2]

Ich habe hinter meine Themenformulierung ebenfalls ein Fragezeichen gesetzt und will versuchen, es ernst zu nehmen, obwohl auch ich davon überzeugt bin, dass das freikirchliche Kirchen- und Gemeindemodell eine Zukunft hat. Aber ob das schon heißen kann, dass die Freikirchen die Kirchen der Zukunft sind? Ich möchte vor allen Dingen vermeiden, die Frage nach der Kirche der Zukunft auf eine einfache Alternative „Volkskirche oder Freikirche?“ zu reduzieren. Zu meinen, die Krise der Volkskirche sei automatisch die Chance der Freikirchen, wäre kurzschlüssig.[3]

1. Die Frage nach der künftigen Gestalt der Kirche

Im neuesten Band der vierten Auflage der RGG ist ein Artikel „Freikirchen II. Praktisch-theologisch“ erschienen. Der Autor, Christian Grethlein, ist ein renommierter akademischer Praktischer Theologe, so dass man als

---

* Walter Klaiber ist Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK).

Freikirchlicher auf seine Ausführungen gespannt ist.[4] Er setzt mit der Feststellung ein, dass „angesichts der offenkundigen Probleme der sog. volkskirchlichen Situation" von den Freikirchen angestrebte Formen kirchlicher Organisation und entsprechende Vorschläge zu Kirchen- und Gemeindereform schon lange das Interesse evangelisch-landeskirchlicher Theologen findet.

Er fährt fort: „Nicht wenigen Pfarrern und Pfarrerinnen sowie engagierten Gemeindegliedern schien und scheint die Situation in den volkskirchlichen Verhältnissen Deutschlands nach Reformen zu rufen, die – freilich nur implizit – freikirchliche Anliegen und Gestaltungsformen aufnehmen, z.B. vergröbernd formuliert: der geringe Stellenwert des Christusbekenntnisses in der Volkskirche versus das klare Bekenntnis als Grundlage der Mitgliedschaft in der F(reikirche); die Anonymität der Kirchenmitglieder in großen Gemeinden versus die enge Gemeinschaft einer überschaubaren Gemeinde; das geringe gemeindliche Engagement der meisten Getauften bei gleichzeitiger Dominanz hauptberuflicher Mitarbeiter ... versus die aktive Beteiligung eines Großteils der Gemeindeglieder; die seltene gottesdienstliche Partizipation, meist nur im Zusammenhang gravierender Übergänge im Lebenslauf ... versus regelmäßigen sonntäglichen Kirchgang; die Abhängigkeit von staatlichen Zuwendungen versus Verzicht auf vom Staat eingetriebene Kirchensteuer."

Es ist vor allem die Literatur zum missionarischen Gemeindeaufbau, in der solche Erwartungen geäußert werden. Allerdings – so Grethlein – fehlt „eine krit(ische) Kontrolle anhand tatsächlicher freikirchlicher Gemeinden in Deutschland" weitgehend. Unter Berufung auf einige empirische Untersuchungen aus dem freikirchlichen Bereich kommt Grethlein dann zu dem Schluss: „Auch in F(reikirchen) begegnet als kybernetisches Grundproblem die Frage nach einer unter komplexen gesellschaftlichen Bedingungen angemessenen Gestaltung von Gemeinschaft, die nicht nur Sozialformen eines bestimmten Milieus reproduziert ... und so den Zugang zur Gemeinde theol(ogisch) unstatthaft verengt, sondern der Individualität von Menschen gerecht wird."[5] Darauf folgert Grethlein: „F(reikirchen) und Landeskirchen stehen also jeweils vor Veränderungen, denen mit traditionellen Mitteln nicht hinreichend zu begegnen ist und die grundlegende Überlegungen zur Organisation von Gemeinde und Kirche, eine ‚Kirchentheorie' ... erfordern. In eine solche sind die Erfahrungen freikirchlicher Gemeindeorganisation aufzunehmen."

Aber, so fragt sich der geneigte Leser, was wäre dann der legitime Beitrag freikirchlicher Theologie und Praxis zu einer solchen umfassenden „Kirchentheorie"? Denn auch wenn die schematische Gegenüberstellung, die Grethlein anführt, weder der Wirklichkeit der Volkskirche noch der der Freikirchen entspricht, gibt es nicht doch wichtige Elemente des freikirchlichen „Kirchenmodells", die für die Frage der Zukunft der Kirche ernstlich zu bedenken sind, gerade wenn man „grundlegende Überlegungen zur Organisation von Gemeinde und Kirche" anstellen möchte?

2. Die Wesenselemente freikirchlicher Ekklesiologie

Wenn man versucht, darzustellen, was „Freikirche" eigentlich ist, kommt man in nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten, da sich soziologische und theologische Momente bei diesem Begriff fast unentwirrbar verschlingen. Timothy Larsen stellt an den Anfang seines Artikels „Freikirchen I. Kirchengeschichtlich 1. allgemein" in der neuen RGG folgende Definition: „F. sind nicht-staatskirchl. prot. Kirchengemeinschaften in Ländern oder Gebieten, in denen es eine prot. Staatskirche oder Landeskirchen gibt."[6]

Das ist eine sehr kluge Definition, weil sie festhält, dass sich Freikirchen gerade im Gegensatz zu protestantischen Staats- und Landeskirchen herausgebildet haben. Darauf weist schon das erste Auftauchen des Wortes im Englischen im Jahr 1843, „als Th. Chalmers ... mit 200 gleichgesinnten Pfarrern die *Church of Scotland* verließ und die *Free Church* gründete".[7] Darauf verweist auch das Phänomen, dass sich solche Kirchen in katholischen Ländern (z.B. die Waldenser und Methodisten in Italien) in der Regel nicht als Freikirchen, sondern als evangelische Kirchen im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche bezeichnen. Umgekehrt versteht sich die Alt-Katholische Kirche keineswegs als „Freikirche", zumal sie in der Schweiz einen staatskirchenrechtlichen Status hat. Diese Definition bewahrt auch davor, schon dort von der Existenz von Freikirchen zu sprechen, wo Kirchen ohne staatskirchenrechtliche Privilegien auskommen müssen, wie das Hans Schwarz tut, wenn er sagt: „In diesem Sinne ist auch die Russisch-Orthodoxe Kirche in der UdSSR [im Jahr 1983] eine Freikirche."[8]

Dass die Bezeichnung Freikirche nicht nur von den äußeren kirchenrechtlichen oder soziologischen Fakten abhängt, sondern auch von dem ekklesiologischen Selbstbewusstsein einer Kirche, zeigt sich am Beispiel

der „konfessionellen Freikirchen".[9] Während die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen bewusst an den Anfang ihrer Selbstvorstellung den Satz stellt: „Die Ev.-altreformierte Kirche ist eine Freikirche"[10], sagt die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, sie sei eine „Freikirche wider Willen", obwohl sie aus einem Zusammenschluss dreier lutherischer Freikirchen hervorgegangen ist.[11]

Versucht man eine inhaltliche Beschreibung dessen, was auf diesem Hintergrund Freikirche bedeutet, so ist festzustellen, dass das Stichwort „frei" dabei im Sinne von „frei von" gebraucht wird und so das Gegenüber zur Situation protestantischer Staats- oder Landeskirchen bezeichnet. Der „Typus Freikirche" hat zunächst die Tendenz „Antityp" zu sein:[12] Antityp zur Staatskirche durch die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, Antityp zur Territorialkirche durch die Distanz der Kirche zur Gesellschaft, Antityp zur Amtskirche durch die Beteiligung der Laien, Antityp zur Volkskirche und ihrer Verweltlichung durch freiwillige Mitgliedschaft und Kirchenzucht. Nur die missionarisch-evangelistische Ausrichtung, die den Typus Freikirche ebenfalls kennzeichnet, lässt sich nicht einfach „antitypisch" einordnen, obwohl auch hier der Gegensatz zur stillschweigenden Annahme, alle getauften Kirchenmitglieder seien gläubige Christen, eine Rolle spielt. Doch macht gerade die missionarisch-evangelistische Ausrichtung deutlich, dass hinter dem „Antityp" eine positive Bestimmung von Aufgabe und Gestalt von Kirche steht, die sich auch dort durchhält, wo es das Gegenüber von Staats- oder Landeskirche nicht (mehr) gibt. Nur mag offen bleiben, ob es dort noch Sinn macht, von „Freikirche" zu sprechen.[13] Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen hat 1998 eine neue Präambel beschlossen, mit der sie die „gemeinsamen Kennzeichen" der in ihr zusammengeschlossenen Freikirchen beschreiben möchte:

- 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 die 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.[14]

Bemerkenswert bei diesen gemeinsamen Kennzeichen der Freikirchen ist, dass sie nicht mehr primär aus der Antithese zu vorherrschenden Formen kirchlicher Existenz gewonnen sind, sondern die durch Gottes Wort geschaffene und von seinem Geist geformte Gemeinschaft der Gläubigen beschreiben. Dabei ist nicht das – theologisch fragwürdige – Prinzip einer „Freiwilligkeitskirche" leitend, sondern das Vertrauen auf die schöpferische Kraft des Wortes Gottes, die zum Bekenntnis des Glaubens befreit, zur verantwortlichen und verbindlichen Gemeinschaft befähigt und zum persönlichen Dienst in Kirche und Gesellschaft (einschließlich des finanziellen Engagements) motiviert. Das Freikirchliche an dieser Überzeugung besteht darin, dass mit diesem Wirken Gottes bis hinein in die ekklesiologischen Strukturen und Arbeitsformen gerechnet wird.

3. Was leistet das freikirchliche Modell?

Aber leistet das freikirchliche Modell in der Praxis auch das, was es in der Theorie behauptet? Dass selbstkritische freikirchliche Studien darauf eine differenziert zurückhaltende Antwort geben, hat Chr. Grethlein dazu veranlasst, unter dem Stichwort „Freikirche. Praktisch-theologisch" Anregungen, dieses Modell stärker in der Praxis zu berücksichtigen, zurückzuweisen und höchstens für eine künftige „Kirchentheorie" mit zu bedenken.

Es ist hier nicht der Ort für eine umfangreiche Bestandsaufnahme. Es können nur einige Beobachtungen mitgeteilt werden. Auch sie werden differenziert ausfallen. Denn die verschiedenen Freikirchen versuchen ja, die freikirchlichen Grundsätze sehr unterschiedlich umzusetzen und sind dabei auch sehr unterschiedlich erfolgreich. Schon statistisch gesehen gibt es große Differenzen. Kontinuierlich gewachsen sind in den letzten Jahren der

Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) und der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP). Der Zuwachs resultiert aus drei Quellen: Wachstum einzelner (allerdings nicht aller) Gemeinden, erfolgreiche Gemeindeneugründungen und Anschluss von bisher unabhängigen Gemeinden an den Bund. Zurückgegangen sind die Mitgliederzahlen bei Freikirchen wie der Herrnhuter Brüdergemeine und der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK). Bei der EmK ist die Hauptverlustquelle die Differenz zwischen Sterbefällen und Neuaufnahmen in die volle Kirchengliedschaft. Die EmK kennt zwei Stufen der Kirchenzugehörigkeit: Kirchenangehörige sind (als Kind) getaufte Menschen, die noch nicht den Schritt in die volle Kirchengliedschaft getan haben; Kirchenglied wird man durch das persönliche Bekenntnis zum Glauben an Jesus Christus und die Verpflichtung zur Mitarbeit und Unterstützung, die vor der Gemeinde abgelegt werden. Während die Zahl der „Kirchenangehörigen" steigt, nimmt die Zahl der Kirchenglieder ab, weil vor allem junge Menschen seltener und erst viel später als früher zu diesem Schritt bereit werden.[15] Das „volkskirchliche" Element in der EmK nimmt also zu, während das „freikirchliche" Element zwar qualitativ ernster genommen wird, quantitativ aber zurücktritt. Es macht natürlich nachdenklich, dass von dieser Entwicklung gerade die Kirche betroffen ist, die unter den Freikirchen ökumenisch am offensten und mit den Evangelischen Landeskirchen durch Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden ist, während mit dem BFeG und dem BFP Gemeindebünde wachsen, die ökumenisch und in ihrem Verhältnis zu anderen Kirchen sehr viel zurückhaltender sind, die in gesellschaftspolitischen Fragen eher konservativ ausgerichtet sind, die in ihren Gemeinden und als ganze Freikirche ein relativ einheitliches Profil einer evangelikal (bzw. pfingstlich-charismatisch) ausgerichteten Frömmigkeit bieten und die strukturell eindeutig kongregationalistisch verfasst sind.[16]

Es scheint also das Prinzip zu gelten, „wenn Alternative, dann Alternative", d.h. diejenigen Freikirchen sind am attraktivsten, die in Theologie und kirchlicher Struktur wirklich ein Kontrastmodell zur kirchlichen Mehrheitskultur bieten.

Leider gibt es kaum detaillierte und umfangreichere Untersuchungen, die klarlegen, woher Freikirchen neue Mitglieder gewinnen. Die meisten Stichproben zeigen jedoch, dass die Behauptung, auch die Freikirchen seien inzwischen „Nachwuchskirchen" geworden, nur zum Teil stimmt, obwohl natürlich die Gewinnung der in der eigenen Kirche Aufgewachse-

nen in die Mitgliedschaft eine wichtige Rolle spielt. Wichtig aber auch ist die Gruppe von Menschen, die zwar nominell zu einer anderen Kirche gehört hat, aber erst durch die Berührung mit der Verkündigung und dem Leben einer freikirchlichen Gemeinde zu Jesus Christus und zum persönlichen Glauben an ihn gefunden haben. Dass auch unzufriedene Mitglieder anderer Kirchen den Anschluss suchen, lässt sich nie vermeiden, insbesondere dort nicht, wo Gemeinden eine besonders lebendige Ausstrahlung und Anziehungskraft haben. Wie weit es Freikirchen gelingt, mit ihrer missionarischen Arbeit auch völlig entkirchlichte Menschen in unserer Gesellschaft zu erreichen, ist eine offene Frage. Das kommt am ehesten dort vor, wo – etwa bei Gemeindeneugründungen – eine sehr intensive missionarische Arbeit nach außen geleistet wird. Aber es geschieht sicher nicht in dem Umfang, der nötig wäre, um das Vakuum auszufüllen, das durch den Rückgang der Volkskirche in vielen Gebieten entstanden ist. So sehr Freikirchen in ihrem missionarischen Bemühen manchmal unter dem leiden, was sie in der Volkskirche als „institutionalisierte Unverbindlichkeit" erleben, so sehr sind doch auch sie darauf angewiesen, dass es wenigstens noch Spurenelemente von christlichem Bewusstsein gibt, an die eine missionarische Verkündigung anknüpfen kann. Auffallend ist, dass Freikirchen z. Zt. vor allem junge Familien erreichen. Das liegt vielleicht weniger an den freikirchlichen Prinzipien, sondern daran, dass sie in der Gestaltung von Gottesdiensten und Gemeindeleben flexibler und familiengerechter sind als dies bei landeskirchlichen Gemeinden meist der Fall ist. Doch sind inzwischen auch bei diesen sehr vielversprechende Veränderungen zu beobachten.

Dennoch bleibt die Intensität der Mitarbeit vieler Gemeindeglieder, einer Kultur des „Sich-Kümmerns" und ein hohes Maß an innerer Mitverantwortung für das Geschick einer Gemeinde ein besonderes „Markenzeichen" freikirchlicher Existenz. Das gilt nicht nur für das innergemeindliche Engagement, sondern wirkt sich auch an vielen Stellen im sozialdiakonischen Bereich aus. All das bewirkt ein positives Erscheinungsbild und führt dazu, dass heute freikirchliche Gemeinden nicht mehr so sehr durch evangelistische Sonderveranstaltungen nach außen wirken, sondern durch die Anziehungskraft ihres Gemeindelebens. Viele freikirchliche Gemeinden berichten von der steigenden Zahl von Gottesdienstbesuchern; die wachsende Gruppenarbeit macht oft die Vergrößerung oder den Umbau von Gemeindehäusern nötig. Auch die Zahl der Hauskreise ist im Wachsen begriffen.

All diese Phänomene hängen zweifellos mit dem Grundansatz freikirchlicher Gemeindeauffassung zusammen: die persönliche Identifikation mit Gemeinde (und Kirche) ist die Basis der Kirchenzugehörigkeit.[17] Und eigentlich entspricht all dies gerade dem, was das Neue Testament als christliche Gemeinde beschreibt und ist die freikirchliche Auslegung dessen, was das Augsburger Bekenntnis in Art. VII mit dem Stichwort der Kirche als „Gemeinschaft der Gläubigen" definiert.[18]

4. Freikirche oder Kirche der Freiheit?

Damit ist aber schon angedeutet, dass die Frage nach der „Leistungskraft" des freikirchlichen Modells nicht unbedingt sachlich angemessen ist. Diese Frage hat ihr Recht, wenn sie kritisch prüft, ob Freikirchen das, was sie zu sein beanspruchen, auch (in angemessener Annäherung) verwirklichen. Wenn daraus aber die Frage wird, ob die Freikirchen das ekklesiologische Erfolgsmodell der Zukunft sind, dann wird die Fragestellung problematisch. Dieser Gesichtspunkt wird zwar gerade in freikirchlichen Kreisen gerne ins Feld geführt. Aber eine ganze Reihe von Freikirchen sind gerade nicht unter der Prämisse entstanden, große Erfolgsaussichten für zukünftiges kirchliches Arbeiten zu bieten, sondern unter Nötigung des Gewissens, eine dem neutestamentlichen Zeugnis von der Gemeinde Jesu Christi angemessene Form von Kirche zu finden. Die Täuferbewegung sah sich als ekklesiologische Konsequenz des Schriftprinzips der Reformation, und die Mennoniten haben ihre kirchliche Existenz nur unter viel Verfolgung und durch immer wieder neue Auswanderung bewahren können.

Was aber ist der biblische Maßstab für schriftgemäßes Kirchesein? Vor allem in kongregationalistischen Kreisen gab es noch bis in neuere Zeit das Ideal, *die* Gemeinde des Neuen Testaments nachbilden zu sollen.[19] Angesichts der Erkenntnis, dass das Neue Testament sehr unterschiedliche ekklesiologische Entwürfe enthält, ist dieser Anspruch etwas zurückgetreten und ist so auch nie von allen Freikirchen erhoben worden. Gemeinsam aber ist den Freikirchen nach wie vor die Überzeugung, dass für die Gestaltung von Gemeinde und Kirche auch heute noch das Bild der neutestamentlichen Gemeinde eine wichtige Richtschnur ist und in Fragen von Gemeindezugehörigkeit und Gemeindeordnung nicht völlig andere Maßstäbe gelten können, als sie im Neuen Testament sichtbar werden.

Demgegenüber sieht z.B. lutherische Ekklesiologie die Schriftgemäßheit der Kirche zuerst und zuletzt in deren Verankerung im Recht-

fertigungsgeschehen begründet. „Im Sinne dieses Rechtfertigungsgeschehens ist die Kirche Jesu Christi eine Kirche ohne selbst gemachte Bedingungen für den Heilsempfang; dem muss sie auch in ihrem Kirchesein ausdrücklich entsprechen."[20] In ekklesiologischer Hinsicht verlangt aber der Rechtfertigungsglaube „keine anderen normativen Merkmale des Kircheseins als allein die Präsenz von Wort und Sakrament". Dieser Präsenz hat die Kirche als Institution zu dienen. „Sie repräsentiert in Wort und Sakrament eine letztgültige Freiheit für die Menschen. Sie bezeugt, dass das Gelingen des Lebens nicht von der Leistungskraft des Menschen abhängt, sondern Gnade ist, die auch das Misslingen seiner Lebensziele umgreift. ... In diesem Sinne ist die Kirche eine Institution der Freiheit, der empirische Ort für die Begegnung mit dem Evangelium. Auch die Gemeinde ist nur darin christliche Gemeinde, dass sie sich um diese Gabe versammelt."[21]

In dieser Perspektive ist es dann gerade die Volkskirche, die Kirche der Freiheit ist. „Der Rechtfertigungsglaube, durch den und auf den hin die Kirche lebt, kann nicht und soll nicht durch ekklesiologische Leistungen ersetzt werden, die diesen Glauben durch die Stärke der religiösen, liturgischen oder fideistischen *opera* überflüssig machen würden."[22] Eigentümlicherweise wird aber die Kirche „als Institution der Freiheit" dann nicht, wie das die Rechtfertigungsbotschaft eigentlich erwarten lassen würde, als „Kirche des Glaubens", sondern als „Kirche der Taufe" beschrieben. „Denn die Taufe ist die Handlung der Institution, in der sie die bedingungslose Annahme eines Menschen durch Gott als Grund seiner Freiheit auf ihn, den konkreten Menschen hin individualisiert."[23]

„Kirche der Freiheit" oder „Freikirche", in der die Freiheit der Gnade durch das Mühen, Gottes Wirken auch an äußerlichen Kennzeichen festzumachen, gefährdet ist? Gerade wer die real existierenden Freikirchen etwas genauer kennt, wird diese Fragen nicht leicht auf die Seite schieben dürfen. Das Gütezeichen „gläubig in unserem Sinne" existiert nicht nur in der Karikatur, sondern auch in der Wirklichkeit, in der das Drängen auf eine Identifizierbarkeit des Bekenntnisses des Glaubens leicht auch zu dessen Uniformierung gerät. Es gehört zu den wichtigen Lernerfahrungen von freikirchlichen Seelsorgern, die im volkskirchlichen Bereich arbeiten, dass sie feststellen, wie Menschen eine tiefe Beziehung zum christlichen Glauben haben, die dies völlig anders äußern, als sie das selbst gewohnt sind.

Und dennoch bleibt die freikirchliche Rückfrage bestehen, ob dann, wenn solche Erfahrungen ekklesiologisch systematisiert werden, nicht doch gefährliche Doppelbotschaften entstehen. Ich möchte das an einem

sehr respektablen Beispiel exemplifizieren. Die Evangelische Landeskirche in Baden hat mit dem Heft: „Für den Glauben werben. Evangelisation in der Volkskirche und ihren Gemeinden" (1996) eine sehr beachtenswerte Arbeitshilfe herausgegeben. Aber nachdem dort sehr klar über Evangelisation und Bekehrung gesprochen ist, wird dann doch auch ein Wort für die „treuen Kirchenfernen" eingelegt, die ihre Kirchensteuer zahlen und kirchliche Amtshandlungen in Anspruch nehmen und sich darin „sehr bewusst als Glaubende verstehen". Von ihnen heißt es: „Die Volkskirche kann solche Entscheidungen respektieren. Es ist gerade ihre missionarische Stärke, dass sie ihren Gliedern nicht vorschreibt, wie sie ihren Glauben im Bezug zur Gemeinde zu leben haben" (S. 10). Aber liegt darin nicht doch wieder eine entscheidende Schwäche, dass die Zielbestimmung unklar bleibt?

Wilfried Härle hat in seinen bemerkenswerten Ausführungen zum Thema „Volkskirche und Freikirche" als gemeinsame Einsichten, die alle Kirchen verbinden, folgende zwei Aussagen formuliert: „1. Gottes Wort ist *die Ermöglichungsbedingung* für allen menschlichen Glauben (und nicht umgekehrt) und 2. Gottes Wort kommt erst dort zu seinem *Ziel,* wo es menschlichen Glauben weckt und im Gehorsam des Glaubens angenommen wird."[24] Und aus diesen „Grund-Sätzen" folgt für die Struktur der Kirche, dass sie „Raum bieten muss für das Lautwerden des bedingungslos ergehenden (Glauben allerdings erst ermöglichenden) Wortes Gottes, und dass sie Raum bieten muss für das auf das Wort Gottes antwortende Bekenntnis des Glaubens (in Wort und Tat)".

Auf dieser Grundlage gehen die Freikirchen davon aus, dass die Gestaltung dieses „Raumes" für die Antwort auf die Botschaft des Evangeliums auch einer Form der „institutionalisierten Verbindlichkeit" bedarf, um erkennbar und aufnahmefähig zu sein. So zeigen die oben zitierten Leitsätze in der Präambel der VEF eine bemerkenswerte Nähe zu den Grundsätzen Härles!

Allerdings sehen viele Freikirchler durchaus realistisch, dass dies ihrer Wirksamkeit in die Gesellschaft hinein auch Grenzen setzt. Dabei wird kontrovers diskutiert, ob dies vor allem an der Monopolstellung der großen Kirchen liegt oder auch an Schwächen in freikirchlichen Strukturen und deren Gestaltung. Das von der EKD und VEF gemeinsam herausgegebene Papier „Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert"[25] ist von freikirchlicher Seite aus heftig kritisiert worden. Aber es hat sich in der nachfolgenden Diskussion doch auch als schwierig erwiesen, einen klaren eigenen Standpunkt zu formulieren.[26]

Von da aus scheint es außerordentlich wichtig zu sein, jede Art von Konkurrenzdenken auf grundsätzlicher oder praktischer Ebene zu vermeiden und stattdessen zu fragen, welchen Beitrag wir zur gemeinsamen Aufgabe von Mission und Evangelisation als Freikirchen leisten können.

5. Die Kirche der Zukunft und die Zukunft der Kirche

Die Kirche der Zukunft ist weder die Volkskirche noch die Freikirche. Die Kirche der Zukunft ist die Kirche Jesu Christi. Und bei allem Mühen um zeitgemäße Formen wird auch die Zukunft der Kirche nicht an dem einen oder anderen Strukturmodell hängen, sondern allein daran, ob die Kirche ihren Weg in der Nachfolge Jesu Christi geht und in seinen Spuren die Botschaft von Gottes Gerechtigkeit und seiner Liebe zu den Menschen trägt.

Alle Kirchen möchten diesen Weg gehen und alle sind überzeugt, dass ihre Tradition und ihre Prägung wichtige Wegmarkierungen auch für den Weg in die Zukunft bereitstellen. Sie gehen aber auch davon aus, dass es die Gegenwart Christi selber in der Verkündigung und in der feiernden Gemeinde ist, von der die entscheidenden Impulse für diesen Weg ausgehen werden.

Für die Freikirchen sind für die Gestaltung von Kirche und ihrer Mission in dieser Welt folgende Grundlinien wichtig:

- Im Vertrauen auf die Wirksamkeit des Wortes Gottes dürfen Menschen danach gefragt werden, was dieses Wort in ihrem Leben bewirkt. Wir dürfen erwarten, dass Menschen darüber Auskunft geben können, ob sie zu Christus gehören oder nicht und dass dies auch ihre Zugehörigkeit zu Kirche und Gemeinde bestimmt.
- Im Vertrauen auf die Wirksamkeit des Geistes Gottes dürfen wir damit rechnen, dass Menschen bereit werden, sich mit ihren Gaben und Gütern in den Dienst der Kirche und ihrer Mission zu stellen. Wir vertrauen darauf, dass die Kirche von dem leben und mit dem arbeiten kann, was die Menschen, die zu ihr gehören, ihr zur Verfügung stellen.[27]
- Im Vertrauen auf die Zusage Jesu Christi bringen wir das Evangelium von der Liebe Gottes zu den Menschen – durch unser Zeugnis, durch unseren Dienst und durch die Art, wie wir christliche Gemeinschaft leben. Wir halten eine klare Unterscheidung zwischen Kirche und Welt für wichtig – gerade auch um nach außen deutlich zu machen, wer wir sind und worum es uns geht. Aber wir wissen zugleich, dass unsere

Unterscheidungen vorläufig sind und dass uns Gott in seiner Liebe auf dem Weg zu den Menschen schon immer voraus ist.

Für das Selbstverständnis der Freikirchen und für ihre Treue zu dem, was sie als ihren biblisch begründeten Auftrag sehen, sind diese Leitsätze wichtig und nicht einfach disponibel. Aber sie sind nicht exklusiv und schließen Kirchen und Gemeinden, die andere Akzente setzen, nicht aus. Dass diese Grundsätze auch im Leben der eigenen Gemeinden oft nur sehr halbherzig verwirklicht werden, dass sie an bestimmten Stellen auch an Grenzen führen, wo wir Menschen, die wir eigentlich mit dem Evangelium erreichen wollen, nicht erreichen können, und dass die Freikirchen untereinander durchaus uneins sind, wie diese Grundsätze im Einzelnen zu verwirklichen sind, all das macht nachdenkliche und selbstkritische Vertreterinnen und Vertreter von Freikirchen in ihrem eigenen Anspruch bescheiden.

Aber zugleich möchten wir daran festhalten, dass diese Leitlinien wichtige Gesichtspunkte für die Arbeit der Kirche Jesu Christi sein können, die auch heute schon für deren Gestaltung Bedeutung haben können und nicht erst für eine künftige Kirchentheorie berücksichtigt werden sollten.

ANMERKUNGEN

1 Volkskirche – Kirche der Zukunft? Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute – eine Studie des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Hg. v. Wenzel Lohff und Lutz Mohaupt, Zur Sache – kirchliche Aspekte heute, Heft 12/13, 1977.

2 Ebd., 35.

3 Dass freikirchliche Äußerungen gelegentlich diesen Eindruck erwecken – wie z.B. in einer Artikelserie zum Thema „Die Zukunft der Freikirchen" in den freikirchlichen Sonntagsblättern zu Beginn dieses Jahres, an der ich selber beteiligt war – muss zu sorgfältigerem Formulieren veranlassen.

4 Chr. Grethlein, Art. Freikirchen II. Praktisch-theologisch, RGG^4 III, 2000, 326–328.

5 Ebd., 227. Die Arbeiten, auf die sich Grethlein beruft, sind: B. Marchlowitz, Freikirchlicher Gemeindeaufbau. Geschichtliche und empirische Untersuchung baptistischen Gemeindeverständnisses, AprTh 7, 1995; H.-M. Niethammer, Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studien aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten, KiKonf 37, 1995; D. Ruthsatz-Franzen, Die Taufe im Leben mennonitischer Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland, in: Ch. Lienemann-Perrin (Hg.), Taufe und Kirchenzugehörigkeit, FBESG 39, 1983, 281–336.

6 T. Larsen, Art. Freikirchen I. Kirchengeschichtlich 1. Allgemein, RGG^4 III, 2000, 323.

7 E. Geldbach, Art. Freikirche, EKL^3 I, 1986, 1359.

8 H. Schwarz, Art. Freikirche, TRE 11, 1983, 550–563 (hier: 550). Im Blick auf die „freikirchliche" Existenz vieler ursprünglicher Staats- oder Landeskirchen in den USA spricht er dann etwas vorsichtiger von „sekundären Freikirchen" (562).

9 So K.-H. Fix, Art. Freikirchen I. Kirchengeschichtlich 2. in Deutschland, RGG^4 III, 326, der ihnen die „eigentlichen Freikirchen", die in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zusammengeschlossen sind, gegenüberstellt.

[10] So in einem Faltblatt, das die Kirche vorstellt. Vgl. auch A. Klompmarker, Art. Evangelisch-altreformierte Kirche, EKL³ I, 1986, 1199f.

[11] So W. Klän, Art. Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, TRE 31, 1999, 103.

[12] Vgl. zum Folgenden: H.-M. Niethammer, Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche (s. Anm. 5), 34–39. Ähnlich, aber nicht ganz so schematisch kennzeichnet E. Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, BenshH 70, 1989, den freikirchlichen Kirchentyp, geht allerdings vor dem angelsächsischen Hintergrund stärker von der Betonung der Religions- und Gewissensfreiheit aus.

[13] D. F. Durnbaugh, Art. Kirche 3.6 Freikirchl. Ekklesiologie, EKL³ II, 1989, 1082 ff, möchte dieses von staatskirchenrechtlicher Situation abhängige Profil von „Freikirche" mit dem von M. Weber geprägten Begriff der „Believers' Church" als einer „Gemeinschaft der persönlich Gläubigen und Wiedergeborenen und nur dieser" umschreiben. Er nennt als wichtigste Merkmale dieses Typus Nachfolge, Vorrang der Schrift vor der Tradition, Wiederherstellung der Gemeinde als Gemeinschaft der Heiligen, Priestertum aller Gläubigen und die Trennung von der Welt und Dienst in der Welt. Die inhaltlich sehr beachtenswerte Typologie von „Volkskirche" und „Freiwilligkeitskirche" von Ernst Troeltsch (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, 362–275) hat durch die diskriminierende Terminologie „Kirche" und „Sekte" der Verständigung eher geschadet.

[14] Abgedruckt in Freikirchenhandbuch. Hg. von der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, 2000, 135f. Vgl. dazu K.P. Voß, Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft? Perspektivische Anmerkungen zur neuen Präambel der VEF, in: ÖR 49, 2000, 79–87.

[15] Vgl. dazu H.-M. Niethammer, Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche (s. Anm. 5), der aus diesen Beobachtungen eine Revision der Bedingungen der Gliederaufnahme anregt. Ähnlich K.H. Voigt, Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden. Wer kann Kirchenglied in der Evangelisch-methodistischen Kirche werden? EmK-Forum 11, 1998.

[16] Die größte deutsche Freikirche, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) weist in etwa eine ausgeglichene Mitgliederbilanz aus, wobei dies u.a. auf einen deutlichen Zuwachs durch Aussiedler aus Russland und Kasachstan zurückzuführen ist. Auch im Blick auf die oben versuchte Typologie dürfte diese Freikirche etwa in der „Mitte" angesiedelt sein.

[17] Allerdings ist zu beobachten, dass viele Menschen sich nur noch mit der Gemeinde vor Ort, aber nicht mehr mit einer Gesamtinstitution „Kirche" identifizieren möchten.

[18] Vgl. dazu Miroslav Volf, Kirche als Gemeinschaft. Ekklesiologische Überlegungen aus freikirchlicher Sicht. EvTh 49, 1989, 52–76.

[19] Ich nenne als klassische Beispiele von baptistischer Seite: Joh. Schneider, Die Gemeinde nach dem Neuen Testament, ²1947; und von Seiten der Freien evangelischen Gemeinden: K. Bussemer, Die Gemeinde Jesu Christi, ⁸1984.

[20] Volkskirche – Kirche der Zukunft? (s. Anm. 1), 14.

[21] Ebd., 15.

[22] Tr. Rendtorff, Theologische Probleme der Volkskirche, in: Volkskirche – Kirche der Zukunft? A.a.O., 123.

[23] Ebd., 129. Das entspricht einem Trend, den man auch in der neueren Exegese feststellen kann, dass die Ausleger dort, wo Paulus „Glaube" sagt, häufig „Taufe" schreiben!

[24] W. Härle, Art. Kirche VII. Dogmatisch, TRE 18, 1989, 277–317 (7.4 Volkskirche und Freikirche, 306–308) hier: 308.

[25] Erschienen als EKD-Text 64, 1999.

[26] Vgl. dazu W. Klaiber, Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur, Deutsches Pfarrerblatt 2/2001, 59–62; und zur Gesamtproblematik: W. Klaiber,

Offenheit und Verbindlichkeit unserer Arbeit. Anmerkungen zu einigen wichtigen Aspekten einer freikirchlichen missionarischen Existenz in unserer Gesellschaft, in: Die Freikirchen und ihr gesellschaftlicher Beitrag, 1995, 39–48.

[27] In diesem Sinne ist die Frage nach der Finanzierung für die Freikirchen durchaus eine Grundsatzfrage, die ganz eng mit dem erwarteten persönlichen Engagement für Leben und Mission von Kirche und Gemeinde zusammenhängt. Vgl. dazu W. Klaiber, „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb". Freikirchliche Überlegungen zum Thema kirchliche Finanzen. EvTh 61, 2001, 49–56.

Die Freikirchen in England und ihre ökumenischen Beziehungen

VON RUTH GOULDBOURNE, MYRA BLYTH, RUTH BOTTOMS *

In diesem Artikel soll versucht werden, einen geschichtlichen Überblick über die Freikirchen in England und ihre ökumenischen Beziehungen zu geben sowie den Standort der Freikirchen innerhalb der gegenwärtigen britischen ökumenischen Bewegung zu bestimmen. Dies wird an einem spezifischen Beispiel illustriert: der ökumenischen Partnerschaft lokaler Freikirchen.

I. Geschichtlicher Überblick

„Wir sind der Überzeugung, dass ... es in der Kirche von England keinen Menschen gibt, der nicht auch Mitglied des Commonwealth ist, und auch kein Mitglied des Commonwealth, das nicht zugleich der Kirche von England angehört ...". Als sich der Anglikanismus unter der Herrschaft von Elisabeth I. zu Wort meldete, fasste Hooker in seinem Buch *Laws of Ecclesiastical Polity* (1593) mit diesen Worten sein Verständnis der Beziehung zwischen Staatsbürgertum und kirchlicher

* Pastorin Dr. Ruth Gouldbourne ist Tutorin am Bristol Baptist College; Pastorin Myra Blyth Stellvertretende Generalsekretärin der Baptistenunion von Großbritannien; Pastorin Ruth Bottoms wirkt an der Baptistenkirche, Wendover Free Church; mit Dank an Frau Christine Wright für ihre redaktionelle Mithilfe.

Identität zusammen. Was er da schrieb, traf natürlich nicht zu, selbst damals nicht, als er es schrieb; und es erwies sich im Laufe der Zeit als immer weniger zutreffend. Es gab mindestens seit dem vierzehnten Jahrhundert eine Tradition derer, die sich gegen die überkommene und anerkannte Religion ihrer Zeit auflehnten; anfangs gegen den Katholizismus und nach dem Bruch Heinrichs VIII. mit Rom im Jahre 1532 gegen die neue Kirche von England mit dem König als Oberhaupt. Als die Reformation schließlich nach der Wiederherstellung des anglikanischen Staatskirchentums unter Elisabeth I. 1559 (Uniformitätsakte) zu einem anerkannten Faktor in England geworden war, wurde die Kirche in England nach dem Ideal geordnet, das Hooker entworfen hatte. Doch es gab auch solche, die dem traditionellen Glauben die Treue hielten, und solche die – stark beeinflusst durch das calvinistische Genf – meinten, dass die Reformen nicht weit genug gegangen seien.

Die frühen Entwicklungen

Es dauerte nicht lange, bis sich Gruppen von „Aussteigern" bildeten, die sich regelmäßig in London trafen. Um 1568 gab es etwa 200 von ihnen, die glaubten, nicht länger in der kompromittierten Anglikanischen Kirche Gottesdienst feiern zu können und den Weg einer neuen Ekklesiologie suchten. Das dringendste Problem war für sie erstaunlicherweise nicht die Frage der Theologie oder der kirchlichen Praxis, sondern der Zucht – die Notwendigkeit einer reinen Kirche. Zu dieser Gruppe gehörten auch vier oder fünf Pastoren, auf die der Erzbischof von London aufmerksam wurde, der um Konformität in seiner Diözese bemüht war. Seine Art, mit den Aussteigern umzugehen, bestand darin, diejenigen, in denen er die Anführer sah, festzunehmen, zu verhören und wenn möglich zu reintegrieren. Dies war eine Vorgehensweise, die sich als erfolglos erwies. Denn nach und nach nahm die neue Gemeinschaft Gestalt an und begann, nicht nur eine eigene Identität, sondern auch eine eigene Theologie zu entwickeln.

Die Staatskirche blieb eine bischöfliche Kirche. Viele von denen, die sich aus ihr zurückzogen, waren sowohl von Calvin als auch von englischen Schriftstellern hin zu einer Theologie des Presbyterianismus beeinflusst worden. Einer unter ihnen, der durch seine Schriften großen Einfluss ausübte, war Robert Browne. Er trat nicht nur für eine nicht-bischöfliche Kirche ein, sondern auch für eine Kirche, die nicht der staatlichen Kontrolle unterlag; er stützte sich dabei auf die Überzeugung, dass „Christus allein die

höchste und alleinige Vollmacht hat, seiner Kirche Gesetze zu verordnen".[1] Er vertrat auch die Auffassung, dass Pastoren nicht vom Bischof der Kirche ernannt werden sollten, sondern von der Ortsgemeinde, wenn möglich aus ihren Reihen zu wählen seien. Es galt für ihn auf der Basis von Mt 18, 15–17 als grundlegendes Prinzip, dass die Autorität um so mehr gestärkt und der Wille Christi um so klarer erkannt wird, je mehr Menschen an dem Erkenntnisprozess beteiligt sind.[2] Auch wenn er zunächst mit einem presbyterianischen Modell arbeitete, suchte er doch bereits einen Weg hin zu einer Theologie des Kongregationalismus und des Independentismus.

Diesem Denkansatz fügte er einen weiteren Aspekt hinzu: ein spezifisches Bundesverständnis. Der Begriff des Bundes hatte in der calvinistischen Theologie einen ganz besonderen Ort, doch die Betonung lag auf dem Bund zwischen Gott und seinem Volk und die damit verbundene Heilszusicherung. Browne interpretierte diesen Begriff ganz anders. Der Bund mit Gott musste in der Bundesgemeinschaft, d.h. einer Gemeinschaft, die im Bunde miteinander lebt, sein Spiegelbild und seine Ausgestaltung finden. Der Bund mit Gott würde Schaden nehmen, Gott würde seinen Segen zurücknehmen, wenn die Glieder des horizontalen Bundes nicht im Gehorsam und im Glauben lebten. So könnte die Beziehung des einzelnen zu Gott nicht nur durch den eigenen Gehorsam und Glauben, sondern auch durch den der anderen Glieder der Gemeinde berührt werden. Dies war das Motiv zur Bewahrung der „reinen" Gemeinde. Im Jahre 1581 schlossen sich Browne und einige andere, die ebenfalls von diesem theologischen Ansatz überzeugt waren, auf der Grundlage eines solchen Bundes zu einer Gemeinde zusammen. Einige Monate später wurde Browne inhaftiert. Doch im Jahr darauf zog die Gemeinde als Gemeinschaft nach Holland, wo größere Freiheit herrschte.

So entstand in Amsterdam eine bedeutende englischsprachige Gemeinschaft von Separatisten, zu der sich im Laufe der Jahre noch viele andere gesellten, die – wie die Browne-Anhänger – England um der Religionsfreiheit willen verlassen hatten. 1612 kehrte eine Gruppe dieser Gemeinschaft, die eine Theologie der Gläubigentaufe und ein separatistisches Kirchenverständnis entwickelt hatte, nach England zurück und bildete die erste Baptistengemeinschaft in England. Eine ihrer führenden Persönlichkeiten, Thomas Helwys, schrieb eines der ersten Gesuche auf Religionsfreiheit in englischer Sprache und unterbreitete sie dem König; ein Schritt, den er mit dem Gefängnis büßen musste. Er starb im Verlauf der nächsten zwei Jahre im Gefängnis.

Mitte des 17. Jahrhunderts war England durch einen Bürgerkrieg gespalten, der zumindest teilweise auch durch religiösen Idealismus entfacht worden war. Im Zuge des sozialen Wiederaufbaus unmittelbar nach dem Krieg, als England mit der republikanischen Staatsform experimentierte, wurde der Anglikanismus verfemt und das Bischofsamt abgebaut. Das Parochialsystem der Kirchen wurde beibehalten, doch das „Flair" der Kirchengemeinde wurde von nun an sehr viel deutlicher als zuvor durch die Theologie des jeweiligen Amtsträgers und der Gemeinde bestimmt. So gab es innerhalb der „etablierten" Kirche auch Gemeinden, die presbyterianische, kongregationalistische oder baptistische Elemente enthielten.

Nach der Restauration von 1660 wurde die Staatskirche als bischöfliche Kirche reformiert. Doch trotz der Verpflichtung zur Religionsfreiheit, die die restaurierte Monarchie eingegangen war, dauerte es nicht lange, bis Verfolgung und Restriktion gegenüber Nicht-Anglikanern gang und gäbe wurde.

1661 wurde die Körperschaftsakte *(Corporation Act)* erlassen, in der vorgeschrieben wurde, dass alle, die auf örtlicher oder nationaler Ebene politische Macht ausübten, die Eucharistie in der Staatskirche zu empfangen hätten. 1662 wurde das *Book of Common Prayer* für alle christlichen Versammlungen gesetzlich verbindlich, und eine beträchtliche Zahl von Amtsträgern wurde aus der Kirche von England ausgeschlossen, weil sie sich geweigert hatten, zu unterschreiben. 1664 wurde die erste Konventikelakte *(Conventicle Act)* erlassen, wonach es als ungesetzlich galt, sich in irgendeiner anderen als der im *Book of Common Prayer* festgelegten Form zum Gottesdienst zu versammeln. 1673 wurde die „Testakte" erlassen, die *Dissenters*, wie sie jetzt genannt wurden, die Bekleidung von Staatsämtern untersagte, sofern sie nicht das Sakrament der Eucharistie nach anglikanischem Ritus empfangen hatten.

Die verschiedenen gesetzlichen Einschränkungen prägten das Leben der *Dissenters* während der nächsten beiden Jahrhunderte. Es gab zu der Zeit drei bedeutende Gemeinschaften von *Dissenters* in England: Presbyterianer, Kongregationalisten und Baptisten, daneben auch eine beträchtliche Quäker-Präsenz. Diese Gruppen empfanden so etwas wie eine gemeinsame Identität und kämpften gemeinsam für Gesetzesänderungen und die Aufhebung gesetzlicher Behinderungen. An manchen Orten, zum Beispiel in Bristol, als die Gemeinden schweren Repressalien ausgesetzt waren, wie der Zerstreuung von Versammlungen, Geldstrafen oder Inhaftierung von Gemeindeleitern, unterstützten die verschiedenen Gemeinden sich gegenseitig und kamen zu gemeinsamem Gottesdienst zusammen, vor allem, wenn Prediger im Gefängnis saßen.

Aber solch extreme Verfolgung dauerte nicht an, und so kehrte das Land im 18. Jahrhundert zu einer ruhigeren Zeit hinsichtlich der Religion zurück. Dabei spielten tiefgreifende und vielfältige Einflüsse eine Rolle, wie der Rationalismus und die Angst vor dem Schwärmertum, vor allem nach dem Chaos des Bürgerkrieges und den darauffolgenden Unruhen. Die *Dissenter*-Gemeinschaften kämpften weiter für die Aufhebung der gesetzlichen Behinderungen, doch insgesamt war die Situation dieser Tage bestimmt von einem scheinbaren Frieden und einem unbefriedigenden Nebeneinander. Die Freikirchen entwickelten einen in sich gekehrten Charakter, was weitgehend darauf zurückzuführen ist, dass die Glieder dieser Gemeinschaften von den Universitäten ausgeschlossen waren. *Dissenter*-Hochschulen, an denen nicht nur Prediger ausgebildet wurden, sondern auch Glieder dieser Gemeinschaften, die akademische Neigungen zeigten, wurden zu einem bezeichnenden Merkmal dieser Bewegungen, wenn auch im Großen und Ganzen der Argwohn gegenüber jedem Intellektualismus noch stark ausgeprägt war.

Die nächste größere Umwälzung brachte die Erweckungsbewegung der späten dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts. Innerhalb eines Jahres hatten die Wesley-Brüder und George Whitefield begonnen, außerhalb des normalen Rahmens der Staatskirche, ja außerhalb von Gebäuden, zu predigen, war doch unter ihnen das Predigen unter freiem Himmel gang und gäbe geworden, seit der anglikanische Klerus und andere Geistliche Argwohn geschöpft hatten. Aus dieser Art des Predigens erwuchsen dann die Anfänge der methodistischen Bewegung. Wenn diese sich auch ursprünglich als eine Erweckungsbewegung innerhalb des Anglikanismus verstand, wurde doch bald deutlich, dass die beiden Gemeinschaften nicht als eine zusammenleben konnten. Obwohl John Wesley bis zum Ende seines Lebens anglikanischer Priester blieb, entwickelten sich doch zwei getrennte Gemeinschaften, und zwar in dem Augenblick, als Wesley sich vergeblich um eine anerkannte bischöfliche Ordination für methodistische Prediger bemühte, die in Gemeinden des amerikanischen Kontinents ihren Dienst antreten sollten, und Wesley die Männer schließlich selbst ordinierte, damit also für sich und seine Bewegung kirchliche Autorität in Anspruch nahm.

Trotz dieses Bruchs mit der anglikanischen Kirche war die Einordnung des Methodismus innerhalb der freikirchlichen Bewegung nie einfach, da die methodistische Identität sehr viel enger mit der des Anglikanismus in

Verbindung gebracht wurde als die aller anderen Freikirchen. Die Trennung zwischen dem Alten *Dissent* (Presbyterianismus, Kongregationalismus und Baptisten) und dem Neuen *Dissent* (Methodismus) ist ein wichtiges Element im Selbstverständnis dieser Gruppen geblieben.

Mit dem Bruch galten auch für die Methodisten im politischen und nationalen Leben die gleichen Beschränkungen wie für die anderen Freikirchen. Der Kampf um die Aufhebung der Behinderungen ging weiter und begann schließlich zu Beginn des 19. Jahrhunderts Erfolg zu zeitigen. 1828 wurden die Test- und die Körperschaftsakte aufgehoben, und mit der Parlamentarischen Reformakte von 1823 wurde nun auch für die Mitglieder der Freikirchen der Weg zu einer uneingeschränkten Beteiligung am politischen Leben des Landes frei gemacht. Und so begann im weiteren Verlauf des Jahrhunderts das nonkonformistische Gewissen eine beträchtliche Rolle in der britischen Politik zu spielen, die so weit ging, einen politischen Erdrutsch bei den Wahlen 1906 zu verursachen. Das Wahlkampfthema, um das es bei diesen Wahlen ging, war vor allem die Erziehungs- und Bildungskompetenz des Staates und die Rolle, die die Religion in der Erziehung spielen sollte. Die Freikirchen wandten sich, so weit es ihnen möglich war, dagegen, dass die religiöse Erziehung primär anglikanisch sein solle; und so wurde eine liberale Regierung gewählt, in der Erwartung, dass sie eine solche Entwicklung verhindern würde. Doch diese hielt zu diesem Zeitpunkt andere Fragen für wichtiger, und so erlitt das nonkonformistische politische Engagement einen schweren Rückschlag.

Bis spätestens zu den Wahlen 1906 hatten die Freikirchen eine klare gemeinsame Identität entwickelt. Obwohl es Unterschiede im Blick auf die Ekklesiologie, Geschichte und Theologie gab, gestaltete sich die Einheit der Freikirchen als eine unabhängige Größe gegenüber dem Anglikanismus. 1846 wurde zwar die Evangelische Allianz gegründet, die Evangelische aus den Freikirchen und aus dem Anglikanismus miteinander verband. Doch im Großen und Ganzen waren die Einheitsbewegungen unter den Freikirchen zu finden. 1896 wurde der Nationalrat Evangelischer Freikirchen *(National Council of Evangelical Free Churches)* gegründet, der sich im Laufe der Jahre zum Nationalen Freikirchlichen Bundesrat *(National Free Church Federal Council)* entwickelte. In den frühen Phasen gab es einige, die diese Bewegung als Sprungbrett zu einer vereinigten Freikirche in England betrachteten; und vor allem nach dem Ersten Weltkrieg sahen einige führende Persönlichkeiten darin den zukunftweisenden Weg; doch es gab nie eine ausreichende tragende Basis, um daraus mehr als ein Ideal zu machen.

1920 richtete die Lambeth Konferenz Anglikanischer Bischöfe einen Aufruf an alle Christen, einen Weg zur Einheit zu finden. Das schlug fehl, weil die Konferenz darauf bestand, dass der „historische Episkopat" die Basis der Einheit sein müsse, was für nicht-bischöfliche Kirchen schwer zu akzeptieren war. Es ergaben sich zwar verschiedene bilaterale Gespräche nach diesem Aufruf, doch nichts Wesentliches entwickelte sich daraus.

II. Die zeitgenössische ökumenische Bewegung in Großbritannien

Das freikirchliche Engagement in der weiteren ökumenischen Bewegung auf den Britischen Inseln hat sich im Laufe des 20. Jahrhunderts dramatisch verschoben. Während anfangs der Traum einer vereinigten Freikirche vorherrschend war, traten nach und nach Einheitsvorstellungen an seine Stelle, die weniger von Strukturen als vielmehr von Beziehungen bestimmt waren. Während das Leben der Freikirchen zu Beginn des Jahrhunderts noch klar von dem Bestreben geprägt war, sich im Gegenüber zum Anglikanismus und dem römischen Katholizismus zu profilieren, machten die zunehmende Achtung und Zusammenarbeit zwischen diesen es möglich, eine positive Alternative zu bieten. So war die angemessene Frage im neuen Jahrhundert: „Wofür stehen die Freikirchen?" und nicht mehr „Was sind sie im Gegensatz zu ...?" Eine der bemerkenswerten Folgen des „wärmeren" ökumenischen Klimas im 20. Jahrhundert war die Ablösung des *Free Church Council (FCC)* im Jahre 2001 durch eine Freikirchliche Gruppierung innerhalb des organisatorischen Rahmens von *Churches Together in England.*

So bedeutsam diese Veränderungen auch für das Leben der Freikirchen sein mögen, müssen sie doch als Teil der umfassenderen Entwicklungen des ökumenischen Lebens auf den Britischen Inseln gesehen werden, insbesondere im Lichte der Ereignisse von 1985, als ein neuer und radikaler Prozess – man könnte auch sagen eine Pilgerfahrt – unter den Partnerkirchen eingeleitet wurde. Anglikaner, Baptisten, schwarze Pfingstkirchen und *Holinesskirchen*, kongregationalistische, lutherische, methodistische, orthodoxe, römisch-katholische und reformierte Kirchen – alle beteiligten sich an diesem zwischenkirchlichen Prozess und verpflichteten sich daraufhin vor Gott, als *Churches Together* zu einem radikalen Wandel in ihrem Denken, Empfinden und Handeln. Ihr gemeinsamer Wunsch war es, vom Ökumenismus als einem „Extra", das Energie absorbiert, zum Ökumenis-

mus als einer Dimension zu kommen, die alles Handeln umfasst und die durch das Miteinanderteilen von Ressourcen Energien freisetzt.

Die neue Übereinkunft zwischen den Kirchen führte zur Schaffung neuer nationaler Strukturen und sog. „Instrumente". An die Stelle des früheren Britischen Kirchenrats (BCC) traten mehrere neue Zusammenschlüsse: *Churches Together in Britain and Ireland (CTBI)* sowie vier weitere auf nationaler Ebene: *Churches Together in England (CTE), Action of Churches Together in Scotland (ACTS), Churches Together in Wales (CYTUN)* und der Irische Kirchenrat *(Irish Council of Churches).* Das Besondere zu Beginn dieser neuen Phase des ökumenischen Lebens lag im Stil der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen: füreinander zu arbeiten und nicht den Blick auf eine zusätzliche Organisation wie die eines ökumenischen Rates zu richten, der die Arbeit der Kirchen für sie tun sollte, oder noch schlimmer, ihnen zum Trotz!

Diese neue gemeinsame Verpflichtung gründete in der Überzeugung, dass die Zukunft der Ökumene weniger in institutionellen Strukturen als vielmehr in Beziehungen läge, und dass sie lokale Ausdrucksformen finden müsse, mindestens in gleichem Maße, wenn nicht mehr als alle anderen Bereiche des kirchlichen Lebens. Das ursprüngliche Übereinkommen hat folgenden Wortlaut: „Bei der ökumenischen Bewegung handelt es sich nicht um irgendeine geplante technische oder theologische Angleichung der Lehre und der Praxis zwischen den Kirchen, die von irgendeiner Gruppe weltfremder kirchlicher Manager verwirklicht wird; sie muss eine erfahrungsbezogene, persönliche, ja emotionale Seite haben. Darum ist lokale Ökumene so wichtig. In den Ortskirchen werden ökumenische Beziehungen erfahren; denn in der Ökumene geht es um Beziehungen, nicht um die Beziehungen, die wir zustandebringen, sondern um die Beziehung, die uns geschenkt wird; wir sind eins in Christus, und das muss erfahren und zum Ausdruck gebracht werden, ebenso wie die Konsequenzen, die sich daraus ergeben."[3]

Wenn auch der zwischenkirchliche Prozess als die bedeutendste Entwicklung im ausgehenden 20. Jahrhundert herausragt, so gibt es daneben noch andere Faktoren, die dazu beigetragen haben, das Gesicht der Ökumene und damit das Profil und den Beitrag der Freikirchen zu verändern. Drei entscheidende sollen hier bedacht werden:

1. Das Anwachsen unabhängiger Hauskirchen sowie einheimischer, mehrheitlich schwarzer und asiatischer Kirchen in den letzten zwanzig Jahren hat die kirchliche Landschaft beträchtlich verändert. Mehrheitlich

schwarze und asiatische Kirchen begannen in den sechziger Jahren zu wachsen, nachdem die erste Generation von Nachkriegsimmigranten es aufgegeben hatte, je in einen der Hauptströme der historischen Traditionen eingegliedert zu werden. In diesen und den unabhängigen Hauskirchen findet sich heute ein reales Wachstum. Ihre Existenz als unabhängige und wachsende Kirchen in einem Kontext und einer Zeit, in der alle anderen Kirchen einen Rückgang des kirchlichen Lebens in ihre Planungen einbeziehen, stellt eine positive Herausforderung an das Leben der historischen Kirchen dar, seien es die Freikirchen, die Anglikaner oder die römische Kirche. Hier ist eine Dynamik am Werk, die der in Apostelgeschichte 1–15 vergleichbar ist, wo die Jerusalemer Gemeinde sich als den Mittelpunkt betrachtete und als solche darüber bestimmen wollte, wo und wie das Evangelium den umliegenden Völkern nahe gebracht werden sollte. So sind heute die historischen Großkirchen eifrig darum bemüht, ihr Vorrecht als Zentrum zu bewahren, während die Peripherie Kirchen aufbaut und durch die Kraft des Heiligen Geistes in einem unwahrscheinlichen Umfang wächst.

2. *Der nachlassende Einfluss einer spezifischen freikirchlichen Stimme war in den letzten Jahrzehnten deutlich erkennbar.* Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die freikirchliche Dominanz in den ökumenischen Gesprächen stark ausgeprägt. Kirchenführer wie Dr. Ernest Payne, Generalsekretär der Baptistenunion von Großbritannien, waren hoch geachtet und ihre Meinungen hatten in der Öffentlichkeit Gewicht. In der gleichen Zeit zog das freikirchliche Gewissen in der Gesellschaft vehement gegen Missstände wie Alkoholmissbrauch, Sonntagshandel und Glücksspiel zu Felde. In den letzten zehn Jahren jedoch ist die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit für diese Probleme stark zurückgegangen. Die Tagesordnung ist offensichtlich eine andere geworden und damit auch die Erkenntnis, dass die freikirchliche Stimme in Opposition zur Staatskirche und zu Rom nicht mehr wünschenswert oder relevant ist. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Beitrag der Freikirchen wertlos geworden wäre oder überlebt ist. Der Erfolg der Freikirchen ist erkennbar an der Art und Weise, in der tief verwurzelte Überzeugungen im Blick auf Freiheit und kirchliche Ordnung im Leben und in der alltäglichen Praxis der anglikanischen und der katholischen Tradition ihren Stempel aufgedrückt haben. So zeigen zum Beispiel Entwicklungen im gottesdienstlichen Leben, dass die anglikanische Kirche auf der Ebene der Lokalgemeinde nicht mehr nur allein durch das *Prayer Book* geprägt ist. Es herrscht eine Freiheit und Vielfalt im Gottesdienst, die

einer Revolution in der Staatskirche gleichkommt; dies ist in nicht geringem Maße auf den Einfluss der Freikirchen zurückzuführen. Darüber hinaus machen die anglikanischen Gemeindestrukturen in vielerlei Weise einem mehr kongregationalen Lebens- und Arbeitsstil Platz, der durch die versammelte Gemeinde bestimmt ist. Darin kann man eine Antwort auf den sich wandelnden Kontext sehen, in dem die Mehrheit sich nicht mehr als nominelle Anglikaner bezeichnen würde.

3. Den Kirchgängern von heute geht es nicht um denominationelle Identität, sondern um christliche Identität und Mission in einer post-christlichen Gesellschaft. Zu einer Lokalgemeinde zu gehören ist eine Sache der Wahl und der freien Entscheidung. Man hält sich zu der Ortskirche, die einem im Blick auf Stil, Spiritualität und Ethos, unabhängig von ihrem konfessionellen Etikett, am meisten zusagt. Die ökumenische Trennungslinie verläuft nicht mehr zwischen Freikirchen, Anglikanern und römischen Katholiken, auch nicht zwischen den historischen Großkirchen und den neuen unabhängigen Kirchen, sondern zwischen *Churches Together* und der post-christlichen Gesellschaft, in der wir leben.

In einem Kontext, in dem die Kirche erneut Minderheit ist, ist es ihre Aufgabe, gegen den Hauptstrom der Kultur zu schwimmen. Die Freikirchen können anderen kirchlichen Traditionen, die eher dazu angetan sind, eine dominierende Rolle zu spielen, dabei helfen, diesem neuen missionarischen Zeitalter gerecht zu werden. In der Zukunft liegen einige entscheidende Herausforderungen vor uns, für die die freikirchliche Tradition, und nicht zuletzt die Baptisten, einen eigenständigen und konstruktiven Beitrag leisten können:

a) *Die Kirchen werden von Politikern und Meinungsmachern dazu ermutigt, ihre Ansichten beizutragen und ihren Einfluss geltend zu machen, um ein neues staatsbürgerliches Verantwortungsgefühl zu fördern.* Unter den Politikern der verschiedenen Regierungen ist man sich in zunehmendem Maße darin einig, dass die Ehrenamtlichen, besonders in den Glaubensgemeinschaften, eine wichtige Rolle spielen. Freikirchen haben immer die Demokratie hochgehalten; so ist es nicht überraschend, dass dies auch darin zum Ausdruck kommt, dass eine zunehmende Anzahl von Lokalgemeinden freikirchlicher Tradition auf Gemeindebasis Dienste auf unternehmerischem Gebiet leisten, in denen eine Partnerschaft mit den örtlichen Behörden an der Tagesordnung ist. So wie der Kampf um das Erziehungswesen im 19. Jahrhundert in der freikirchlichen Sonntagsschulbewegung und der Gründung von nicht konfessionellen Schulen zum Ausdruck kam,

so findet heute der Kampf um Gerechtigkeit und Würde in den verschiedenen Gemeinschaften seinen Ausdruck in einer ganzheitlichen Mission sowohl innerhalb der einzelnen Kirchen als auch in ihrem Verhältnis zueinander.

b) *Kirchen und andere Institutionen beginnen, nach neuen Wegen des Arbeitens und der internen Organisation zu suchen, mit dezentralisierten Strukturen und nicht-hierarchischen Kommunikationssystemen.* Neue Verbindungen und strategische Bündnisse, die nicht durch alte historische Bande und Loyalitäten eingeengt sind, werden innerhalb und jenseits der Kirchen eingegangen. Man könnte das als Pragmatismus abtun, doch das wäre nicht angemessen. Die Kirchen versuchen, um der Mission willen kulturell relevant zu sein. Ebenso befinden sich die ökumenischen „Instrumente", die im 20. Jahrhundert dazu beigetragen haben, das öffentliche kirchliche Leben zu gestalten, in einem Prozess radikaler Veränderung. Ein herausragendes Beispiel dafür ist die Bereitschaft der Leitung des FCC (*Free Church Council* – Freikirchlicher Rat), die Organisation aufzulösen und als Freikirchliche Gruppierung innerhalb von *Churches Together in England* neu zu erstehen. Alte Strukturen aufzugeben und sich neuen Verbindungen und Möglichkeiten zu öffnen, ist ein hoffnungsvolles Zeichen für das Mündigwerden einer Organisation. Mit dieser neuen, leichten Verwaltungsstruktur kann die freikirchliche Gruppierung sich auf neue Herausforderungen konzentrieren und eine profilierte Position entwickeln. Der ausgeprägte unternehmerische Geist und das missionarische Herz, die beide zur freikirchlichen Grundeinstellung gehören, können die weltweite Kirche stärken und ihr helfen, sich auf die Mission in einem postmodernen Zeitalter vorzubereiten.

c) *Von den Kirchen wird trotz ihres schwächer werdenden Profils erwartet, dass sie zur politischen und ethischen Diskussion beitragen.* Das traditionelle freikirchliche Eintreten für Toleranz und Menschenrechte ist ein äußerst relevantes Prinzip, wenn es um die ethischen Probleme der eskalierenden Gewalt in allen – öffentlichen und privaten – Bereichen des Lebens geht oder um die derzeitige ethische Ratlosigkeit in Fragen der menschlichen Sexualität und der Genmanipulation. Die Kirchen sind dazu herausgefordert, einzelnen und Gemeinschaften zu helfen, an kontroverse Fragen in einer Weise heranzugehen, die es Menschen mit sehr unterschiedlichen Auffassungen ermöglicht, aufeinander zu hören und einander zu respektieren. Die Sendung der Kirche besteht nicht so sehr darin, die Wahrheit zu proklamieren, sondern vielmehr *den Weg* aufzuzeigen, der zur

Wahrheit und zum Leben führt. Der Auftrag der Kirche in der heutigen öffentlichen Debatte besteht somit darin, Kommunikationswege zu schaffen, die die Polarisierung abweichender Positionen vermeiden und Situationen zu verhindern suchen, in denen Menschen ungewollt zu Gewinnern oder Verlierern in einem Krieg der Worte werden.

d) *Während der Traum einer vereinigten Freikirche seit langem ausgeträumt ist, verdient die Vision einer Einheit in Vielfalt wachsende Unterstützung.* Auf der nationalen Ebene sind die Methodisten trotz früherer Bemühungen um Einheit, die aufgrund mangelnder Unterstützung seitens der Anglikaner scheiterten, erneut im Gespräch mit der Kirche von England; und wenn es auch eine lange Zeit währen mag, so herrscht doch zunehmend der Eindruck, dass eine Einheit in Zukunft möglich sein könnte. Der Zusammenschluss der Kongregationalistischen Kirche, der Presbyterianischen Kirche und der Kirchen Christi *(Churches of Christ)* in den siebziger Jahren führte zur heutigen Vereinigten Reformierten Kirche (URC). Das war damals ein bedeutsamer Schritt in Richtung Kirchengemeinschaft, doch er hat nicht zur Einbeziehung anderer Freikirchen geführt. Die Baptistenunion von Großbritannien (BUGB) ist seit Jahren im Gespräch mit den Unabhängigen Methodisten, und es ist damit zu rechnen, dass die beiden Kirchen im Laufe der nächsten zwölf Monate bekannt geben werden, ob diese Gespräche mit dem Ziel einer möglichen Kirchengemeinschaft weitergeführt werden sollen. In allen Fragen, mit Ausnahme der Taufe, besteht eine völlige Lehrübereinstimmung; und selbst in der Frage der Taufe ist es eher die Praxis als die Theologie, die die beiden trennt.

Darüber hinaus haben die Baptisten auf nationaler Ebene eingehende Gespräche mit der Kirche von England geführt, insbesondere über Fragen der Initiation, und in letzter Zeit haben Gespräche mit führenden Vertretern der *New Frontiers* Kirchen stattgefunden. Wie viele der neu entstandenen Unabhängigen Kirchen sind auch die *New Frontiers* Kirchen ihrer Überzeugung nach Baptisten. Ihre Einstellung zur Frage von Frauen in Führungspositionen entspricht nicht der der BUGB, doch trotz der Unterschiede besteht die Hoffnung, dass die Gespräche zu einem besseren Verständnis und womöglich zu einer Überwindung früherer Meinungsverschiedenheiten führen.

Auf internationaler Ebene hat die Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG), die lutherische, reformierte und methodistische Kirchen umfasst, eine beachtliche Studie über die breite gemeinsame Grundlage durchge-

führt, die die LKG-Traditionen mit den Baptisten verbindet. Daraufhin wird jetzt erwogen, theologische Gespräche zwischen der LKG und dem Europäischen Baptistenbund zu führen, um zu ergründen, ob eine Basis gefunden werden kann, die es den entsprechenden Kirchen und Zusammenschlüssen ermöglicht, die Gemeinschaft, die zwischen ihnen schon besteht, zu vertiefen und auszudehnen. Auch sind die Baptisten auf internationaler Ebene im Gespräch mit der Anglikanischen Konsultativgemeinschaft. Dies sind sehr ergebnisoffene, zeitlich unbegrenzte, aber dennoch kreative und herausfordernde Gespräche.

Doch am spannendsten stellt sich die Suche nach kirchlicher Einheit auf der lokalen Ebene dar. Seit über 50 Jahren, mit besonderem Nachdruck aber in den letzten 20 Jahren, haben sich örtliche ökumenische Partnerschaften entwickelt, die es den Lokalgemeinden ermöglicht haben, in einer Weise zusammenzuarbeiten, die weit über alle Vereinbarungen zwischen den Kirchen auf nationaler Ebene hinausgeht. Die gegenseitige Anerkennung von Pastoren, die in Gemeinden mit Gliedern aus verschiedenen Traditionen Dienst tun, ist ein alltägliches Phänomen in den lokalen Partnerschaften. Diese Partnerschaften, von denen es inzwischen über 800 gibt, sind, was ihren Stil betrifft, sehr unterschiedlich. Etwas von dem Reichtum und der Ambivalenz, die sie für das kirchliche Panorama in diesem Land darstellen, soll im letzten Teil dieses Beitrags zur Sprache kommen.

III. Örtliche ökumenische Partnerschaft unter den Freikirchen

Wendover – eine Fallstudie

Wendover ist ein alter Marktflecken mit einer Bevölkerung von etwa 6 800 Einwohnern. Es hat eine gute Zugverbindung zur Londoner Stadtmitte, und viele pendeln aus dem Ort in die Stadt. Es liegt malerisch inmitten der Chiltern Hills, die Spaziergänger und Touristen für Kurzurlaube anziehen.

Die Freikirche von Wendover entstand 1983 durch den Zusammenschluss der Baptistenkirche von Wendover und der Vereinigten Reformierten Kirche von Wendover. Obwohl beide eine lange Geschichte hatten, waren es damals kleine, vorwiegend ältere Gemeinden mit ausgedehntem Grundbesitz, den es zu unterhalten galt. Infolgedessen war die Anstellung hauptamtlicher Pastoren äußerst schwierig. Doch ermutigt durch die größeren baptistischen und vereinigt-reformierten Kirchenfamilien bildeten sie

eine neue Gemeinschaft, die zugleich Teil der BUGB und der URC ist. Das ist festgelegt in einer Verfassung, die auch Fragen der Mitgliedschaft in der Freikirche, der Kirchenregierung und der Verwaltung von Wort und Sakrament regelt, wobei der Pastor einer Gemeinde sowohl ein anerkannter baptistischer Geistlicher als auch ein Geistlicher der URC sein kann.

Die URC und die Baptisten haben unterschiedliche theologische Positionen hinsichtlich der Taufe. Die Verfassung der Freikirche von Wendover trägt dem Rechnung und gestattet den Ortsgemeinden, in dieser Spannung zu leben: „Die Aufnahme in die Kirche geschieht aufgrund des Bekenntnisses zum Glauben, das in der Regel durch die Gläubigentaufe durch Untertauchen oder Besprengung oder durch die Bestätigung der früher vorgenommenen Kindstaufe besiegelt wird, wobei die Anwärter von eigens ernannten Visitatoren geprüft und empfohlen werden und ihre Aufnahme durch die Kirchenversammlung bestätigt werden muss [3b) iii]." Das Problem stellt sich dann, wenn jemand, der als Kind getauft worden ist, nach seinem Gewissen zu der Überzeugung gelangt, dass dies keine wirkliche Taufe war und als Gläubiger getauft werden möchte. Das würde der baptistischen Position entsprechen, was wiederum von der URC als Wiedertaufe und damit als ihrer Lehre widersprechend interpretiert werden würde. Es gibt gemeinsame Richtlinien[4] der BUGB und der URC auf nationaler Ebene, die diesen Problemfall in einer Weise regeln, die seelsorgerlich allen gerecht zu werden sucht.

Andere Unterschiede haben weniger weitreichende Konsequenzen. Eine URC Gemeinde hat in der Regel eine Gruppe von „Ältesten", die von der Gemeinde zur Beteiligung an der Aufsicht über die Mission und den geistlichen Dienst der Kirche bestimmt werden. Die Baptisten hingegen haben „Diakone". Die Freikirche von Wendover geht damit so um: „Was den Dienst von Ältesten oder Diakonen betrifft, so haben wir, um Begriffe zu vermeiden, die für die eine oder die andere der sich vereinigenden Kirchen bezeichnend sind, den Begriff ‚Berater' gewählt, der die Rolle beider umfasst."[5]

Dieser Zusammenschluss stellt eine besondere Form des freikirchlichen Ökumenismus auf Ortsebene dar. Es gibt weitere ähnliche Partnerschaften, die jeweils den spezifischen geschichtlichen Entwicklungen und sonstigen Kontexten angepasst sind; auch Methodisten können dazu gehören.

Mit der Gründung der Freikirche von Wendover tauchte die kontroverse Frage auf, welcher der Partner sein Grundstück verkaufen und mit wem wohin umziehen sollte. Verständlicherweise wollte jede der beiden Tradi-

tionen ihr Grundstück behalten. Die Lösung kam durch die Idee des römisch-katholischen Ortspriesters, der die Partner dazu einlud, den Gründungsgottesdienst der Freikirche auf einem „neutralen" Territorium, in der römisch-katholischen St. Annenkirche, zu feiern; und später bot er der Freikirche an, sich dauerhaft dort einzurichten. Kurz zusammengefasst, führte die lange Geschichte dazu, dass es dank einer Parlamentsakte von 1969[6] möglich wurde, dass die kirchlichen Gebäude von verschiedenen Traditionen genutzt werden. Sowohl die ehemaligen Gebäude der Baptisten als auch die der URC wurden verkauft; und mit Hilfe der dadurch gewonnenen Mittel wurden ein Versammlungsraum, Büroräume, Toiletten und eine Küche hinter der ehemaligen römisch-katholischen Kirche gebaut. Der ursprüngliche Sakralbau von 1960 war relativ schlicht. Zusätzlich zum Taufstein wurde unter dem Boden des Altarbereichs ein Taufbecken für Immersionstaufen eingerichtet. Hinzu kamen bunte Glasfenster von der URC sowie ein Abendmahlstisch und Stühle aus der baptistischen Kirche. Der Altar ist ein schlichter hölzerner Sockelaltar; er ist für den katholischen Gottesdienst mit einer Altardecke und Kerzen geschmückt. Der baptistische Abendmahlstisch steht an einer Wand des Kirchenraumes und wird als gewöhnlicher Tisch genutzt. Für freikirchliche Gottesdienste werden Decke und Kerzen vom Altar entfernt und eine aufgeschlagene Bibel in die Mitte gelegt, anders als beim monatlichen Abendmahlsgottesdienst, wo der Altar zurückgeschoben und der Abendmahlstisch ins Zentrum gestellt wird.

Als der Prozess der gemeinsamen Nutzung des Gebäudes noch im Gange war, fragte die örtliche St. Mariengemeinde der Kirche von England an, ob sie an dem „Abkommen über die gemeinsame Nutzung kirchlicher Gebäude" beteiligt werden könnte. Ihr historischer Bau aus dem 13./14. Jahrhundert liegt am äußersten Rand des Dorfes, während das gemeinsam genutzte Gelände zentraler gelegen ist. Es dauerte eine Weile, bis die Juristen die richtige Formulierung gefunden hatten: Die römischen Katholiken haben nach wie vor das Eigentumsrecht an dem Grundstück; die römischen Katholiken, die Baptisten und die Vereinigten Reformierten haben Anteile an den Gebäuden und sind verantwortlich für deren Unterhaltung und die laufenden Kosten. Doch alle, einschließlich der Anglikaner, haben das Recht, die Gebäude zu nutzen. Auf dem Schild an der Strasse steht: *„Christliches Zentrum von Wendover. Haus der römisch-katholischen St. Annenkirche und der Freikirche von Wendover in Gemeinschaft mit der Kirchengemeinde St. Marien."*

In der Praxis sieht der Gottesdienstplan am Sonntagmorgen so aus: 8.00 Uhr Anglikanischer Eucharistiegottesdienst, 9.15 Uhr Römisch-katholische Messe, 11.00 Uhr Freikirchlicher Gottesdienst. Die Anglikaner halten darüber hinaus noch ihre Haupteucharistiefeier um 9.45 Uhr in ihrer eigenen Kirche. Alle Wochengottesdienste, welcher Tradition auch immer, werden im Christlichen Zentrum gehalten.

Eine solche gemeinsame Nutzung von Gebäuden war dank der guten Beziehungen möglich, die im Dorf unter den Geistlichen, und – vielleicht noch wichtiger – unter den Laien herrschten. Die Leute treffen sich in den Geschäften, auf der Straße, an Schulpforten und bei geselligen Zusammenkünften. Die Kirchen hatten schon vorher in Fragen von Gerechtigkeit und Frieden und bei der Organisation von christlichen Freizeiten für Kinder zusammengearbeitet. Doch die gemeinsame Nutzung von Gebäuden bedeutet, dass die Menschen aufeinanderstoßen, dass Gespräche und Beratungen stattfinden müssen; und das wiederum führt zu Zusammenarbeit und intensiverem Engagement.

In den letzten Jahren wurden gemeinsam unternommen: die Herausgabe einer gemeinsamen kirchlichen Monatszeitschrift; Herstellung und Verteilung von Weihnachts- und Osterkarten für das ganze Dorf mit Grüßen der Kirchen und detaillierten Informationen über die Gottesdienste; Einrichtung und Gestaltung gemeinsamer Eltern- und Krabbelkindergruppen; gemeinsame Kampagne für Schuldenerlass im Rahmen des Erlassjahres 2000; gemeinsame Bußgottesdienste zu Beginn der Adventszeit und in der Fastenzeit; gemeinsame Millenniumsfeiern, einschließlich der Produktion eines Musicals „Hoffnungen und Träume" auf der Basis des Vaterunsers, die Verteilung von Millenniumskerzen und für den Millenniumsvorabend selbst eine gemeinsame Resolution; eine Spende christlicher Bücher an die örtlichen Schulen und die Ortsbücherei; gemeinsame Gottesdienste am Karfreitag und in der Osternacht; gemeinsame Studienkurse in der Fastenzeit; die Einrichtung eines Kirchenbüros in Wendover mit einer Bürohilfe an zwei Nachmittagen in der Woche; regelmäßig alle sechs Wochen ein gemeinsames Mittagessen der Geistlichen zu Gespräch und Austausch; ein wöchentlicher gemeinsamer Sonntagabendgottesdienst ohne Abendmahl.

Und diese Liste ist in keiner Weise erschöpfend!

Dieses sich vertiefende Engagement führte im September 2000 zur Unterzeichnung eines „Bundes *(Covenant)* für Mission und Partnerschaft der *Churches Together in Wendover*". Wenn es auch die drei Ortsgemein-

den waren, die unterzeichnet haben, so erfuhren sie doch Ermutigung und Beratung durch die übergeordneten Organe ihrer jeweiligen Kirchen.

Örtliche Bundesschlüsse gehören zum ökumenischen Bild in England. Es gibt wohl Vorbilder, an die man sich halten kann; es gibt auch Ratschläge von den Kirchen; doch letztlich sind diese Bundesschlüsse lokale Ausdrucksformen der Ökumene, die auf den Kontext zugeschnitten sind. Das besondere Anliegen des Bundes in Wendover war die Suche nach einem volleren Ausdruck der Einheit um der Mission willen.

Der Bund von Wendover beginnt mit den Worten: „In Anerkennung der Tatsache, dass die Kirchen in Wendover im Laufe vieler Jahre durch gemeinsame Gottesdienste und andere Aktivitäten, durch die Gründung der Freikirche von Wendover und die gemeinsame Nutzung kirchlicher Gebäude enger zusammengewachsen sind, möchten wir, die Glieder der St. Annengemeinde, der St. Mariengemeinde und der Freikirche von Wendover unser Bemühen um die Suche nach vollkommenerer Einheit in Gott bekunden."

Darauf werden einige grundlegende Glaubensüberzeugungen dargelegt: Somit verpflichten wir Christen in Wendover uns, das Evangelium Christi zu *verkündigen,* indem wir zusammenarbeiten, um Seine Mission zu erfüllen, Seine Kirche aufzubauen, Gottesdienst und Gebet darzubringen und indem wir alles, was möglich ist, gemeinsam tun, gegenseitig aus unserem Glauben und unseren Erfahrungen lernen, offen und aufrichtig miteinander umgehen, füreinander beten, auf dass Gottes Wille in uns vollendet werde."

Dem Bund liegt eine Verfassung bei, in der genauer festgelegt wird, wie die Kirchen sich gegenseitig beraten und zusammenarbeiten sollen. Es ist beachtlich, dass diese formalen Dokumente erst nach der Erfahrung der gemeinsamen Zusammenarbeit zustande gekommen sind. Der Bund ist dazu gedacht, das zu schützen, was schon an wertvollen ökumenischen Beziehungen existiert, und weitere Entwicklungen zu fördern.

Die alltägliche Wirklichkeit bei all dem ist mannigfach, was unter anderem auf unterschiedliche Ekklesiologien zurückzuführen ist. Das heißt zum Beispiel, dass, obwohl die Freikirche zahlenmäßig die kleinste ist, die Diskussion über den vorgeschlagenen Bund in seinen verschiedenen Entwürfen und Revisionen in der Gemeindeversammlung dazu geführt hat, der Mehrheit der Gemeindeglieder ein starkes Gefühl der Identifizierung mit dem Prozess und der daraus erwachsenen Verpflichtung zu vermitteln. Die römisch-katholische St. Annengemeinde hat das Dokument in ihrem Pfarrgemeinderat diskutiert, was ein relativ kleines Gremium ist; einige der

Gemeindeglieder scheinen die Ökumene noch immer für eine Sache der wenigen Engagierten zu halten. Und die St. Mariengemeinde der Kirche von England liegt irgendwo zwischen den beiden!

Das Miteinanderteilen von Ressourcen ist eine positive Erfahrung. Insbesondere das Kirchenbüro bietet allen Kirchen den Zugang zu besseren Arbeitsmöglichkeiten als irgendeine der Kirchen es sich allein leisten könnte. Es sind die alltäglichen Lappalien, die oft zu den größten Irritationen führen können, z.B. wer an der Reihe ist, die Geschirrtücher in der gemeinsamen Kirchenküche zu waschen!

Ein Höhepunkt für viele in den Kirchen sind die Karwoche und die Ostertage. Am Gründonnerstag beginnen die Freikirche und die römisch-katholische St. Annengemeinde mit einem gemeinsamen Fußwaschungsgottesdienst; die Katholiken feiern dann im Kirchenraum die Messe, während die Freikirche in den Versammlungsraum zieht und ein Agapemahl feiert, das in eine Abendmahlsfeier mündet. Die St. Mariengemeinde feiert eine Liturgie nach ihrer eigenen Tradition und in ihren eigenen Räumen. Die Karfreitagsliturgie beginnt im Christlichen Zentrum damit, dass alle Geistlichen und eine repräsentative Gruppe von Laien sich vor einem drei Meter hohen Kreuz niederwerfen. Darauf folgen Gebete, Lesungen und eine moderne dramatische Darstellung, bevor das Kreuz in einer schweigenden Prozession hinausgetragen wird. Die Prozession nimmt ihren Weg durch das Dorf, verweilt zum Gebet auf dem Marktplatz und zieht dann weiter zur St. Marienkirche. Dort wird eine traditionellere Liturgie mit den Improperien und Responsorien des Karfreitags, der Verehrung des Kreuzes und der Lesung der Passionsgeschichte gefeiert. In der Osternacht versammeln sich die Gemeinden in der St. Marienkirche zur Vigil, und in einem Gottesdienst bei Kerzenschein, der das neue Licht von Ostern symbolisiert, wird das Wort gepredigt, werden Taufversprechen erneuert und der Friedensgruß ausgetauscht. Dann ziehen die römischen Katholiken weiter in die Liebfrauenkapelle und die Anglikaner zum Hochaltar, während die freikirchliche Gemeinde sich im Kreis um den schlichten Altar im Mittelschiff versammelt; und so feiert jeder das erste Osterabendmahl, die erste Ostereucharistie, die erste Ostermesse in seiner eigenen Tradition. Die drei Traditionen kommen danach zu einem gemeinsamen Abendmahlsschlussgebet, Ausgangslied und Halleluja zusammen. Es hat mancher Beratungen und Diskussionen bedurft, um zu solchen Gottesdienstformen zu kommen, galt es doch, dem Verständnis jeder dieser drei Traditionen Rechnung zu tragen und zugleich unsere Einheit in Christus zum Ausdruck zu bringen.

Inzwischen haben die örtlichen Behörden dieses Miteinanderteilen und -arbeiten anerkannt, so dass sie heute an *Churches Together* und nicht mehr an einzelne Kirchen schreiben, wenn es um die kirchliche Beteiligung an einem Vorhaben geht.

Unterschiede, Fragen und Herausforderungen gibt es nach wie vor. Die kürzlich erfolgte Pensionierung des anglikanischen Priesters und die darauf folgende Zeit der Vakanz wird ein Test für den Bund sein, der in seiner Verfassung ausdrücklich festlegt, dass bei jeder Neubesetzung die ökumenische Partnerschaft in gebührender Weise berücksichtigt und die anderen Kirchen konsultiert werden sollen. Einige Glieder der St. Mariengemeinde sind irritiert durch die Tatsache, dass ein Pastor der Freikirche in ihren Gottesdiensten predigen, aber nicht die Eucharistie leiten kann. Das ist ein spezieller Ausdruck einer allgemeinen Frustration und des allgemeinen Empfindens, dass die Laien an der Gemeindebasis weiter sind als die Hierarchien.

Unsere Reise geht weiter ...

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

1 B.R. White, The English Separatist Tradition, 45.
2 Ebd., 46.
3 Churches Together in Pilgrimage, British Council of Churches, 1985.
4 BUGB/URC, The Agreed Guidelines for Baptismal Policy in Ecumenical Partnerships, Oktober 1996.
5 Ebd.
6 The Sharing of Church Buildings Act, 1969.

Adventisten und Lutheraner im Gespräch

Ein Erfahrungsbericht

VON RISTO SAARINEN*

Das hier thematisierte adventistisch-lutherische Dialog-Dokument wird jetzt in den nationalen lutherischen Kirchengremien diskutiert. Bei der VELKD z.B. arbeitet man zur Zeit an einer durchaus kritischen Stellungnahme.

Von 1994 bis 1998 hat der Lutherische Weltbund (LWB) ein theologisches Gespräch mit der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten geführt. Der Schlussbericht dieser Begegnungen ist in einer dreisprachigen Ausgabe erschienen.[1] Der LWB und die weltweite General Conference der Adventisten haben außerdem die achtzehn in den Gesprächen gehaltenen Vorträge gemeinsam veröffentlicht.[2] So sind die Gespräche außerordentlich gut dokumentiert.[3] Verständlicherweise bietet die Dokumentation wenig Information über den Prozess der Gespräche sowie über die Erwartungen und Ziele der Teilnehmenden. Im Folgenden werden diese Aspekte der adventistisch-lutherischen Gespräche beleuchtet und ein Überblick der Ergebnisse gegeben. Der Verfasser nahm als LWB-Berater an allen vier Begegnungen teil und wirkte bei ihrer Planung mit. Die folgenden Überlegungen und Bewertungen sind vor allem ein Erfahrungsbericht. Wenn theologische Themen beschrieben werden, wird der Adventismus aus einem bewusst evangelisch-lutherischen Blickwinkel beurteilt. So sind meine Beobachtungen auf mehrfache Weise subjektiv.

Die Vorgeschichte

Die Initiative zu den Gesprächen kam von der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten. Obwohl die Adventisten traditionell eine reservierte

* Risto Saarinen ist Professor für Ökumenische Theologie an der Universität Helsinki und gehört zur Finnischen Evangelischen Lutherischen Kirche.

Haltung zur ökumenischen Bewegung haben, kann in den letzten Jahren von einer Öffnung gesprochen werden. Die Adventisten haben theologische Gespräche z.B. mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, mit der Heilsarmee und mit den Reformierten Kirchen geführt. Besonders aktiv hat die Kirche an der Arbeit innerhalb der Konferenz der Christian World Communions (CWC) teilgenommen.[4] Allerdings ist der Dialog mit dem LWB m.E. der erste Versuch der Adventisten, mit Mitteln und Arbeitsweisen eines ausführlichen theologischen Gesprächs eine ökumenische Verhältnisbestimmung zu erreichen. Gerade aufgrund dieses Anliegens können die Gespräche mit dem LWB als eine neue Stufe in der ökumenischen Aktivität der Adventisten hervorgehoben werden.

Bekanntlich verstehen sich die Adventisten als eine und weltweite christliche Kirche. Die adventistischen Ortskirchen sind in finanzieller Hinsicht selbstständig, aber die Glaubenslehre und die kirchliche Praxis werden von der weltweiten Leitung und durch die weltweiten kirchlichen Handbücher koordiniert und inhaltlich bestimmt. Es ist auch üblich, dass die kirchlichen Amtsinhaber während ihres Arbeitslebens in mehreren Ortskirchen dienen.[5] Das Hauptquartier der Adventisten liegt in Silver Spring bei Washington D.C., USA. Im Dialog mit den Lutheranern waren die adventistischen Teilnehmer vom Hauptquartier nominiert; mehrere Teilnehmer waren auch Abteilungsleiter im Hauptquartier. Der Präsident der gesamten Kirche, Dr. Robert S. Folkenberg, nahm an der letzten Begegnung teil und wirkte selber aktiv bei der unmittelbaren Internet-Veröffentlichung des Schlussberichts mit.

Die lutherischen Teilnehmer repräsentierten die verschiedenen Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes und waren vom LWB nominiert. Der LWB hatte relativ gründlich überlegt, ob ein solches Gespräch sinnvoll ist. Im LWB-Rat 1993 und im Exekutivkomitee 1994 wurde zunächst eine Bewilligung für eine adventistisch-lutherische Konsultation gegeben, die die Möglichkeit weiterer theologischer Gespräche untersuchen sollte.[6] Während des Jahres 1994 hatte der LWB auch Informationen über die lokalen Verhältnisse zwischen den beiden Kirchen gesammelt. Zwanzig Mitgliedskirchen hatten unterschiedliche Berichte geschickt. Meistens waren die lokalen Kontakte von nur geringer Bedeutung, aber bisweilen war auch theologische Arbeit auf lokaler Ebene geleistet worden.[7]

Zwei lokale Beispiele können hier angeführt werden: In Italien hatte zwischen 1992 und 1994 eine gemeinsame theologische Kommission zwischen den protestantischen Kirchen und den Adventisten gearbeitet. Aufgrund eines relativ ausführlichen und ökumenisch gesinnten Schluss-

dokuments hatte die Kommission empfohlen, dass die Adventisten als Mitglieder des Bundes der protestantischen Kirchen in Italien aufgenommen werden könnten. In Deutschland wurde der Adventismus einerseits im evangelischen Nachschlagewerk *Handbuch religiöser Gemeinschaften* ([4]1993) relativ kritisch behandelt, andererseits gab es auch unterschiedliche Formen der Begegnung in den einzelnen Landeskirchen.[8] Aufgrund dieser Berichte wurde dem LWB klar, dass die örtlichen Verhältnisse so unterschiedlich waren, dass keine theologische Beurteilung der Beziehungen aufgrund dieser Informationen möglich war. Deswegen kann gesagt werden, dass der LWB gute Vorbereitungen für das Gespräch unternommen hat und mit einer großen Offenheit in den Dialog trat.

Darmstadt 1994: Die Wahl der Themen

Zum ersten Mal trafen sich die Gesprächspartner im adventistischen Bildungsinstitut „Auf der Marienhöhe" in Darmstadt vom 1. bis 5. November 1994.[9] Beide Seiten präsentierten zwei Grundsatzreferate. Der Hauptredakteur der weltweiten *Adventist Review,* William Johnsson, gab eine Übersicht zum Adventismus. Der deutschsprachige Dogmatiker Johann (Hans) Heinz sprach über das adventistische Bibelverständnis.[10] Lutherischerseits präsentierte der kanadische Neutestamentler Erwin Buck die lutherische Schriftauffassung und der argentinische Systematiker David Calvo die Bekenntnisschriften.[11]

In der anschließenden Gruppenarbeit wurden fünfzehn theologische Themen identifiziert, die einer weiteren Behandlung zwischen den Kirchen bedurften. Nach einer Diskussion wurde dieses Material in drei Teile geteilt, die in je einer Konsultation behandelt werden sollten. Als erster Themenkreis wurde „Rechtfertigung durch Glauben, das Gesetz, Gesetz und Evangelium" identifiziert. Die Adventisten haben die Einsichten der Reformation zwar rezipiert, aber die tatsächliche Übereinstimmung mit der lutherischen Rechtfertigungslehre sollte kritisch geprüft werden, bevor andere Themen fruchtbar diskutiert werden könnten.[12]

Eine zweite Konsultation sollte dem Kirchenverständnis gewidmet sein. Mehrere lutherische Kirchen hatten in der Vorbereitungsphase den Wunsch geäußert, dass die Angemessenheit der Rede von Adventisten als „Sekte" überprüft werden sollte. Für diesen Zweck sollten die Ekklesiologie und die kirchlichen Autoritätsstrukturen – z.B. die Rolle der Schriften von Ellen G. White für die Adventisten – diskutiert werden. Eine dritte und

letzte Konsultation hätte die Aufgabe, die Eschatologie zu erörtern. Die eigene Eschatologie der Adventisten ist oft Anlass zur Kritik gewesen; andererseits haben Lutheraner die Eschatologie in den bilateralen Dialogen noch nie behandelt.[13]

Viele lutherische Teilnehmer lernten erst in Darmstadt, welch zentrale Rolle Martin Luther für die Adventisten einnimmt. Die reformatorische Rechtfertigungslehre bildet für beide Seiten einen gemeinsamen Ausgangspunkt, von dem ausgehend die konfessionellen Speziallehren behandelt werden können. Die Darmstadt-Konsultation war entschieden der Meinung, dass es sich lohnt, gemeinsam theologisch zu arbeiten. Deswegen empfahl die Konsultation den Kirchen, drei theologische Gesprächsrunden über die vorgeschlagenen Themen zu halten.[14]

Schon im Darmstadt-Bericht kann ein für diesen Dialog typischer Gedanke festgestellt werden. Beide Seiten interessieren sich für die Frage, ob der Adventismus als eine theologisch legitime Version des Protestantismus angesehen werden kann. Das lutherische Selbstverständnis wird dagegen nicht in Frage gestellt, obwohl die Behandlung der Eschatologie auch an sie kritische Fragen richten kann. Wegen dieser gewissen Einseitigkeit kann die Dialog-Initiative der Adventisten als ein Schritt im größeren Prozess betrachtet werden, in dem die Leitung des Adventismus eine ökumenische Öffnung und vielleicht auch eine theologische Legitimation sucht. Die weltweite Zeitung der Adventisten veröffentlichte im Januar ein Editorial über Darmstadt mit dem Titel „Luthers Kinder", in dem das Luthertum sehr positiv bewertet wurde.[15]

Mississauga 1996: Rechtfertigung und Sabbat

Nach diesem Ergebnis war es nicht schwierig, von den Kirchenorganisationen drei weitere Gesprächsrunden für die Jahre 1996–1998 gewährt zu bekommen. Das erste Thema, „Rechtfertigung durch den Glauben – das Gesetz" wurde vom 16. bis 21. Juni 1996 in Mississauga in der Nähe von Toronto diskutiert.[16] Das lutherische Selbstverständnis wurde von Jörg Rothermundt und Risto Saarinen in zwei Vorträgen skizziert, während Erwin Buck die Gesetzesproblematik im Neuen Testament erörterte.[17] Die adventistische Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung sowie vom Gesetz und Sabbat wurde von zwei biblischen Dogmatikern, Hans LaRondelle und Angel Rodriguez, dargestellt.[18]

Es wurde in der Diskussion bald klar, dass beide Seiten die Rechtfertigungslehre der Reformation rezipiert haben. Die adventistische Lehrgrundlage *Fundamental Beliefs* will bewusst Luthers Einsichten in biblischer Perspektive darstellen. So konnte gemeinsam formuliert werden:

Im Laufe der Gespräche zeigte sich, dass Lutheraner und Adventisten die nicht voneinander zu trennenden Grundsätze der Reformation ohne Abstriche vertreten: sola scriptura [allein die Schrift], solus Christus [allein Christus], sola fide [allein durch den Glauben], sola gratia [allein die Gnade]. Beide Kirchen betrachten sich als Erben der Reformation und als Nachfahren Luthers. Dieses gemeinsam geteilte Verständnis der Rechtfertigung durch den Glauben gibt uns heute die Möglichkeit zu sagen, dass beide Kirchen die Erlösung in einer Weise lehren, die im Wesentlichen übereinstimmt.[19]

Dieses gemeinsame Erbe wird dann im Text differenziert. Die Adventisten nennen die Rechtfertigungslehre nicht das „Kriterium" aller Lehren, obwohl Christus und Rechtfertigung allein durch den Glauben sachgemäß als „Mitte des Adventismus" bezeichnet werden können.[20]

Die Adventisten betonen im Weiteren, dass sie die Werkgerechtigkeit ablehnen und die Erlösung allein aus Gnade lehren. Beide Seiten verstehen gute Werke nicht als Bedingungen oder Verdienste, sondern als Früchte. Weil die Adventisten die Gebote betonen und die Lutheraner den neuen Gehorsam als Freiheit verstehen, kann in der Rede vom Glaubensleben eine konfessionelle Differenz gehört werden, die jedoch die fundamentale Übereinstimmung nicht in Frage stellt:

Adventisten nennen diese Werke das Bekunden „unserer Liebe zum Herrn" (FB 18); Lutheraner verweisen üblicherweise auf den „neuen Gehorsam". Eine besondere adventistische Betonung der Gebote kann hier festgestellt werden, während die Lutheraner einen besonderen Nachdruck auf die Freiheit des Christen legen. Doch da beide Kirchen von Gehorsam und Früchten, statt von Bedingungen und Verdiensten sprechen, stimmen wir darin überein, dass keine Seite eine Rechtfertigung durch Gesetzeswerke lehrt.[21]

Beide Kirchen „beschreiben das neue Leben oder den heiligenden Aspekt der Rechtfertigung als das Innewohnen Christi oder als neues Leben im Geist". Ein Unterschied besteht darin, dass Lutheraner das neue Leben als „Empfang des Heiligen Geistes" beschreiben, während die Adventisten „die Heiligung in einer etwas direkteren Weise" verstehen. Nach dem adventistischen *Fundamental Belief* 10 gibt der Geist „uns die

Kraft zu einem heiligen Leben. Wer in Christus bleibt, wird Teilhaber der göttlichen Natur und hat die Gewissheit des Heils jetzt und im Gericht".[22] So verbinden die Adventisten die reformatorische Lehre von der Heilsgewissheit mit der ostkirchlich-pietistischen Heiligungslehre (2 Petr 1,4). Die Betonung der Heiligung schließt nicht aus, dass der Mensch Gerechtfertigter und Sünder zugleich ist, aber die Adventisten formulieren dieses *simul* einigermaßen anders als die Lutheraner:

Als Schutz gegen den Perfektionismus lehren Adventisten, dass das neue Leben nicht die Möglichkeit des Sündigens ausschließt, während Lutheraner traditionell betonen, dass der gläubige Mensch sogar als Gerechtfertigter ein Sünder bleibt.[23]

Ähnliche Formulierungen über die Heiligung haben die Lutheraner in ihrem Dialog mit den Methodisten erreicht.[24]

So besteht ein überraschend großes Einverständnis in Bezug auf das Verhältnis zwischen Glauben und Werke. Freilich gerät das Einverständnis in gewisse Nöte, wenn konkrete Gebote und Verbote anhand dieses Modells besprochen werden. Die Behandlung des Gesetzes beginnt mit der generellen Übereinstimmung, dass beide Seiten sowohl die Rechtfertigung aus Gnade als auch die Wichtigkeit und Relevanz der Zehn Gebote bejahen.[25] Das Sabbatgebot als Teil des Gesetzes wurde in Mississauga besonders intensiv diskutiert, weil es die Identität der Adventisten entscheidend prägt. Die lutherische Kirche hat in ihrer Geschichte kaum die Frage behandelt, ob die Heiligung des Sonntags ein solches Gebot bzw. ein solches Zeichen der Kirche ist, das die Gemeinde im Prinzip auch am Samstag bzw. am Sabbat nachvollziehen könnte. Ein Befürworter des alttestamentlichen Sabbats könnte argumentieren, dass (1) das Heiligen des Sonntags keine eindeutige biblische Lehre sei, und im Weiteren, dass (2) die Wahl des Feiertags nicht zu den Bedingungen gehöre, die für die Einheit der Kirche nach dem lutherischen Bekenntnis notwendig seien: *„satis est"* (Confessio Augustana, Art. 7).(1) und (2) scheinen zusammen zu einer relativ freien Bestimmung des Feiertages zu leiten, was jedoch der lutherischen Praxis widerspricht.

Innerhalb der lutherischen Gruppe wurde diese Frage viel diskutiert. Es wurde generell empfunden, dass die Sabbatproblematik im Luthertum noch viel weiter theologisch diskutiert werden muss, bevor ihre ökumenische Dimension geklärt werden kann. Auch Luther selber hat das Sabbatgebot unterschiedlich bewertet und bisweilen eine freie Haltung zur Wahl der Feiertage gehabt. Darum hat der Dialog zur Sabbatfrage keine origi-

nelle Stellungnahme vorgeschlagen, sondern das Dokument erklärt historisch die jeweiligen konfessionellen Selbstverständnisse. Im letzten Teil des Dokuments wird empfohlen, dass eine bilaterale theologische Konsultation die Bedeutung des Sabbats noch weiter untersuchen soll. Die Adventisten betonen, dass sie das Halten des Sabbats nicht als „verdienstliches Werk" verstehen, sondern als „dankbare Annahme eines göttlichen Geschenks", und dass sie den Sabbat als „wesentliches Element des göttlichen Schöpfungsplanes" auffassen.

Die drei Teile des Schlussdokuments wurden als Gesamttext erst 1998 veröffentlicht. Deswegen war es möglich, zu den früheren Themen auch 1997 und 1998 zurückzukehren. So wurde der Text zur Sabbatfrage zum ersten Mal in Mississauga 1996 geschrieben; 1997 weiter diskutiert und schließlich 1998 erheblich revidiert.[26]

Jongny 1997: Kirche und Sakramente

Aufgrund der erreichten Konvergenz in der Rechtfertigungslehre wurde vom 1. bis 6. Juni 1997 in Jongny in der Schweiz das theologische Gespräch weitergeführt. Jetzt standen die Ekklesiologie und die kirchlichen Autoritätsstrukturen auf der Tagesordnung.[27] Angel Rodriquez berichtete von dem ekklesiologischen Selbstverständnis der Adventisten und George W. Reid von ihrer kirchlichen Autoritätstruktur.[28] Seitens der Lutheraner sprach Ole Kvarme von der Kirchenautorität im Luthertum und Nelson Kilpp von der lutherischen Sakramentenlehre.[29]

In den Diskussionen bot die Autorität der Heiligen Schrift bzw. das reformatorische *sola scriptura* einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Die bibelorientierte und christozentrische Machtstruktur in der Kirche ist dem Selbstverständnis beider Kirchen gemeinsam:

In beiden Konfessionen ist allein Christus das Haupt der Kirche. Alle Dienste sind von ihm abgeleitet, einschließlich des Priestertums aller Gläubigen und der Autorität, die ordinierten Geistlichen übertragen wird.[30]

Im Weiteren bejahten beide Kirchen die Unterscheidung zwischen der Bibel als *norma normans* und anderer Lehrdokumente als *norma normata.* Aufgrund dieser Unterscheidung können die Adventisten sagen, dass die Autorität von Ellen G. White eine „abgeleitete" ist. Die Adventisten „prüfen ihr Schrifttum an der Heiligen Schrift". Obwohl die Adventisten in der Liturgie kein Credo gebrauchen, „bejahen [sie] den biblischen Inhalt der altkirchlichen Bekenntnisse und bekennen sich ausdrücklich zum Glauben

an die Dreieinigkeit (FB 2–5)". Diese Aussagen im Schlussbericht dienen dem Zweck der Anerkennung des Adventismus als christliche Kirche.

Unterschiede kamen in der biblischen Hermeneutik zur Sprache. Die Vorträge zeigen, wie biblische Belege für die Adventisten eine unmittelbare und explizite Bedeutung haben: „was nicht ausdrücklich dasteht", kann nicht eine christliche Lehre sein. Diese Regel schließt allerdings nicht alle Interpretationen aus. So können weder die Kindertaufe noch das Halten des Sonntags nach dem adventistischen Selbstverständnis biblisch begründet werden, wohl aber die Dreieinigkeit Gottes. In den Jongny-Diskussionen wurde häufig darauf hingewiesen, dass die historisch-kritische Exegese im Adventismus unterschiedlich und bisweilen auch selektiv rezipiert worden ist. Obwohl fundamentalistische Züge in den Gemeinden oft vorherrschend sind, ist der adventistische Beitrag zur wissenschaftlichen Exegese heute beachtenswert und vielfältig. Nach dem Schlussdokument vertreten beide Kirchen ein christozentrisches Bibelverständnis, aber der historische und der hermeneutische Spielraum ist im Luthertum wesentlich größer.

Beide Diskussionspartner verstehen die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen. Die biblischen Bilder von der Kirche werden ebenfalls bejaht. Die geistliche Gemeinschaft kann nicht auf eine bestimmte äußere Organisation reduziert werden. „Das Wort Gottes und die Botschaft des Evangeliums" sollten immer „im Mittelpunkt unseres Verständnisses vom Wesen der Kirche und ihrer Aufgaben stehen"[31]. Auf diese Weise bejaht der ekklesiologische Abschnitt im Prinzip dieselben Einsichten, die in vielen anderen ökumenischen Dialogen auch zur Sprache gekommen sind.

Größere Unterschiede bleiben in der Sakramentenlehre bestehen. Die Adventisten haben auch hier reformatorische – vor allem reformierte – Einsichten rezipiert, aber die Sakramentenlehre hat für die Adventisten keine so zentrale Bedeutung wie für die Lutheraner. Beide Kirchen verwenden die trinitarische Taufformel. Die Taufe der Adventisten wird heutzutage in den meisten lutherischen Kirchen als gültig anerkannt. Andererseits kann die baptistische Taufpraxis der Adventisten aus lutherischer Sicht als „anabaptistisch" bezeichnet werden und beinhaltet dieselben Probleme wie die Taufe im Baptismus oder in der Pfingstbewegung. Das Taufverständnis des Dokuments folgt den Richtlinien, die die Lutheraner in ihrem Dialog mit den Baptisten entworfen haben. Die Adventisten erkennen an, dass die Säuglingstaufe „eine alte und weit verbreitete Praxis unter Christen ist".[32]

Die adventistische Abendmahlslehre redet von der Teilnahme an Leib und Blut Christi im Abendmahl sowie von der „geistlichen" Realpräsenz, ähnlich der calvinistischen Tradition. Der weltweite normative Kommentar verbindet die Realpräsenz zudem mit der Idee von der „unwürdigen Teilnahme" *(manducatio indignorum)*[33], was eine gewisse Nähe zur lutherischen Tradition darstellt. Die lutherisch-reformierten ökumenischen Texte zur Realpräsenz waren deswegen auch in diesem Dialog hilfreich.

Die adventistische Praxis der Fußwaschung vor dem Abendmahl war dagegen für die Lutheraner eine Herausforderung, weil diese Praxis weder in der ökumenischen Theologie noch im neueren Luthertum erörtert worden ist. Für die lutherischen Teilnehmer war es eine neue und sehr fruchtbare Einsicht, dass die Fußwaschung sich analog zum Sündenbekenntnis als Vorbereitung für das Abendmahl verhält. Diese Analogie wird im Schlussbericht expliziert:

Adventisten lehren: „Zur Vorbereitung gehören Selbstprüfung, Reue und Sündenbekenntnis" (FB 15). Lutheraner stimmen dem völlig zu. Für die Adventisten geht dem Abendmahl der Dienst der Fußwaschung voraus, der diese Vorbereitung zum Ausdruck bringt. In der lutherischen Kirche geht als Gegenstück dem Abendmahl sehr oft ein Sündenbekenntnis und die Absolution voraus.[34]

Hinsichtlich der Ekklesiologie war es für die Lutheraner wichtig, dass die Adventisten klar sagen, dass ihr Kirchenverständnis nicht exklusiv ist, sondern andere Christen auch positiv bewerten kann. Die adventistische Auffassung von den „Übrigen" (bzw. „Rest", engl. *remnant,* griech. *loipos*) ist in dieser Hinsicht aufschlussreich. Im lutherischen Pietismus wird bisweilen von der „kleinen Herde" der Gläubigen bzw. von der *ecclesiola in ecclesia* gesprochen, aber es wurde im Dialog empfunden, dass diese Themen nicht analog zu der adventistischen Lehre von den „Übrigen" zu verstehen sind. Der Begriff der Übrigen wird im Schlussbericht relativ ausführlich dargestellt und ökumenisch verständlich erläutert. Beide Kirchen vermeiden die donatistische Ekklesiologie. Als Ergebnis sagen sie gemeinsam:

Für Adventisten wie Lutheraner ist daher die historische Kirche nicht identisch mit der „Gemeinschaft der Gläubigen und der Heiligen" oder den „treuen und gläubigen Übrigen". Überdies können wahre Christen in allen Kirchen gefunden werden.[35]

Diese Feststellung von Jongny 1997 – die in Cartigny 1998 weiter präzisiert wurde – eröffnet viele ökumenische Möglichkeiten. Wenn die Lutheraner im Teil „Empfehlungen" des Schlussdokumentes sagen, die

Adventisten sollen in den LWB-Mitgliedskirchen „nicht als Sekte, sondern als Freikirche“[36] behandelt werden, beruht dies zum großen Teil auf der Bereitschaft der Adventisten, die konkrete Kirche als *corpus permixtum* zu bejahen und „wahre Christen in allen Kirchen“ zu sehen.

Auf diese Weise haben die Texte von Mississauga und Jongny schon einen Zweck der Konsultationen erreicht, nämlich die Überprüfung der adventistischen Lehrgrundlage.

Cartigny 1998: Eschatologie

Die dritte Plenarsitzung über die Eschatologie hat ökumenisches Neuland beschritten. In Cartigny/Schweiz (10. und 16. Mai 1998)[37] legten Erwin Buck, Jörg Rothermundt und Nelson Kilpp die lutherische Eschatologie dar.[38] Johann Heinz, Jon Paulien und William H. Shea präsentierten die Lehren der Adventisten.[39] Schon die sechs Vorträge bieten eine außerordentlich materialreiche Bearbeitung des Themas, das trotz seiner großen Bedeutung im Weltchristentum und in der ökumenischen Theologie kaum diskutiert worden ist. Die Lutheraner erläutern vor allem ihr pietistisches und exegetisches Erbe; dagegen wird die moderne systematische Eschatologie auf beiden Seiten zwar erwähnt, aber wenig berücksichtigt.

Das Schlussdokument betont die Christozentrik der Eschatologie. In der Individualeschatologie hat die Auferstehung des Leibes Priorität vor der Unsterblichkeit der Seele. Die altkirchliche Universal-Eschatologie, d.h. die Wiederkunft Christi, das letzte Gericht und andere Elemente der Glaubensbekenntnisse, werden gemeinsam bejaht. Sowohl die „überhitzte Erwartung“ als auch die gleichgültige Haltung der Christen angesichts der letzten Tage werden abgelehnt, das „tägliche Bereitsein“ empfohlen. Der Stellenwert der apokalyptischen Literatur ist in den Kirchen deutlich verschieden: für die Adventisten sind Daniel- und Johannes-Offenbarung zentrale Prophetien, die in den Gemeinden ausführlich erklärt werden. Im Luthertum dagegen wird die Apokalyptik kaum über die Aussagen der altkirchlichen Bekenntnisse hinaus expliziert.[40]

Die adventistischen Speziallehren wurden im Dialog als Ergebnisse dieses unterschiedlichen Explikationsbedürfnisses verstanden und entsprechend beurteilt. Von der adventistischen Lehre vom Dienst Christi im himmlischen Heiligtum wird gesagt, dass die Lutheraner zwar auch Christus als Hohenpriester darstellen, aber keine biblische Grundlage für die adventistische Weiterentwicklung der Lehre sehen. Die Adventisten beto-

nen, dass die Annahme bzw. Nicht-Annahme dieser Lehre „das Evangelium nicht in Frage stellt". Die Bedeutung der Lehre für die Adventisten wird im Dokument weiter erläutert.

Nur kurz konnten andere apokalyptische Lehren, wie z.B. „Babylon", „Malzeichen des Tieres" und „Millennium" behandelt werden. Wichtig ist aber, dass in den Vorträgen und anschließenden Diskussionen die theologischen Intentionen dieser Lehren ausführlich zur Sprache kamen. Es wurde den Teilnehmern klar, dass diese Ausdrücke im Adventismus nicht etwa als emotionale Aspekte einer Erweckungspredigt zu verstehen sind, sondern sie bilden Stichwörter für gedanklich vertiefbare Sonderlehren, die in den lutherischen Kirchen nur eine marginale Existenz (z.B. im Pietismus) erlebt haben.

In Cartigny wurden schließlich auch die Empfehlungen formuliert, zu denen die Kirchen aufgrund des theologischen Gesprächs bereit sein könnten. Wichtigste Empfehlungen betreffen die Anerkennung der Adventisten als Freikirche in der ökumenischen Arbeit der Lutheraner und die entsprechende Offenheit der örtlichen adventistischen Gemeinden gegenüber anderen Christen. Darüber hinaus wird eine Zusammenarbeit auf fünf Gebieten empfohlen: 1. Linderung der Leiden der Menschheit, 2. Eintreten für religiöse Freiheit, 3. Pastorentreffen und theologische Gremien, 4. Gemeinsame Gebetstreffen, 5. Arbeit der Bibelgesellschaften. Im Hinblick auf die umfangreiche karitative Tätigkeit im Adventismus ist es wichtig zu bemerken, dass die Adventisten in der Sozialarbeit und in den Hilfsaktionen mit anderen zusammenarbeiten können, ebenfalls in den Bibelgesellschaften und in der theologischen Ausbildung. Gemeinsame Evangelisation und gemeinsame Gottesdienste sind dagegen nicht aufgelistet.

Die Empfehlungen heben auch hervor, dass „gläubige Christen" zum Abendmahlstisch der Adventisten eingeladen sind. Am Schlusstag der Cartigny-Konsultation wurde das Dokument in der Anwesenheit des Präsidenten der Adventkirche, Robert Folkenberg, und des Generalsekretärs des LWB, Ishmael Noko, angenommen. Anschließend nahmen die Delegierten an einem adventistischen Gottesdienst teil, zu dem auch Fußwaschung und Abendmahl gehörten. So wurde einer Empfehlung unmittelbar gefolgt.

Die Bedeutung und die Rezeption der Gespräche

Die Teilnehmer waren mit dem Schlussbericht sehr zufrieden. Es war möglich, vieles gemeinsam zu formulieren, ohne den Eindruck von

falschen Konvergenzen zu erwecken. Von den offenen theologischen Fragen war die des Sabbats für die Lutheraner besonders schwierig, weil sie ambivalente Gefühle erweckt: einerseits betont die lutherische Theologie traditionell, dass „äußere Gebräuche" kein Hindernis für die Ökumene sind, andererseits ist unklar, ob und inwieweit das Halten des Sonntags eine solche Äußerlichkeit ist. Im Bereich der Eschatologie konnte überraschend viel gemeinsam diskutiert werden, aber manches blieb auch unklar. Die Hermeneutik der Eschatologie wurde fruchtbar expliziert. Als entscheidendes hermeneutisches Thema gestaltete sich die Frage: Wie explizit muss eine christliche Kirche Eschatologie und Apokalyptik lehrmäßig formulieren, um das christliche Zeugnis sachgemäß wiederzugeben und zugleich die Neugier der Menschen im Blick auf die Zukunft in verantwortlicher Weise zu befriedigen? Es ist klar, dass die Kirchen hier unterschiedliche Strategien entwickelt haben: während die Adventisten quantitativ mehr Lehren und Antworten bieten, versuchen die Lutheraner, die Eschatologie im Lichte altkirchlicher Glaubensbekenntnisse zu betrachten. Die Frage, ob und inwieweit diese unterschiedlichen Strategien als Folgen der tiefer liegenden Lehrdifferenzen aufgefasst werden sollen, wurde im Schlussdokument mit einigen kurzen Formulierungen erläutert, die die Differenzen nennen, aber ihren relativen Stellenwert noch offen lassen.

Hinsichtlich der Rechtfertigungslehre haben die lutherischen Teilnehmer eine Hermeneutik des Vertrauens praktiziert. Wenn die adventistischen Lehrdokumente sich explizit auf Luther und die Reformation berufen und eine lutherische Lehre wiedergeben, wurde ihnen geglaubt und eine entsprechende theologische Konvergenz formuliert. In den Mitgliedskirchen des LWB wurde diese Hermeneutik manchmal kritisch befragt: es wurde berichtet, dass die Adventisten auf lokaler Ebene nicht so ökumenisch sind und keineswegs so deutlich das reformatorische *sola gratia* vertreten wie der Dialog behauptet.[41] Meines Erachtens war eine analoge Problematik zwischen den ökumenisch gesinnten Vertretern des Adventisten-Hauptquartiers und manchen anti-ökumenischen Ortsgemeinden auch sichtbar.

Der aufmerksame Leser der Dokumentation kann diese Spannung zwischen Dialogteilnehmern und ihren Kritikern sehen, wenn er analysiert, in welchem Namen die „Gespräche" bzw. „Konsultationen" in verschiedenen Kontexten geführt werden. Die Gespräche wurden von den offiziellen Kirchenstrukturen organisiert und die lutherischen Teilnehmer wurden aus verschiedenen Kirchen eingeladen, wie es auch sonst in den Dialogen üblich ist. Der Schlussbericht und die Vorträge wurden von den betreffen-

den Organisationen veröffentlicht und in den Band *Growth in Agreement* aufgenommen. Zwar wird nur selten von „official dialogue“[42] gesprochen, aber viele andere Bezeichnungen werden verwendet.

Nach dem Ende der Gespräche behaupten die Herausgeber der Dokumentation in ihrem gemeinsamen Vorwort[43], dass die Teilnehmer und nicht die Organisationen für den Inhalt der Dokumente verantwortlich sind. Diese Behauptung steht im Widerspruch zu der Titelformulierung des Schlussberichts: „Die bilateralen Gespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Kirche der Siebenten-Tages-Adventisten“ – und vor allem zu dem Selbstverständnis der Teilnehmer, die keineswegs als Privattheologen, sondern als Vertreter ihrer Kirchen bzw. des LWB in die Gespräche nominiert wurden und sie mitgestaltet haben. Wahrscheinlich haben die Organisationen kurz nach dem Ende der Gespräche auch kritische Stimmen berücksichtigen müssen, nach deren Meinung der Text zu weit geht.

Der Verfasser des vorliegenden Erfahrungsberichts hält diesen Widerspruch allerdings für einen produktiven Gegensatz und für ein gutes Zeichen, das von der Relevanz der Dialogergebnisse für die Kirchen zeugt. Gerade solche Dokumente, die Reaktionen hervorrufen und debattiert werden, sind für die ökumenische Arbeit wichtig und theologisch fruchtbar. Ökumenische Dokumente, die im Prinzip höchst offiziell sind, aber in Wirklichkeit niemanden interessieren, sind zumeist ohne Wirkung geblieben.

ANMERKUNGEN

1 Adventisten und Lutheraner im Gespräch. Bericht über die bilateralen Gespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten 1994–1998 (Englisch, Französisch, Deutsch). Faculté adventiste de théologie, F-74160 Collonges sous Salève 2000. [Im Folgenden: *Bericht.*] Der im Original auf Englisch formulierte Text ist seit der Unterschreibung im Mai 1998 im Internet erhältlich (in vielen Übersetzungen z. B. auf den nationalen Websites der Adventisten) und auch in Growth in Agreement II, hg. von J. Gros, H. Meyer und W. Rusch, Genf 2000, 295–309.

2 Lutherans and Adventists in Conversation. Report and Papers Presented 1994–1998. General Conference of Seventh-day Adventists and The Lutheran World Federation (ed.), Silver Spring and Geneva 2000. 319 S. [Im Folgenden: *Papers.*]

3 Außer in den Hauptquartieren der betreffenden Organisationen (in Silver Spring und Genf) ist eine relativ vollständige Sammlung des Archivmaterials (ursprüngliche Fassungen der Vorträge, verschiedene Textvorschläge usw.) im Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg, und im Ökumenischen Archiv der Theologischen Fakultät Helsinki erhältlich.

4 Vgl. William G. Johnsson: Seventh-day Adventists: A Profile (in: *Papers*, 26–41), 40. Bert B. Beach, Seventh-day Adventist Church, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, Genf 1991, 918–919.

[5] Die adventistischen Beiträge in *Papers* bieten reichlich Literatur. Vgl. vor allem die normative Erklärung der adventistischen Lehrgrundlage „Fundamental Beliefs" (FB): Seventh-day Adventists Believe ..., Silver Spring 1988 (diese Ausgabe wurde im Dialog benutzt). Für die adventistische Praxis vgl. Thomas Steininger, Konfession und Sozialisation. Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne. KuK 33, Göttingen 1993.

[6] LWB Exekutivkomitee Agenda 1994, Exhibit 8, 1.

[7] Eine Zusammenfassung dieser Informationen befindet sich im genannten Archivmaterial: Local Lutheran – Seventh-day Adventist relations, October 1994.

[8] Ebd.

[9] Lutherische Teilnehmer waren nach Darmstadt Report (befindet sich im Archivmaterial): Erwin Buck (Kanada), Ole Christian Kvarme (Norwegen, Vorsitzender), Anastasia Malle (Tansania), Faith Rohrbough (USA), Jörg Rothermundt (Deutschland), Lester Wikström (Schweden), Risto Saarinen (LWB/Finnland, Berater). Adventisten: Bert Beach (USA, Vorsitzender), Johann Heinz (Deutschland), William Johnsson (USA), Miroslav Kis (USA), Jan Paulsen (England), Angel Rodriguez (USA), Nancy Vyhmeister (USA), Gosnell Yorke (Kenya), Holger Teubert (Deutschland).

[10] William G. Johnsson (wie Anm. 4), *Papers*, 26–41; Hans Heinz, Seventh-day Adventists' Approach to the Bible, *Papers*, 42–57.

[11] Erwin Buck, How Lutherans Read the Bible, *Papers*, 58–73. Der in Calvos Abwesenheit gelesener Vortrag „Confessions and the Lutheran Church" (8 S.) ist nur als Manuskript erhältlich.

[12] Darmstadt Report (wie Anm. 9). Die Erfüllung dieser Aufgabe bildet den späteren ersten Teil in *Bericht*. Der in Darmstadt Report formulierte Plan von drei Konsultationen befindet sich auch in: *Bericht*, Präambel.

[13] Darmstadt Report (wie Anm. 9).

[14] Ebd.

[15] William G. Johnsson, Children of Luther, Adventist Review January 1995, 4. Diese Praxis hat sich fortgesetzt in: W. Johnsson, The Justified, Adventist Review October 24, 1996, 5; W. Johnsson, Adventists and Lutherans: Round Three, Adventist Review September 11, 1997 sowie in mehreren Artikeln 1998.

[16] Anwesend waren folgende Teilnehmer (nach Mississauga-Report, im Archiv). Lutheraner: Faith Rohrbough (Vorsitzende), Eugene Brand (LWB), Erwin Buck, Nelson Kilpp (Brasilien), Nachiro Kioshige (Japan), Jörg Rothermundt und Risto Saarinen. Adventisten: Bert Beach (Vorsitzender), Teofilo Ferreira (Portugal), William Johnsson, Hans LaRondelle (USA), Pardon Mwansa (Sambia), Aulikki Nahkola (Finnland), Angel Rodriguez.

[17] Erwin Buck, The Role of the Law in the New Testament, *Papers*, 134–149; Jörg Rothermundt, The Lutheran Church: A Profile, *Papers*, 74–88, Risto Saarinen, „Justification by Faith" in the Ecumenical Dialogues of the Lutheran World Federation, *Papers*, 89–105.

[18] Hans K. LaRondelle, The Seventh-day Adventist View of the Relationship of Justification-Sanctification-the Final Judgment, *Papers*, 122–133; Angel Manuel Rodriquez, The Adventist Understanding of the Law and the Sabbath, *Papers*, 106–121 (verkürzt veröffentlicht).

[19] *Bericht*, I-Rechtfertigung. Wenn im Folgenden nach diesem Text zitiert wird, entsprechen die Nummern I, II, III den drei Konsultationen und das Stichwort dem Titel des zitierten Abschnittes.

[20] *Bericht*, I-Rechtf.

[21] Ebd.

[22] Ebd.

[23] Ebd.

[24] Vgl. Bericht der Gemeinsamen Lutherisch/Methodistischen Kommission 1984, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. II, hg. von H. Meyer et alii, Paderborn-Frankfurt 1992, 231–258.

[25] *Bericht*, I-Gesetz.

[26] Anhand des Archivmaterials kann diese Entwicklung im Einzelnen dokumentiert werden.

[27] Anwesend in Jongny waren: Adventisten: Bert Beach (Vorsitzender), Niels-Erik Andreasen (USA), Teofilo Ferreira, Johann Heinz, William Johnsson, Pardon Mwansa, Aulikki Nahkola, Jan Paulsen, George W. Reid (USA), Angel Rodriquez; Lutheraner: Erwin Buck, Günther Gassmann (LWB), Nelson Kilpp, Naohiro Kiyoshige, Ole Kvarme, Mariette Razivelo (Madagaskar), Jörg Rothermundt, Risto Saarinen.

[28] Angel Rodriguez, The Adventist Church and the Christian World, *Papers* 168–180 (leicht gekürzt veröffentlicht); George W. Reid, The Seventh-day Adventist Understanding of Church Authority, *Papers,* 201–215.

[29] Ole Chr. Kvarme, The Understanding of Church Authority in Lutheran Churches, *Papers*, 150–167; Nelson Kilpp, Baptism and the Lord's Supper in Lutheran Tradition and in Present Dialogue, *Papers*, 181–200.

[30] Hier und im Folgenden zitiert aus *Bericht*, II-Schrift.

[31] *Bericht*, II-Ekklesiologie.

[32] *Bericht*, II-Ekklesiologie. Vgl. Baptisten und Lutheraner im Gespräch, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., 189–216.

[33] Believe (wie Anm. 5), FB 15 Erklärung im Anschluss an 1 Kor 11,29.

[34] *Bericht*, II-Ekklesiologie.

[35] Ebd.

[36] *Bericht*, III-Empfehlungen.

[37] Teilnehmer in Cartigny waren: Lutheraner: Ole Kvarme (Vorsitzender), Erwin Buck, Nelson Kilpp, Naohiro Kiyoshige, Mariette Razivelo, Jörg Rothermundt, Risto Saarinen, Sven Oppegaard; Adventisten: Niels-Erik Andreasen, John Graz (USA), Johann Heinz, William Johnsson, Pardon Mwansa, Aulikki Nahkola, Jan Paulsen, Jonathan Paulien, George W. Reid, Angel Rodriguez, William H. Shea (USA).

[38] Jörg Rothermundt, Eschatology in the Lutheran Perspective, *Papers*, 276–290 (leicht gekürzt veröffentlicht); Erwin Buck, Interpretation of Biblical Apocalyptic Literature, *Papers*, 291–305, Nelson Kilpp, *Papers*, 306–319.

[39] Hans Heinz, Eschatology in the Adventist Faith, *Papers*, 216–236, Jon Paulien, Eschatology and Adventist Self-Understanding, *Papers*, 237–253 (gekürzt veröffentlicht), William H. Shea, Seventh-day Adventist Teaching on the Judgment, *Papers*, 254–275 (stark gekürzt veröffentlicht).

[40] Hier u. im Folgenden vgl. *Bericht*, III-Eschatologie.

[41] So einerseits Local Lutheran – Seventh-day Adventist Relations (wie Anm. 7), andererseits manche Diskussionsbeiträge und briefliche Mitteilungen, die den lutherischen Delegierten seitens ihrer Kirchen während der Gespräche zur Kenntnis gegeben wurden.

[42] So indirekt Johnsson (wie Anm. 4), *Papers*, 40.

[43] Sven Oppegaard und Bert Beach, in: Bericht, Vorwort und *Papers*, 3. Seit meiner Rückkehr nach Finnland 1999 war ich selber nicht an der Veröffentlichung der Dokumente beteiligt.

Frieden schaffen in Gerechtigkeit

Auf dem Weg zu einem ökumenisch ethischen Ansatz aus der Sicht der Historischen Friedenskirchen

Ein Studientext für den Dialog in der weltweiten Kirche

Wir, Glieder der historischen Friedenskirchen aus Südamerika, Nordamerika, Asien, Afrika und Europa, haben uns vom 25.–29. Juni 2001 im Theologischen Seminar Bienenberg, Schweiz, zu einer Internationalen Konsultation der Historischen Friedenskirchen zum Thema „Theologie und Kultur: Frieden schaffen in einer globalisierten Welt" versammelt. Wir bekräftigen hiermit, dass wir uns der Erklärung der Ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Amsterdam 1948) verpflichtet wissen, die lautet: „Krieg als eine Methode, Konflikte zu lösen, ist mit der Lehre und dem Vorbild unseres Herrn Jesus Christus unvereinbar. Die Rolle, die der Krieg im heutigen internationalen Leben spielt, ist Sünde wider Gott und eine Entwürdigung des Menschen."

Wir sind eines Sinnes in unserem Wunsch, dass die Kirchen diese Verpflichtung, jede Form von Gewalt zu verwerfen, ausdehnen. Wir glauben, dass Gewalt und Zwang als Methode zur Lösung von Konflikten mit der Lehre, dem Vorbild und dem Geist Jesu Christi unvereinbar sind. Darum unterstützen wir mit Enthusiasmus die „Dekade zur Überwindung von Gewalt – Kirchen für Frieden und Versöhnung" des Ökumenischen Rates der Kirchen. Wir erkennen diese Verpflichtung der Kirchen der Welt mit Dankbarkeit an und verpflichten uns selbst, aus den Erkenntnissen der vielen Kirchen im ÖRK zu lernen, ebenso wie wir aus den Traditionen unserer Historischen Friedenskirchen schöpfen.

Wir sind uns dessen bewusst, dass uns zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Geißel der Gewalt nicht allein und auch nicht primär in Gestalt des Krieges in einem internationalen System begegnet, sondern als ein allgegenwärtiges Problem, das uns auf vielen Ebenen herausfordert: die erneute Vermehrung lokaler und regionaler, innerstaatlicher und zwischenstaatlicher Kriege, die zerstörerische Auswirkungen auf die Zivilbevölkerung haben; Akte von Völkermord in ethnischen, rassischen und religiösen Konflikten; Staatsterrorismus, Folter und die Verletzung grundlegender Menschenrechte; wirtschaftliche Ungleichheit und Ausbeutung, deren Opfer

vor allem die Armen und Marginalisierten sind; ungleiche Behandlung der Geschlechter, sexuelle Ausbeutung und Gewalt in unseren Familien und schließlich der Angriff auf die natürliche Umwelt, der das Lebensgefüge zu zerstören droht, das Gottes Schöpfungsordnung aufrecht erhält. All dies sind Korrumpierungen des *shalom* Gottes auf Erden.

Wir beginnen mit einem Bekenntnis unserer eigenen Mitschuld an dieser Gewalt. Wir haben es oft versäumt, dem Geist Jesu Christi gemäß zu leben, dem wir uns verpflichtet wissen. Wir haben oft geschwiegen und uns nicht für die eingesetzt, die unter der Geißel der Ungerechtigkeit und der Gewalt leiden. Wir wissen nicht immer genau, wie in einer bestimmten Situation Gerechtigkeit – oder Frieden – aussieht; wir ermangeln der nötigen Weisheit, um den komplexen Problemen unserer Zeit zu begegnen. Insbesondere teilen wir mit der weltweiten Kirche und der ganzen Welt die Ratlosigkeit angesichts der komplexen Probleme, die sich zum Beispiel durch die Konflikte in Ruanda, im Irak, im Nahen Osten, in Somalia, im südlichen Sudan, im Kosovo, in Kolumbien, in Südafrika und an vielen anderen Orten stellen.

In diesem Geiste möchten wir unserer Sorge Ausdruck verleihen über das kürzlich vom Zentralausschuss des ÖRK entgegengenommene und zum weiteren Studium empfohlene Dokument *„Der Schutz gefährdeter Bevölkerungsgruppen in Situationen bewaffneter Gewalt: ein ökumenisch ethischer Ansatz"* (Zentralausschuss des ÖRK, Potsdam 2001, Dok.Nr.PI 2rev; in: epd-Dokumentation 8/2001). Wir möchten unsere Reaktion auf dieses Dokument in fünf Punkten darlegen:

1. *Ein biblisch und theologisch begründeter Pazifismus betrachtet die Suche nach Gottes Gerechtigkeit als zentral und wesentlich für eine gewaltfreie Philosophie des Lebens. Das Problem so zu formulieren, als handele es sich um eine Entscheidung zwischen Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit, ist eine falsche Dichotomie.*

Eines der größten Hindernisse für eine grundsätzliche Gewaltfreiheit ist unter vielen Christen die *Annahme*, dass eine Philosophie der Gewaltlosigkeit den Fragen der Gerechtigkeit nicht angemessen begegnen kann. Die Argumentation läuft etwa so: in einer radikal bösen Welt entscheiden Pazifisten sich für die Gewaltlosigkeit gegenüber der Gerechtigkeit, wenn nicht beide sittlichen Forderungen erfüllt werden können. Nichtpazifistische Christen hingegen treten dafür ein, dass man der Gerechtigkeit den Vorrang geben sollte, und dass man den Gebrauch von Gewalt zum Schutz und zur Wahrung der Gerechtigkeit rechtfertigen könnte.

Im Laufe des letzten Jahrhunderts hat sich das Verständnis der wesentlichen Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit in einem biblisch und theologisch begründeten Pazifismus radikal verändert. Unsere Kirchen haben sich von einer Tradition der Wehrlosigkeit und der Nicht-Beteiligung an einem Krieg zu Vertretern einer aktiven gewaltfreien Friedensförderung entwickelt, die über diese Wehrlosigkeit und Verweigerung des Krieges aus Gewissensgründen hinausgeht und sich aktiv daran beteiligt, Leiden zu lindern, Institutionen des Friedens zu schaffen und sich für die Beseitigung der Ursachen des Krieges einzusetzen. Diese Überzeugung gründet sich auf ein Verständnis Jesu als dessen, der die Herrschaft Gottes inkarnierte, indem er heilte und Leben veränderte, indem er die Mächte und Gewalten in ihre Schranken wies und der Gewalt mit dem Kreuz begegnete. Daher gründet sich unser Verständnis Jesu auch auf unserer Erfahrung der Gegenwart des Geistes Christi in unserer Mitte und der gewaltfreien Friedenspraktiken heute.

Das biblische und theologische Verständnis von Gerechtigkeit gründet sich auf Gott als einen Gott der Gerechtigkeit, der die Dinge in der Welt wieder zurechtrückt – der die zerbrochenen Beziehungen zwischen Gott und den Menschen, zwischen Menschen und Menschen und zwischen Menschen und der natürlichen Ordnung wiederherstellt. Ein menschgewordener, jüdischer Jesus stellt sich dem politischen und sozialen Kontext seiner Zeit und engagiert sich für einen radikalen sozialen Wandel. Seine Annahme des Kreuzes ist der Preis, den Jesus dafür zahlt, dass er den Mächten die Stirn bietet und radikal nonkonformistisch ist. Das Kreuz ist keine Niederlage, die ihm durch die Mächte zugefügt wird, sondern Gottes gewaltfreie Überwindung des Bösen durch die Kraft des geschlachteten Lammes. *Shalom* ist eine ganzheitliche Vision der heilenden Kraft Gottes, die die menschlichen Beziehungen zu allem, was unser ist, wiederherstellt: zu unserem Leib, zur Erde und innerhalb unserer sozialen Ordnung. Jesus stellt die Systeme des Patriarchats, der Ausbeutung und der Begierde, der Gewalt und der politischen Vorherrschaft in Frage. An ihrer Stelle verkörpert er ein Verhalten der gegenseitigen Achtung von Mann und Frau, eine Praxis des Teilens und der Gleichbehandlung und eine Politik der gewaltlosen Veränderung. Wenn Jesus in der Bergpredigt sagt „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit", dann fordert er damit auf, gerechte Beziehungen unter uns, in der Gesellschaft und mit Gott wiederherzustellen. Die sittlichen Gebote der Bergpredigt sind keine unmöglichen hohen Ideale, sondern vielmehr ein Aufruf zu konkretem,

gerechtem Handeln (z. B. versöhnt zu sein), das möglich wird durch Gottes Gnade, die uns von der Knechtschaft des Zorns und des Hasses befreit. Wenn wir uns dem Lichte Gottes öffnen, werden wir lernen, „aus dieser Kraft und diesem Leben heraus zu leben, die alle Anlässe zum Kriege hinfällig machen" (George Fox). Ungerechtigkeit ist eine wesentliche Ursache der Gewalt. Um Frieden zu schaffen, müssen wir nach Gerechtigkeit streben.

Die Vision von Gerechtigkeit, für die wir hier eintreten, ist ganzheitlich und sozial und hat ihre Wurzeln in der biblischen Vision des *shalom*. Sie ist von der narrativen Tradition der Gerechtigkeit zu unterscheiden, die sich vornehmlich auf die Philosophie von John Locke und die Aufklärung stützt. Bei diesen liegt der Nachdruck auf der individuellen Autonomie und Freiheit, dem Schutz des Privateigentums, dem Recht, die Umwelt auszubeuten, sowie auf einem engen Verständnis der Menschenrechte, primär im Sinne des Schutzes der individuellen Freiheiten, wie Rede- und Versammlungsfreiheit. Die biblische Tradition der Bundesgerechtigkeit mit ihrer Betonung der sozialen Solidarität und ihrer ganzheitlichen Heilsvision findet eine angemessenere Weiterführung in der katholischen Tradition bezüglich der sozialen Verantwortung, in der frühen freikirchlich puritanischen Tradition der Religionsfreiheit und der Bundesverantwortung, in einigen säkularen Formen der sozialen Demokratie und schließlich in umfassenden Menschenrechtsvisionen, die politische, wirtschaftliche und kulturelle Aspekte sowie Umweltbelange einschließen.

2. *Es gibt eine Reihe von normativen Handlungsweisen für die Suche nach Gerechtigkeit im Rahmen eines grundsätzlichen Pazifismus.*

Wer das Problem so darstellt, als hätte die grundsätzliche Gewaltfreiheit keine Möglichkeit, der Ungerechtigkeit entgegenzutreten, übersieht, dass Frieden schaffende Handlungsweisen bei der Suche nach Gerechtigkeit in weitreichendem Maße vorhanden sind und oft praktiziert werden. Diese Frieden schaffenden Handlungsweisen können sowohl von Pazifisten unterstützt werden als auch von denen, die die Argumentation des „gerechten Krieges" akzeptieren.

Es genügt nicht, einfach nur theologisch oder begrifflich darzulegen, dass Gerechtigkeit wesentlich zu einer pazifistischen Sicht gehört. Wir müssen über Begrifflichkeit und Theorie hinaus deutlich machen, dass zeitgemäße Handlungsweisen zur Verfügung stehen, um Gerechtigkeit gewaltlos zu verwirklichen. Darüber hinaus sollten wir Menschen mit unterschiedlichen Standpunkten auffordern, diese Handlungsweisen zu beob-

achten und zu untersuchen, damit wir von unseren Erfolgen und Fehlern lernen und in Zukunft in unseren Bemühungen um Gerechtigkeit zu treffenderen Urteilen kommen können. Eines der wichtigen Merkmale gewaltloser Friedensstiftung ist ihre Offenheit für empirische Beobachtungen und Untersuchungen seitens der größeren Gemeinschaft, die nicht in den Winkeln von Nachrichtendiensten oder verdeckten Operationen verborgen bleiben. Es folgt zur Veranschaulichung eine (nicht erschöpfende) Liste von fünf verfügbaren Handlungsweisen, die erprobt worden sind und die untersucht werden können, um festzustellen, wie diese gewaltlosen Handlungsweisen zur Gerechtigkeit beitragen.

2.1 *Gewaltlose Formen der Verteidigung und der sozialen Veränderung.* Es gibt inzwischen ein großes Repertoire von Fallstudien und Handlungsweisen gewaltloser Veränderung. Walter Wink verlangt in seinem Buch *Engaging the Powers* (Fortress 1992) eine „Revision der Geschichte", um das Monopol einer androzentrischen Geschichte zu brechen, die von den Siegern geschrieben ist und weitgehend eine Chronik von Königen und Dynastien, von Kriegen und Imperien und eine Untersuchung der Erfolge und Misserfolge der Gewalt darstellt, nicht aber eine sorgfältige Beobachtung und Berichterstattung darüber, wie Frieden oftmals gewaltfrei gestiftet oder erhalten worden ist (vgl. vor allem S. 243–257). Die Quäker-Soziologin Elise Boulding hat kürzlich eine alternative Geschichtsdarstellung veröffentlicht mit dem Titel *Cultures of Peace: The Hidden Side of History* (Syracuse, 2000).

Die Unterscheidung zwischen Gewalt und Zwang ist eine Dimension des moralischen Urteilens über das gewaltfreie Handeln, die noch weiter erforscht werden muss. Wie können Menschen, die gewaltfrei Gerechtigkeit zu bewahren oder zu erlangen suchen, Zwang anwenden, ohne anderen irrreparablen Schaden zuzufügen? Wir haben gesehen, wie sogenannte „gewaltlose" Wirtschaftssanktionen (wie die gegen den Irak) irreparablen Schaden angerichtet haben, weil die Sanktionen nicht unterscheiden zwischen dem Machthaber, den die internationale Gemeinschaft strafen wollte, und der Masse der Menschen, die in der Gesellschaft leben und die Hauptlast der Sanktionen zu tragen haben. Einige erste Bemühungen in dieser Richtung könnten darin bestehen, die Erfahrung von Gruppen zu untersuchen, die während des Vietnamkrieges medizinische Hilfsgüter nach Nordvietnam gebracht haben, und anderen Gruppen, die humanitäre Hilfe sowohl für die Bevölkerung in Kuba als auch im Irak geleistet haben. Was wäre über Konflikte und Interventionen von Drittländern aus diesen

Beispielen zu lernen, die sowohl Proteste gegen die Politik der USA als auch gegen die Machthaber in den Ländern waren, denen die USA und ihre Verbündeten sich entgegenstellten?

2.2 *Organisierte Bürgergruppen von Beobachtern/Vermittlern/Anwälten als eine „Präsenz" in Konfliktsituationen* (z.B. Christian Peacemaker Teams, Witness for Peace, usw.).

Wir haben noch keine umfassende theoretische und empirische Analyse des Einflusses solcher Gruppen in Konfliktsituationen. Doch es gibt einen zunehmenden Bestand an Erfahrungen mit derartigen Unternehmungen. Dazu gehören Begleitung, öffentliches Zeugnis gegen Ungerechtigkeit, öffentliche Bloßstellung von Ungerechtigkeiten, die die Verantwortlichen zu vertuschen suchen, öffentliches Zeugnis gegenüber Regierungsbeamten u.v.m. Aus einer systematischen Untersuchung solcher Aktionen ließe sich viel lernen. Könnte die Entwicklung solcher Gruppen von Vermittlern, die dazu berufen sind, eine „Präsenz" in Notsituationen darzustellen, eine Antwort auf Krisen wie die im Kosovo oder in Ruanda sein? Könnten solche Frieden schaffenden Kräfte in Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen aufgebaut werden? Auch durch unsere Freiwilligendienste schaffen Menschen eine Präsenz und unterstützen lokale Bemühungen um Versöhnung, die das Wiederaufkeimen von Gewalt in den Gemeinschaften zu verhindern suchen.

2.3 *Anerkennung der Verantwortung für Konflikte und Ungerechtigkeit, sowie das Streben nach Reue und Versöhnung* (z.B. die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika).

Wir beobachten gegenwärtig ein Anwachsen der Literatur über Theorie und Praxis der Vergebung und Versöhnung. Wie können wir den Kreislauf der Gewalt durch das „Heilen der Erinnerung" durchbrechen? Wir Menschen können die Grausamkeiten, die an uns geschehen sind, nicht „vergessen"; doch wie können wir den Menschen helfen, sich in einer Art und Weise zu „erinnern", die den Kreislauf der Gewalt durchbricht und zur Heilung führen kann? Der Nahe Osten kommt einem sofort in den Sinn als ein Ort, wo dieses Problem des „rechten Erinnerns" so entscheidend ist für das Heilen, und wo jeder weitere Gebrauch von Gewalt nur die Feindseligkeiten eskalieren lässt. Wie kann die Kirche durch ein Verhalten des Mitgefühls, das die Erfahrung der Opfer anspricht, dazu beitragen, die Worte von Hannah Arendt wahr zu machen? „Ohne Vergebung erfahren zu haben, befreit zu sein von den Folgen dessen, was wir getan haben, wäre unsere Fähigkeit zu handeln auf eine einzige Tat beschränkt, von der wir nie gene-

sen würden; wir würden für immer Opfer ihrer Folgen bleiben, nicht unähnlich dem Zauberlehrling, dem die magische Formel fehlt, um den Zauberbann zu brechen" (*The Human Condition*, Chicago 1958, S. 237).

2.4 *Training im Gebrauch kooperativer Methoden und Strategien der Konfliktbewältigung* (z.B. Programme zur Konflikttransformation in Colleges der Kirche der Brüder, der Mennoniten und der Quäker, in Universitäten und Seminaren, die Menschen in kulturell angemessenen Methoden des Konfliktmanagements und der -transformation ausbilden, das Projekt „Alternatives to Violence" und andere Bildungsinitiativen).

Wir können die ersten Ergebnisse dieser Bemühungen an den Programmen des Mennonite Central Committee, der Church of the Brethren Ministry of Reconciliation und des Quaker Peace and Social Witness Program, sowie des Canadian and American Friends Service sehen. In dem Maße, in dem wir Schlüsselpersonen in Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen ausmachen, die aktiv an gewaltfreien Formen der Konfliktlösung und der Friedenstiftung in Gebieten wie El Salvador und Zentralafrika beteiligt sind, können wir erwarten, dass diese Arbeit weiter ausgebaut wird. Es gibt eine Menge von Literatur über Theorie und Praxis auf diesem Feld. Ein Beispiel dafür ist das Werk von John Paul Lederach, ein Praktiker, der über gewaltfreie Konfliktlösung in Kontexten wie Mittelamerika und Afrika nachgedacht hat (*Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, US Institute of Peace 1997, und *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse 1996). Ein weiteres Beispiel ist das Handbuch, das von dem Programm „Responding to Conflict" erarbeitet worden ist (*Working With Conflict: Skills and Strategies for Action,* Zed 2000).

2.5 *Zeugnis und Anwaltschaft der Kirche für die Marginalisierten und die Menschen, deren Leben durch Ungerechtigkeit bedroht ist* (z.B. die Kampagne für die Beendigung der Sanktionen im Irak, die Unterstützung der Christen in Kolumbien, die meinen, dass die US-Hilfe für gewaltsame Lösungen des Drogenkrieges unangebracht ist; die Bemühungen, durch die Darstellung der verzweifelten Lage der Palästinenser, die in den besetzten Gebieten leben, eine ausgewogene Sicht des Nahostkonfliktes zu erreichen; die Stimmen der Verstummten in Guatemala, deren Schicksal Michelle Tooley in ihrem Buch *Voices of the Voiceless. Women, Justice, and Human Rights in Guatemala* (Herald Press 1997) darstellt. William T. Cavanaugh zeigt in seinem Buch *Torture and Eucharist*, wie eine Theologie des „Corpus Christianum" in der Zeit der Pinochetdiktatur die Fähig-

keit der Kirche untergraben hat, dem Staatsapparat der Folter Widerstand zu leisten und sich für die Gefolterten in ihrem Leid einzusetzen. Die Trennung zwischen „Geistlichem" und „Weltlichem" hat die Fähigkeit der Kirche untergraben, den Kampf gegen die Mächte dieser Welt aufzunehmen. Cavanaugh kommt zu dem Schluss, dass die Kirche den Mächten nur „Widerstand leisten" und den Gefolterten nur Beistand und Anwalt sein kann, wenn sie Jesus nachfolgt und das Leben Jesu politisch und gesellschaftlich in der Eucharistie „verleiblicht". Zusammenfassend schreibt er: „Die Eucharistie erbaut einen sichtbaren sozialen Leib, der in der Lage ist, der staatlichen Strategie des Verschwindens zu widerstehen. Die Eucharistie nimmt das zukünftige Reich Gottes vorweg, gedenkt des Konfliktes Jesu mit den Mächten dieser Welt und vergegenwärtigt in Gestalt eines sichtbaren Leibes sowohl die zukünftigen als auch die vergangenen Dimensionen Christi. Das Ergebnis ist eine ‚Vermischung' von Geistlichem und Weltlichem, ein Eindringen des Himmlischen in Raum und Zeit und damit die Möglichkeit einer anderen Art von sozialem Handeln" (Blackwell 1998, S. 251).

Mit anderen Worten (die auch von nicht-eucharistischen Traditionen geteilt werden können): die Fähigkeit, ein echter Anwalt der Verwundbarsten zu sein, wird ermöglicht durch die Wiederentdeckung der eigenen Identität der Kirche in der Geschichte des Leidens und der Passion Christi durch die Mächte und Gewalten.

3. *Der Gebrauch von Gewalt als „letztem Mittel", um Gerechtigkeit zu erzielen, schafft Bedingungen, die die Herstellung von Gerechtigkeit verhindern. Allzu oft handeln wir unter der falschen Voraussetzung, dass die Anwendung von Gewalt bereits das Problem lösen würde, wenn wir selbst keine gewaltfreie Lösung eines Konfliktes finden.*

Die folgende Äußerung ist typisch für die Denkweise der meisten Christen: „Krieg mag unter bestimmten Umständen notwendig sein, um die Unschuldigen zu schützen und Schlimmeres zu verhüten" (zitiert in *Transforming Violence: Linking Local and Global Peacemaking*, ed. Robert Herr and Judy Zimmerman-Herr, Herald 1998, S. 28). Doch es ist gerade das Festhalten an der Möglichkeit der „Ausnahme", des Gebrauchs von Gewalt als „letztem Mittel", das so problematisch ist, weil die Ausnahme in der Praxis dazu neigt, zur Regel zu werden.

Ein solches Denken ist besonders gefährlich, wenn es sich um militärische Gewalt handelt. Wir haben Zweifel daran, dass bewaffnete Intervention wirklich den „Raum" für die Entwicklung und das Gedeihen

normalerer politischer Prozesse schaffen kann. Hinter einer angeblich „humanitären" Intervention kann sich egoistisches Eigeninteresse und eine parteiische Zielsetzung seitens der Konfliktparteien verbergen, die vorgeben, vermitteln zu wollen. Einige Glieder der weltweiten Kirche haben Zweifel daran geäußert, dass unser Pazifismus der wahren Tiefe des Bösen in der Welt oder der menschlichen Natur entgegentritt. Wir antworten darauf, dass unser Verständnis des Problems des Bösen vielleicht tiefgehender ist als das Verständnis derer, die bereit sind, mit einer „moralischen" Sprache Militäraktionen zu befürworten.

Um sich auf die Ausnahme vorzubereiten, werden enorme intellektuelle und wirtschaftliche Mittel investiert. Ein Beweis dafür sind die ungeheuren Ressourcen, die Nationen (oder Bündnisse wie die NATO) für die Verteidigung ausgeben, um sich auf die Möglichkeit vorzubereiten, dass Gewalt angewendet werden muss. Was die Kirche betrifft, so hat sie sich, wenn sie erst einmal die „Ausnahme" zugestanden hat, so weit kompromittiert, dass sie des moralischen Gewichtes entbehrt, um der Vorbereitung für die Anwendung von Gewalt Widerstand zu leisten. Das bedeutet, dass die Kirche stillschweigend die Annahme akzeptiert hat, dass Gewalt unvermeidlich ist, und dass wir, da sie unvermeidlich ist, die Vorbereitung auf diese Möglichkeit unterstützen müssen.

Ein Denken in Kategorien des „letzten Mittels" unterbindet erfinderisches Denken und schöpferisches Handeln im Sinne alternativer Wege der Friedensstiftung. Es ist sehr leicht, in unserem Denken bequem zu werden und einfach die Plattheiten der politisch Verantwortlichen nachzusprechen, die uns davon zu überzeugen suchen, „dass es nichts gab, was wir sonst hätten tun können". Gewöhnlich werden die Alternativen so dargestellt: Wir mussten entweder zur Anwendung von Gewalt greifen oder die Dinge einfach so weiterlaufen lassen (nichts tun). Die Logik, die zum „letzten Mittel" führt, ist oft verhängnisvoll brüchig, so brüchig wie das Handeln von Eltern, die Zuflucht in der Prügelstrafe suchen, um ihre Kinder zu züchtigen. „Nichts anderes hat gefruchtet; wir haben alle friedlichen Mittel ausprobiert, um den Konflikt zu lösen. Jetzt werden wir es – wie die schlagenden Eltern – mit Gewalt versuchen." Dabei geht man von der Annahme aus, dass Gewalt Erfolg haben wird, da keine andere Methode Erfolg gehabt hat. Tatsächlich besteht jedoch gerade hier die Unsicherheit: die angebliche Gewissheit, dass Gewalt zu guten Ergebnissen führt, wird oft übersteigert und später nicht durch Fakten belegt. Wenn an einem Konflikt zwei Parteien beteiligt sind, die beide die Anwendung von Gewalt zur

Durchsetzung ihrer gerechten Sache rechtfertigen, und wenn es einen erklärten „Gewinner" gibt, dann wissen wir, dass die Hälfte der Beteiligten von Anfang an Unrecht hatte in ihrer Kalkulation.

Gewalt als „letztes Mittel" erhält den Kreislauf der Gewalt, anstatt ihn zu durchbrechen. Es verstärkt die Machtkonzentration in den Händen derer, die das Geld und die Mittel haben, sich Waffen zu beschaffen (Guerillagruppen, Nationalstaaten, Staatenbündnisse). Wenn wir „Eliten", die die nötigen Ressourcen und die Technologie besitzen, die Behandlung von Konflikten überlassen, untergraben wir die Strukturen der zivilen Gesellschaft (die Macht des Volkes). Wie können wir die Infrastruktur einer Zivilgesellschaft aufbauen, um demokratische Institutionen zu unterhalten? Wir verweisen nochmals auf das Werk von Elise Boulding, die uns hilft, eine „Kultur des Friedens" zu ersinnen und aufzubauen (*Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World*, Columbia University 1988). Der Rückgriff auf Waffengewalt zur Lösung von Konflikten legt eo ipso die Macht und Entscheidungsgewalt in die Hände von „Eliten", die nicht mehr der Weisung und Kontrolle des Volkes unterliegen. Die Demokratie wird gestärkt, wenn Menschen Verantwortung und Initiative übernehmen, um ihr eigenes Leben zu gestalten und durch zivilgesellschaftliche Prozesse und Institutionen das Gemeinwohl zu fördern. Demokratie wird bewahrt, wenn Menschen demokratisch handeln, wenn sie ihre Macht im Rahmen von Verbänden zur Geltung bringen, die sich für das Gemeinwohl einsetzen. Dadurch werden Demokratie und Freiheit erhalten, im Unterschied zum allgemein verbreiteten Mythos, dass die Bereitschaft zum Gebrauch von Gewalt diese bewahre.

Wir können z.B. beobachten, wie das riesige Verteidigungs-Establishment in den Vereinigten Staaten und das wirtschaftliche Eigeninteresse dieses Establishments, sich selbst zu erhalten und zu wachsen, die Fähigkeit gewählter Beamter, rationale Entscheidungen über Sicherheitsfragen zu treffen, unterdrückt. So vermuten wir, dass das Strategische Raketenabwehrsystem nahezu nichts mit Fragen der Sicherheit zu tun hat (wenn das auch die „Begründung" ist, die die Wirklichkeit verschleiert), wohl aber sehr viel mit der Notwendigkeit für die politisch Verantwortlichen, „Stimmen zu gewinnen" mit den Versprechungen wirtschaftlichen Wohlstandes, die sie dieser Elite-Wählerschaft gemacht haben, die sie „gekauft" und für ihre Wahl gesorgt hat. (Es sollte auch erwähnt werden, dass der Militarismus der Vereinigten Staaten für viele unter Amerikas Verbündeten die Funktion einer „Sicherheitsdecke" hat; diese müssten ihre eigenen Sicher-

heitsprobleme noch einmal überdenken.) Leider untergräbt die Kirche damit, dass sie sich die Denkweise des „letzten Mittels" zu eigen macht, ihr moralisches Gewicht und ihre Fähigkeit, den Mächten und Gewalten zu widerstehen. Statt eine phantasievolle Alternative zu bieten, „legitimiert" die Kirche weltweit gerade die Strukturen, die den Kreislauf der Gewalt aufrechterhalten.

4. *Wir rufen die Kirchen auf, ihr ureigenstes Zeugnis gegenüber der Welt zu betonen, das aus unserer Bindung an den Geist Jesu Christi und unserer Identität als Leib Christi in der Welt fließt.*

Wir sind enttäuscht darüber, dass die Sprache des ÖRK-Studiendokuments weitgehend bestimmt ist von politischen Analysen und vorsichtigen Berechnungen darüber, wann ein bewaffnetes Eingreifen gerechtfertigt werden könnte, und welchen Einschränkungen es unterliegen sollte. Im Rahmen der Voraussetzungen, von denen das Dokument ausgeht, respektieren wir die sorgfältige Art und Weise, in der die Erklärung dem Gebrauch von Gewalt Einschränkungen auferlegt. Doch wir zweifeln daran, dass die vorherrschende Sprache des Dokumentes wirklich dazu beitragen kann, einen „ökumenisch ethischen Ansatz" zu entwickeln, wie der Untertitel es nahe legt. Außerdem sind wir enttäuscht darüber, dass das Dokument, das die christliche Kirche zu moralisch/ethischer Urteilsfähigkeit anleiten soll, davon auszugehen scheint, dass die Hauptakteure in diesen komplexen Fragen Organisationen wie die NATO und/oder der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen sind. Wir sehen jedoch ein, wie wichtig es ist, dass die Kirche mit den Vereinten Nationen zusammenarbeitet, und dass das Völkerrecht gestärkt wird.

Wir sehen auch ein, dass es begründet ist, zwischen moralischen und theologischen Anschauungen einerseits und politischer Analyse und Argumentation andererseits zu unterscheiden. Wenn wir auch die Bedeutung politischer Analyse und vorsichtiger Berechnung für die Gesamtbeurteilung unseres Umgangs mit diesen komplexen Fragen erkennen, so spüren wir doch die Notwendigkeit zu erklären, inwiefern unsere politischen Empfehlungen aus unserem Selbstverständnis erwachsen, Leib Christi zu sein, der Jesus Christus verpflichtet ist.

5. *Sowohl Pazifisten als auch solche, die mit Grundsätzen des „gerechten Krieges" argumentieren, sollten bescheidener sein im Blick auf ihre Fähigkeit, Erfolg zu gewährleisten. Obwohl beide Traditionen nach Gerechtigkeit trachten, kann keine von beiden garantieren, dass Gerech-*

tigkeit hergestellt wird. Beide Traditionen haben Glaubensvorstellungen darüber, wie eine Zukunft „gesichert" werden kann, in der die Wahrscheinlichkeit, Gerechtigkeit zu erzielen, größer ist. Die pazifistische Verpflichtung zur Gewaltfreiheit gründet sich letztlich auf eine Eschatologie des Vertrauens in Gottes Sieg über das Böse, der in Jesu Leben, Lehre, Tod und Auferstehung offenbart ist.

Sowohl der Anspruch der Theoretiker des gerechten Krieges, Gerechtigkeit durch das „letzte Mittel" der bewaffneten Gewalt zu erzielen, als auch der pazifistische Anspruch, Gerechtigkeit durch Gewaltlosigkeit zu erlangen, muss sich vor der Arroganz übertriebener Ansprüche hüten. Beide Positionen gründen sich letztlich auf eine „Eschatologie", ein bestimmtes Verständnis des Handelns Gottes in der Geschichte. Keine der beiden Positionen kann Erfolg garantieren. Es mag de facto einige Konflikte geben, in denen keine menschenmögliche Lösung gegeben ist. Wenn Gesellschaften schon lange dem Hass und der Gewalt verfallen sind, ist es durchaus möglich, dass wir Gewalt und Leid nicht verhindern können. Wir könnten alle unsere Ressourcen einsetzen, um eine Intervention mit dem „letzten Mittel" zu versuchen, doch vergeblich. Wir müssen eingestehen, dass wir – ebenso wie Gott – mit den Folgen der freien Entscheidungen leben, die wir Menschen getroffen haben. Gott verhindert nicht automatisch das Urteil, das sich als Konsequenz aus der menschlichen Sünde ergibt.

Letztlich gründet sich eine christliche Sicht des Lebens auf die Überzeugung, dass uns Christi Leben, Tod und Auferstehung eine Vision des Reiches Gottes eröffnet. In Christus offenbart sich uns die Art und Weise, in der Gottes unumschränkte Macht in der Geschichte wirkt; in ihm haben wir eine Vision des auf Gewalt verzichtenden Kreuzes als die Art und Weise, in der Gottes Sieg über das Böse errungen wird. Das ist die Grundlage unseres Wirkens als Christen. Letztlich basiert unser Wirken als Friedensstifter nicht auf unseren Fähigkeiten, einen Erfolg herzustellen; es vertraut vielmehr auf Mittel, die sich gründen auf unser Vertrauen in den Weg Jesu, auf unsere Berufung als Leib Christi und auf die Führung des Heiligen Geistes. Mögen wir diese Vision wahrhaft „verkörpern" und Reue zeigen über alles arrogante Vertrauen in unsere eigenen Pläne, die Geschichte in die richtige Richtung zu lenken.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ÖRK-Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010:

Botschaft der Historischen Friedenskirchen*

An unsere Brüder und Schwestern in den historischen Friedenskirchen und in der weiteren ökumenischen Gemeinschaft von Christinnen und Christen

Wir grüßen Euch im Namen des Friedefürsten.

Wir, Mitglieder der historischen Friedenskirchen – Mennoniten, Quäker und Church of the Brethren –, haben uns auf dem Bienenberg in der Schweiz versammelt, um in Vorbereitung auf die Dekade zur Überwindung von Gewalt unsere gegenwärtigen theologischen Auffassungen zu Frieden und Gerechtigkeit zu klären. Wir kommen aus allen Teilen der Welt, bedauern aber die unverhältnismäßig geringe Teilnahme der Geschwister von außerhalb Europas und Nordamerikas. Wir kommen mit der Bereitschaft, aufeinander zu hören, unsere Unterschiede zu respektieren, unsere Gemeinsamkeiten zu feiern, und gemeinsam auf eine Kultur des Friedens hinzuarbeiten, die Gottes Wille für unsere gebrochene Welt ist.

Bekräftigungen

Das Folgende bekräftigen wir gemeinsam:

- Das Wesentliche an der guten Botschaft des Evangeliums ist die Lehre, das Vorbild und der Geist des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der uns dazu beruft, die erneuernde Kraft von Gottes Reich des Friedens, der Gerechtigkeit und Versöhnung zu bezeugen – denn diese gewaltlose Lebensgestaltung steht im Zentrum des Evangeliums.
- Die gute Botschaft des Evangeliums umfasst mehr als die Absage an Gewalt im Ringen um Gerechtigkeit und Versöhnung. Sie ist Aufruf und Geschenk, sich um die Entwicklung einer Kultur des Friedens zu mühen, die sich kreativ mit den vielen Ursachen der Gewalt in der gegenwärtigen Welt befasst und sie schöpferisch überwindet.
- Die gute Botschaft des Evangeliums ruft uns dazu auf, die Suche nach Gerechtigkeit als einen zentralen und unverzichtbaren Bestandteil eines gewaltlosen Lebensstils zu betrachten. Die Bereitschaft zu gewaltloser Liebe und zum Einsatz für Gerechtigkeit gehören zusammen und können nicht getrennt werden.

---

* Von der internationalen Konsultation Historischer Friedenskirchen „Theologie und Kultur: Frieden stiften in einer globalisierten Welt", 25.–29. Juni 2001 am Theologischen Seminar Bienenberg, Schweiz.

- Ein sorgfältiges Studium der Bibel enthüllt diese Einheit von gewaltloser Liebe, Einsatz für Gerechtigkeit, Versöhnung und der schöpferischen Suche nach einer Kultur des Friedens. In der Bergpredigt schließt die Feindesliebe zwar die Missbilligung des Bösen und eine kreative Konfrontation mit ihm ein, sie schließt aber aus, sich der gewalttätigen Methoden des Bösen zu bedienen. Nach dem Bericht des Neuen Testaments ist die frühe Kirche Konfrontationen um der Wahrheit willen nicht ausgewichen.
- Wir sind dazu berufen, beim Einsatz für Gerechtigkeit in Konfliktsituationen neue gewaltfreie Wege zu finden. Dazu gehört es, mit den Opfern solidarisch zu sein, die Wunden der Unterdrückten zu versorgen, der Not der Armen abzuhelfen, sich wirklich um ein Verständnis der Lage aller Konfliktparteien zu bemühen, um mögliche Versöhnung zu ringen, Vergebung zu lernen und eine echte Feindesliebe zu entwickeln.
- Wir sind zum Zeugnis berufen in der Hoffnung und Erwartung, dass Gott unser Zeugnis dazu gebrauchen wird, um Versöhnung und eine Kultur des gerechten Friedens zu schaffen. Daher ist der Erfolg unseres Zeugnisses immer ein wichtiger, aber nicht der einzig wichtige Gesichtspunkt. Wir sind dazu berufen, geduldig und ausdauernd darauf zu vertrauen, dass Gott unseren Gehorsam derart gebrauchen wird, dass dies oft unser Verstehen übersteigt. Die Bereitschaft zu leiden, ist daher ein Teil unseres Friedenszeugnisses.
- Wir sind dazu berufen, die bewahrende Fürsprache des Geistes zu erleben, die uns durch Situationen tragen kann, in denen der Gebrauch von Gewalt auch als letztes Mittel abgelehnt wurde.
- Unser Zeugnis entspringt aus Gottesdienst, Gebet, Studium und den Einsichten innerhalb der Glaubensgemeinschaft. Gleichzeitig reicht unser Zeugnis hinein in unsere bürgerlichen Gesellschaften und die ökologische Umwelt, in der wir alle leben. Frieden in seiner ganzen Tiefe umfasst geistliche, gemeinschaftliche und politische Dimensionen wie auch die Sorge für unsere Erde.
- Die Unterschiede im Verständnis dieser Bekräftigungen je nach unseren gottesdienstlichen, theologischen und ekklesiologischen Traditionen bestärken uns in diesen Überzeugungen eher als dass sie diese schwächen. Gerade in diesen Bekräftigungen drückt sich unser Glaube an eine Versöhnung aus, die Unterschiede zulässt.

Bekenntnis

Passt die Bezeichnung „Historische Friedenskirchen" am Beginn des 21. Jahrhunderts noch auf die Church of the Brethren, Mennoniten und Quäker? An vielen Orten können wir nicht mehr unterschieden werden von der Gesellschaft, in der wir leben. Einige von uns stellen ernste Anfragen an das Ausmaß, in dem wir uns mit unseren jeweiligen Staaten identifizieren und ihnen anpassen. Ist unser Friedenszeugnis nur historisch oder ist es eine Herausforderung an moderne Formen von Religion, die sich nationalen Interessen verschreibt? Das Friedenszeugnis unserer Kirchen entstand in Kontexten des Leidens und der Verfolgung. Heute leben viele unserer Kirchen – besonders im Norden – in einer privilegierten Situation in ihrer Gesellschaft und sprechen nicht mehr aus der Lage, in der unsere Ethik entstand. Diese Tatsache

kann keinesfalls die Radikalität des Evangeliums in Frage stellen, vielmehr könnte sie uns zur Umkehr rufen. Viele von uns waren zu gleichgültig gegenüber unseren Schwestern und Brüdern, die wirkliches Leiden erfahren, sei es im Süden der Welt oder im Norden, und sogar in unseren eigenen Gemeinden und Häusern. Wir suchen das Leiden nicht um seiner selbst willen, aber zu viele von uns praktizieren eine bequeme und angepasste Friedensethik, die sich nicht mit dem Auftrag Gottes, das Böse in der Welt zu überwinden, verträgt. Wir beklagen, dass wir auf dieser Konsultation offensichtlich nicht in der Lage sind, die Wirklichkeit vollständiger zu bedenken, in der sich viele unserer Kirchen im Süden der Welt befinden.

Engagement für die Dekade zur Überwindung von Gewalt

Wir, die wir hier versammelt sind, bringen unser Engagement für die Dekade zur Überwindung von Gewalt und alle ökumenische Arbeit, die dem Frieden, der Gerechtigkeit und der Versöhnung dient, zum Ausdruck. Wir drängen unsere Kirchen, egal ob sie dem ÖRK angehören oder nicht, sich gemeinsam mit anderen Christinnen und Christen aktiv am Dienst für Gottes Friedenswillen zu beteiligen. Wir wollen die Diskussionen, die diese Woche hier begonnen haben, fortführen und den Kreis der Beteiligten um die erweitern, die nicht hier sind. Wir wollen in der Dekade die Gaben aus unserer Tradition mit der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen teilen. Wir wollen die Dekade nutzen als eine Zeit der Erneuerung und eine Quelle der Kraft für unsere aktive gewaltlose Arbeit für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung.

Zum Beginn dieser gemeinsamen Ökumenischen Dekade der Kirchen zur Überwindung von Gewalt verpflichten wir uns zu Folgendem:

- Wir wollen uns um ein tieferes Verständnis des Friedens, den Gott uns schenken will, der Rechtfertigung, mit der Gott uns begnadet, und der Gerechtigkeit, die Gott von uns fordert, bemühen.
- Unser Friedenszeugnis und unsere Berufung zur christlichen Einheit sind zwei Aspekte derselben Forderung des Evangeliums, „dass alle eins seien" (Joh 17). Wir bekennen, dass wir selber oft die nötige Verbindung zwischen der Versöhnung unter Christen und dem christlichen Versöhnungsdienst in der Welt nicht verstanden und nicht praktiziert haben. Wir beten, dass wir in der Dekade zur Überwindung von Gewalt entdecken, dass ein Einsatz für gewaltloses Friedenstiften nicht länger kirchentrennend sein muss.
- Die Suche nach Frieden gehört nicht den Friedenskirchen, sondern ist eine tiefe gemeinsame Sehnsucht aller Christinnen und Christen, Menschen anderen Glaubens und der ganzen Menschheit. Wir erkennen an, dass wir in der Verpflichtung zum ökumenischen Dialog und der gemeinsamen Friedensarbeit dazu berufen sind, in uns jeden Stolz auf einen besonderen Anspruch auf dieses Anliegen abzulegen. Wir sind stattdessen dazu berufen, demütig auf die ernsthaften Verpflichtungen anderer für den Frieden zu hören. Wir müssen verstehen und bereitwillig begrüßen, dass auch wir durch ökumenische Begegnung verändert werden können. Tatsächlich ist Verletzlichkeit und Offenheit für das „Andere" konstitutives Element des Friedenszeugnisses, das wir bekennen.

- Wir verpflichten uns dazu, unsere jeweiligen Institutionen dazu zu drängen, dass sie sich mit ihren Ressourcen ganz in den ökumenischen Dialog und die Aktionen der Dekade zur Überwindung von Gewalt einbringen. Jetzt ist die richtige Zeit, unsere Gaben in einem Geist der Großzügigkeit einzubringen.

Anregungen für die Dekade zur Überwindung von Gewalt

Aus unserer Perspektive als Mitglieder der Friedenskirchen geben wir folgende Anregungen für die Dekade zur Überwindung von Gewalt:

- Für die Kirchen unserer Traditionen ist die Verpflichtung zum gewaltlosen Einsatz für Gerechtigkeit und Versöhnung ein Kennzeichen der Kirche und eine Frage von Bekenntnisrang. Wir regen an, aufbauend auf der jüngsten Arbeit des ÖRK zu Ekklesiologie und Ethik einem ekklesiologischen Ansatz zur Gewaltlosigkeit nachzugehen. Wir bekräftigen ausdrücklich die Stellungnahme der besagten Studie, dass „Ethik wesentlich zur Natur der Kirche gehört", und glauben, dass hier ein fruchtbarer Ansatz für einen ökumenischen Konsens in der Dekade liegt.
- Ein großer Teil der Energie und Ressourcen der Welt werden in der Vorbereitung und der Ausführung gewalttätiger Versuche zur Konfliktlösung und in fehlgeleiteten Versuchen, Sicherheit zu schaffen, gebunden. Die Regierungen der Welt rüsten noch immer um die Wette. Zusätzlich wird viel kreative Phantasie und Energie durch die zwischenmenschliche, soziale, strukturelle, ökonomische, kulturelle und ökologische Dynamik der Gewalt gebunden. Wir leiden alle unter einem Mangel an Energien und Ressourcen für kreative gewaltfreie Konfliktlösungen. Mit der Dekade drängen wir darauf, dass ein erheblicher Teil der Ressourcen für experimentelle Entwicklung von Methoden positiver Alternativen zur Gewalt verwendet wird, so dass unserem „Nein" zur Gewalt ein „Ja" der Liebe, Gerechtigkeit und Erneuerung folgt.
- Unsere Erfahrung im Friedenstiften hat uns gelehrt, dass die Überwindung von Gewalt sehr schwierig ist. Deshalb schlagen wir vor, uns darauf zu verpflichten, Ressourcen jenseits unserer Kräfte zu erschließen, um den Mut zu beten, zu unseren Überzeugungen zu stehen, und Geduld zu üben, so dass wir Gottes Geist des Friedens nicht behindern.

Wie es nach dieser Konsultation weitergeht

Die an dieser Woche Teilnehmenden sind sich klar darüber, dass dies keine isolierte Erfahrung ist, sondern ein Kapitel in einer Geschichte, die lange vor uns begann und in Zukunft weitergehen wird. Wir halten weitere Konsultationen ähnlicher Art für nötig. Noch grundlegender erkennen wir die Notwendigkeit, miteinander weiterzugehen, gemeinsam Zeugnis zu geben, unsere Unterschiede in Liebe zu besprechen, die Versöhnung, die wir der Welt zu verkünden suchen, selbst zu verkörpern und uns und die ganze christliche Gemeinschaft in unserem gemeinsamen Dienst des Friedenstiftens zu bestärken.

Der Eine, der uns dazu beruft, Frieden zu stiften, segne Euch.

Charta Oecumenica

Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa

Zur Einführung in die Charta Oemenica

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) haben am 22. April 2001 die Charta Oecumenica feierlich unterzeichnet. Der Untertitel „Leitlinien für die *wachsende* Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa" weist auf die Intention der Charta hin: sie beschreibt die Felder, auf denen sich ökumenische Zusammenarbeit weiterentwickeln kann, und zwar mit der ausdrücklichen Empfehlung, im eigenen Kontext „Zusätze und gemeinsame Perspektiven [zu] formulieren", die sich konkret mit ihren besonderen Herausforderungen und den sich daraus ergebenden Verpflichtungen befassen" *(Einleitung)*. Der ökumenische Geist von Basel und Graz soll sich nicht verflüchtigen, sondern hat mit der Charta eine schriftliche Gestalt bekommen. Wie weit sie mit Leben gefüllt wird, wird daran liegen, wie die Kirchen sie aufgreifen.

Welche konkreten Herausforderungen erschließt die Charta Oecumenica für die ökumenische Arbeit in Deutschland im Zusammenleben und -arbeiten der Kirchen und im gesellschaftspolitischen Zeugnis?

Zwar ist die ökumenische Situation in Deutschland vergleichsweise gut, aber es wäre zu kurz gegriffen, für den deutschen Kontext keine Anstöße mehr aus der Charta Oecumenica zu erwarten.

Wird ein ökumenischer Verständigungsprozess über die entscheidenden Konkretionen der Charta Oecumenica in Deutschland und eine gemeinsame öffentliche Selbstverpflichtung der Kirchen gelingen, haben die „Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit" einen wichtigen Beitrag geleistet.

Barbara Rudolph

„Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geist"

Als Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und als Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)* sind wir im Geist der Botschaft der beiden Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel 1989 und von Graz 1997 fest entschlossen, die unter uns gewachsene Gemeinschaft zu bewahren und fort-

---

* Zur Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gehören die meisten orthodoxen, reformatorischen, anglikanischen, freikirchlichen und altkatholischen Kirchen in Europa. Im Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) sind die römisch-katholischen Bischofskonferenzen in Europa zusammengeschlossen.

zuentwickeln. Wir danken unserem Dreieinigen Gott, dass er durch seinen Heiligen Geist unsere Schritte zu einer immer intensiveren Gemeinschaft führt.

Vielfältige Formen der ökumenischen Zusammenarbeit haben sich bereits bewährt. In Treue zu dem Gebet Christi: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast" (Joh 17,21), dürfen wir jedoch bei dem jetzigen Zustand nicht stehen bleiben. Im Bewusstsein unserer Schuld und zur Umkehr bereit müssen wir uns bemühen, die unter uns noch bestehenden Spaltungen zu überwinden, damit wir gemeinsam die Botschaft des Evangeliums unter den Völkern glaubwürdig verkündigen.

Im gemeinsamen Hören auf Gottes Wort in der Heiligen Schrift und herausgefordert zum Bekenntnis unseres gemeinsamen Glaubens sowie im gemeinsamen Handeln gemäß der erkannten Wahrheit wollen wir Zeugnis geben von der Liebe und Hoffnung für alle Menschen.

Auf unserem europäischen Kontinent zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer, der heute mehr denn je durch eine plurale Kultur geprägt wird, wollen wir mit dem Evangelium für die Würde der menschlichen Person als Gottes Ebenbild eintreten und als Kirchen gemeinsam dazu beitragen, Völker und Kulturen zu versöhnen.

In diesem Sinn nehmen wir diese Charta als gemeinsame Verpflichtung zum Dialog und zur Zusammenarbeit an. Sie beschreibt grundlegende ökumenische Aufgaben und leitet daraus eine Reihe von Leitlinien und Verpflichtungen ab. Sie soll auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens eine ökumenische Kultur des Dialogs und der Zusammenarbeit fördern und dafür einen verbindlichen Maßstab schaffen. Sie hat jedoch keinen lehramtlich-dogmatischen oder kirchenrechtlich-gesetzlichen Charakter. Ihre Verbindlichkeit besteht vielmehr in der Selbstverpflichtung der europäischen Kirchen und ökumenischen Organisationen. Diese können für ihren Bereich auf der Grundlage des Basistextes eigene Zusätze und gemeinsame Perspektiven formulieren, die sich konkret mit ihren besonderen Herausforderungen und den sich daraus ergebenden Verpflichtungen befassen.

I.

Wir glauben „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche"

„Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu bewahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. E i n Leib und e i n Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; e i n Herr, e i n Glaube, e i n e Taufe, e i n Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist" (Eph 4, 3–6).

1. Gemeinsam zur Einheit im Glauben berufen

Mit dem Evangelium Jesu Christi, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt wird und im Ökumenischen Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) zum Ausdruck kommt, glauben wir an den Dreieinigen Gott: den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Weil wir mit diesem Credo „die eine, heilige, katholische und

apostolische Kirche" bekennen, besteht unsere unerlässliche ökumenische Aufgabe darin, diese Einheit, die immer Gottes Gabe ist, sichtbar werden zu lassen.

Noch verhindern wesentliche Unterschiede im Glauben die sichtbare Einheit. Es gibt verschiedene Auffassungen, vor allem von der Kirche und ihrer Einheit, von den Sakramenten und den Ämtern. Damit dürfen wir uns nicht abfinden. Jesus Christus hat uns am Kreuz seine Liebe und das Geheimnis der Versöhnung geoffenbart; in seiner Nachfolge wollen wir alles uns Mögliche tun, die noch bestehenden kirchentrennenden Probleme und Hindernisse zu überwinden.

Wir verpflichten uns,

- der apostolischen Mahnung des Epheserbriefes zu folgen (Eph 4, 3–6) und uns beharrlich um ein gemeinsames Verständnis der Heilsbotschaft Christi im Evangelium zu bemühen;
- in der Kraft des Heiligen Geistes auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einen Glauben hinzuwirken, die ihren Ausdruck in der gegenseitig anerkannten Taufe und in der eucharistischen Gemeinschaft findet sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst.

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)

2. Gemeinsam das Evangelium verkündigen

Die wichtigste Aufgabe der Kirchen in Europa ist es, gemeinsam das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen. Angesichts vielfältiger Orientierungslosigkeit, der Entfremdung von christlichen Werten, aber auch mannigfacher Suche nach Sinn, sind die Christinnen und Christen besonders herausgefordert, ihren Glauben zu bezeugen. Dazu bedarf es des verstärkten Engagements und des Erfahrungsaustausches in Katechese und Seelsorge in den Ortsgemeinden. Ebenso wichtig ist es, dass das ganze Volk Gottes gemeinsam das Evangelium in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein vermittelt wie auch durch sozialen Einsatz und die Wahrnehmung von politischer Verantwortung zur Geltung bringt.

Wir verpflichten uns,

- über unsere Initiativen zur Evangelisierung mit den anderen Kirchen zu sprechen, darüber Vereinbarungen zu treffen und so schädliche Konkurrenz sowie die Gefahr neuer Spaltungen zu vermeiden;
- anzuerkennen, dass jeder Mensch seine religiöse und kirchliche Bindung in freier Gewissensentscheidung wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden.

3. Aufeinander zugehen

Im Geiste des Evangeliums müssen wir gemeinsam die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten, die durch viele gute Erfahrungen, aber auch durch Spaltungen, Verfeindungen und sogar durch kriegerische Auseinandersetzungen geprägt ist.

Menschliche Schuld, Mangel an Liebe und häufiger Missbrauch von Glaube und Kirchen für politische Interessen haben die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses schwer beschädigt.

Ökumene beginnt deshalb für die Christinnen und Christen mit der Erneuerung der Herzen und der Bereitschaft zu Buße und Umkehr. In der ökumenischen Bewegung ist Versöhnung bereits gewachsen.

Wichtig ist es, die geistlichen Gaben der verschiedenen christlichen Traditionen zu erkennen, voneinander zu lernen und sich so beschenken zu lassen. Für die weitere Entfaltung der Ökumene ist es besonders erforderlich, die Erfahrungen und Erwartungen der Jugend einzubeziehen und ihre Mitwirkung nach Kräften zu fördern.

Wir verpflichten uns,

- Selbstgenügsamkeit zu überwinden und Vorurteile zu beseitigen, die Begegnung miteinander zu suchen und füreinander da zu sein;
- ökumenische Offenheit und Zusammenarbeit in der christlichen Erziehung, in der theologischen Aus- und Fortbildung sowie auch in der Forschung zu fördern.

4. Gemeinsam handeln

Ökumene geschieht bereits in vielfältigen Formen gemeinsamen Handelns. Viele Christinnen und Christen aus verschiedenen Kirchen leben und wirken gemeinsam in Freundschaften, in der Nachbarschaft, im Beruf und in ihren Familien. Insbesondere konfessionsverschiedene Ehen müssen darin unterstützt werden, Ökumene in ihrem Alltag zu leben.

Wir empfehlen, auf örtlicher, regionaler, nationaler und internationaler Ebene bi- und multilaterale ökumenische Gremien für die Zusammenarbeit einzurichten und zu unterhalten. Auf der europäischen Ebene ist es nötig, die Zusammenarbeit zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen zu stärken und weitere Europäische Ökumenische Versammlungen durchzuführen.

Bei Konflikten zwischen den Kirchen sollen Bemühungen um Vermittlung und Frieden initiiert bzw. unterstützt werden.

Wir verpflichten uns,

- auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen;
- die Rechte von Minderheiten zu verteidigen und zu helfen, Missverständnisse und Vorurteile zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in unseren Ländern abzubauen.

5. Miteinander beten

Die Ökumene lebt davon, dass wir Gottes Wort gemeinsam hören und den Heiligen Geist in uns und durch uns wirken lassen. Kraft der dadurch empfangenen Gnade gibt es heute vielfältige Bestrebungen, durch Gebete und Gottesdienste die geistliche Gemeinschaft zwischen den Kirchen zu vertiefen und für die sichtbare Einheit der Kirche Christi zu beten. Ein besonders schmerzliches Zeichen für die Zerrissenheit unter vielen christlichen Kirchen ist die fehlende eucharistische Gemeinschaft.

In einigen Kirchen bestehen Vorbehalte gegenüber gemeinsamen ökumenischen Gebeten. Aber weithin prägen viele ökumenische Gottesdienste, gemeinsame Lieder und Gebete, insbesondere das Vaterunser, unsere christliche Spiritualität.

Wir verpflichten uns,

- füreinander und für die christliche Einheit zu beten;
- die Gottesdienste und die weiteren Formen des geistlichen Lebens anderer Kirchen kennen und schätzen zu lernen;
- dem Ziel der eucharistischen Gemeinschaft entgegenzugehen.

6. Dialoge fortsetzen

Unsere in Christus begründete Zusammengehörigkeit ist von fundamentaler Bedeutung gegenüber unseren unterschiedlichen theologischen und ethischen Positionen. Anders als die uns geschenkte und bereichernde Vielfalt haben jedoch Gegensätze in der Lehre, in ethischen Fragen und in kirchenrechtlichen Festlegungen auch zu Trennungen zwischen den Kirchen geführt; oft spielten dabei besondere geschichtliche Umstände und unterschiedliche kulturelle Prägungen eine entscheidende Rolle.

Um die ökumenische Gemeinschaft zu vertiefen, sind die Bemühungen um einen Konsens im Glauben unbedingt fortzusetzen. Ohne Einheit im Glauben gibt es keine volle Kirchengemeinschaft. Zum Dialog gibt es keine Alternative.

Wir verpflichten uns,

- den Dialog zwischen unseren Kirchen auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen gewissenhaft und intensiv fortzusetzen sowie zu prüfen, was zu den Dialogergebnissen kirchenamtlich verbindlich erklärt werden kann und soll;
- bei Kontroversen, besonders wenn bei Fragen des Glaubens und der Ethik eine Spaltung droht, das Gespräch zu suchen und diese Fragen gemeinsam im Licht des Evangeliums zu erörtern.

III.
Unsere gemeinsame Verantwortung in Europa

„Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden" (Mt 5, 9).

7. Europa mitgestalten

Durch die Jahrhunderte hindurch hat sich ein religiös und kulturell vorwiegend christlich geprägtes Europa entwickelt. Zugleich ist durch das Versagen der Chris-

ten in Europa und über dessen Grenzen hinaus viel Unheil angerichtet worden. Wir bekennen die Mitverantwortung an dieser Schuld und bitten Gott und die Menschen um Vergebung.

Unser Glaube hilft uns, aus der Vergangenheit zu lernen, und uns dafür einzusetzen, dass der christliche Glaube und die Nächstenliebe Hoffnung ausstrahlen für Moral und Ethik, für Bildung und Kultur, für Politik und Wirtschaft in Europa und in der ganzen Welt.

Die Kirchen fördern eine Einigung des europäischen Kontinents. Ohne gemeinsame Werte ist die Einheit dauerhaft nicht zu erreichen. Wir sind überzeugt, dass das spirituelle Erbe des Christentums eine inspirierende Kraft zur Bereicherung Europas darstellt. Aufgrund unseres christlichen Glaubens setzen wir uns für ein humanes und soziales Europa ein, in dem die Menschenrechte und Grundwerte des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität zur Geltung kommen. Wir betonen die Ehrfurcht vor dem Leben, den Wert von Ehe und Familie, den vorrangigen Einsatz für die Armen, die Bereitschaft zur Vergebung und in allem die Barmherzigkeit.

Als Kirchen und als internationale Gemeinschaften müssen wir der Gefahr entgegentreten, dass Europa sich zu einem integrierten Westen und einem desintegrierten Osten entwickelt. Auch das Nord-Süd-Gefälle ist zu beachten. Zugleich ist jeder Eurozentrismus zu vermeiden und die Verantwortung Europas für die ganze Menschheit zu stärken, besonders für die Armen in der ganzen Welt.

Wir verpflichten uns,

- uns über Inhalte und Ziele unserer sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen möglichst gemeinsam zu vertreten;
- die Grundwerte gegenüber allen Eingriffen zu verteidigen;
- jedem Versuch zu widerstehen, Religion und Kirche für ethnische oder nationalistische Zwecke zu missbrauchen.

8. Völker und Kulturen versöhnen

Die Vielfalt der regionalen, nationalen, kulturellen und religiösen Traditionen betrachten wir als Reichtum Europas. Angesichts zahlreicher Konflikte ist es Aufgabe der Kirchen, miteinander den Dienst der Versöhnung auch für Völker und Kulturen wahrzunehmen. Wir wissen, dass der Friede zwischen den Kirchen dafür eine ebenso wichtige Voraussetzung ist.

Unsere gemeinsamen Bemühungen richten sich auf die Beurteilung und Lösung politischer und sozialer Fragen im Geist des Evangeliums. Weil wir die Person und Würde jedes Menschen als Ebenbild Gottes werten, treten wir für die absolute Gleichwertigkeit aller Menschen ein.

Als Kirchen wollen wir gemeinsam den Prozess der Demokratisierung in Europa fördern. Wir engagieren uns für eine Friedensordnung auf der Grundlage gewaltfreier Konfliktlösungen. Wir verurteilen jede Form von Gewalt gegen Menschen, besonders gegen Frauen und Kinder.

Zur Versöhnung gehört es, die soziale Gerechtigkeit in und unter allen Völkern zu fördern, vor allem die Kluft zwischen Arm und Reich sowie die Arbeitslosigkeit zu überwinden.

Gemeinsam wollen wir dazu beitragen, dass Migranten und Migrantinnen, Flüchtlinge und Asylsuchende in Europa menschenwürdig aufgenommen werden.

Wir verpflichten uns,

- jeder Form von Nationalismus entgegenzutreten, die zur Unterdrückung anderer Völker und nationaler Minderheiten führt und uns für gewaltfreie Lösungen einzusetzen;
- die Stellung und Gleichberechtigung von Frauen in allen Lebensbereichen zu stärken sowie die gerechte Gemeinschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft zu fördern.

9. Die Schöpfung bewahren

Im Glauben an die Liebe Gottes, des Schöpfers, erkennen wir dankbar das Geschenk der Schöpfung, den Wert und die Schönheit der Natur. Aber wir sehen mit Schrecken, dass die Güter der Erde ohne Rücksicht auf ihren Eigenwert, ohne Beachtung ihrer Begrenztheit und ohne Rücksicht auf das Wohl zukünftiger Generationen ausgebeutet werden.

Wir wollen uns gemeinsam für nachhaltige Lebensbedingungen für die gesamte Schöpfung einsetzen. In Verantwortung vor Gott müssen wir gemeinsam Kriterien dafür geltend machen und weiter entwickeln, was die Menschen zwar wissenschaftlich und technologisch machen können, aber ethisch nicht machen dürfen. In jedem Fall muss die einmalige Würde des Menschen den Vorrang vor dem technisch Machbaren haben.

Wir empfehlen, einen ökumenischen Tag des Gebetes für die Bewahrung der Schöpfung in den europäischen Kirchen einzuführen.

Wir verpflichten uns,

- einen Lebensstil weiter zu entwickeln, bei dem wir gegen die Herrschaft von ökonomischen Zwängen und Konsumzwängen auf verantwortbare und nachhaltige Lebensqualität Wert legen;
- die kirchlichen Umweltorganisationen und ökumenischen Netzwerke bei ihrer Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung zu unterstützen.

10. Gemeinschaft mit dem Judentum vertiefen

Eine einzigartige Gemeinschaft verbindet uns mit dem Volk Israel, mit dem Gott einen ewigen Bund geschlossen hat. Im Glauben wissen wir, dass unsere jüdischen Schwestern und Brüder „von Gott geliebt sind, und das um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt" (Röm 11, 28–29). Sie haben „die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus" (Röm 9, 4–5).

Wir beklagen und verurteilen alle Manifestationen des Antisemitismus, wie Hassausbrüche und Verfolgungen. Für den christlichen Antijudaismus bitten wir Gott um Vergebung und unsere jüdischen Geschwister um Versöhnung.

Es ist dringend nötig, in Verkündigung und Unterricht, in Lehre und Leben unserer Kirchen die tiefe Verbindung des christlichen Glaubens zum Judentum bewusst zu machen und die christlich-jüdische Zusammenarbeit zu unterstützen.

Wir verpflichten uns,

- allen Formen von Antisemitismus und Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten;
- auf allen Ebenen den Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern zu suchen und zu intensivieren.

11. Beziehungen zum Islam pflegen

Seit Jahrhunderten leben Muslime in Europa. Sie bilden in manchen europäischen Ländern starke Minderheiten. Dabei gab und gibt es viele gute Kontakte und Nachbarschaft zwischen Muslimen und Christen, aber auch massive Vorbehalte und Vorurteile auf beiden Seiten. Diese beruhen auf leidvollen Erfahrungen in der Geschichte und in der jüngsten Vergangenheit.

Die Begegnung zwischen Christen und Muslimen sowie den christlich-islamischen Dialog wollen wir auf allen Ebenen intensivieren. Insbesondere empfehlen wir, miteinander über den Glauben an den einen Gott zu sprechen und das Verständnis der Menschenrechte zu klären.

Wir verpflichten uns,

- den Muslimen mit Wertschätzung zu begegnen;
- bei gemeinsamen Anliegen mit Muslimen zusammenzuarbeiten.

12. Begegnung mit anderen Religionen und Weltanschauungen

Die Pluralität von religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und Lebensformen ist ein Merkmal der Kultur Europas geworden. Östliche Religionen und neue religiöse Gemeinschaften breiten sich aus und finden auch das Interesse vieler Christinnen und Christen. Auch gibt es immer mehr Menschen, die den christlichen Glauben ablehnen, sich ihm gegenüber gleichgültig verhalten oder anderen Weltanschauungen folgen.

Wir wollen kritische Anfragen an uns ernst nehmen und uns gemeinsam um eine faire Auseinandersetzung bemühen. Dabei ist zu unterscheiden, mit welchen Gemeinschaften Dialoge und Begegnungen gesucht werden sollen und vor welchen aus christlicher Sicht zu warnen ist.

Wir verpflichten uns,

- die Religions- und Gewissensfreiheit von Menschen und Gemeinschaften anzuerkennen und dafür einzutreten, dass sie individuell und gemeinschaftlich, privat und öffentlich ihre Religion oder Weltanschauung im Rahmen des geltenden Rechts praktizieren dürfen;
- für das Gespräch mit allen Menschen guten Willens offen zu sein, gemeinsame Anliegen mit ihnen zu verfolgen und ihnen den christlichen Glauben zu bezeugen.

Jesus Christus ist als Herr der einen Kirche unsere größte Hoffnung auf Versöhnung und Frieden. In seinem Namen wollen wir den gemeinsamen Weg in Europa weitergehen. Wir bitten Gott um den Beistand seines Heiligen Geistes.

Als Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen empfehlen wir diese Charta Oecumenica als Basistext allen Kirchen und Bischofskonferenzen von Europa zur Annahme und Umsetzung in ihrem jeweiligen Kontext.

Mit dieser Empfehlung unterschreiben wir die Charta Oecumenica im Rahmen der Europäischen Ökumenischen Begegnung am ersten Sonntag nach den gemeinsamen Ostern im Jahre 2001.

Strasbourg, den 22. April 2001

Metropolit Jérémie
Präsident der Konferenz
Europäischer Kirchen

Kardinal Miloslav Vlk
Präsident des Rates der
Europäischen Bischofskonferenzen

(Das Dokument der Charta Oecumenica ist auf Anfrage bei der KEK, 150 route de Ferney, P.O. Box 2100, 1211 Genf 2, Schweiz, erhältlich.)

Abschlussbericht der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft

(19.–25. Juni 2001 in Belfast)*

Vom 19. bis 25. Juni 2001 fand die 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in der Queen's University zu Belfast auf Einladung der Presbyterian Church of Ireland, der Lutheran Church in Ireland und der Methodist Church in Ireland statt. Die Delegierten trafen zu einem kritischen Zeitpunkt des Friedensprozesses ein – die Politiker, die dem Eröffnungsgottesdienst der Vollversammlung beiwohnen wollten, mussten im letzten Moment ihre Teilnahme absagen, um die Friedensgespräche wieder aufzunehmen. Die „Marching Season" stand ebenfalls vor der Tür. Während des Aufenthalts kam es zu schweren Zusammenstößen zwischen rivalisierenden Gruppen im Norden Belfasts. Es war das Anliegen der Vollversammlung, allen, die sich für Frieden und eine Lösung des Konflikts einsetzten, ihre Solidarität und Unterstützung zu versichern. Am Sonntag besuchten die Delegierten die Gemeinden in und um Belfast und sahen dort Zeichen der Hoffnung.

Zur Eröffnung begrüßten der Erzbischof von Armagh, Sean Brady, der Weihbischof von Down und Connor, Anthony Farquhar, sowie der Präsident der jüdischen Gemeinde, Ronald Appleton, die Vollversammlung. Die Vollversammlung wurde außerdem vom regierenden Bürgermeister empfangen.

In kleinen Gruppen besuchten die Delegierten Projekte vor Ort, in denen Schritte der Versöhnung gewagt werden, oftmals über kirchliche und kommunale Grenzen hinweg. Die Vollversammlung wurde über die Situation in Kenntnis gesetzt und diskutierte die schwierige Thematik im Plenum. Die Vollversammlung brachte ihren Dank für die Gastfreundschaft zum Ausdruck und versicherte ihre Solidarität mit den Menschen und Kirchen dieser Stadt.

1. Zeugnis und Dienst: Evangelische Stimme in Europa

In Aufnahme der Beschlüsse der Vollversammlung von 1994 und entsprechend den Grundsätzen der Leuenberger Konkordie zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst an der Welt (v.a. Nr. 29 u. 36) will die Vollversammlung von Belfast 2001 die Voraussetzung schaffen, dass die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der konkreten Erfüllung dieses Auftrags gestärkt wird. Ziel ist, die theologischen und ethischen Aspekte und die humanitären Konsequenzen politischer Entscheidungen aus der Sicht des Evangeliums gemeinsam zu erörtern, in grundlegenden Fragen die protestantischen Stimmen zu bündeln und sie in der europäischen Öffentlichkeit zur Sprache und zu Gehör zu bringen.

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft soll in die Lage versetzt werden, profilierter und zeitnaher als bisher in aktuellen wichtigen Fragen der Politik, der

---

* Die vollständige Dokumentation der Vollversammlung ist veröffentlicht in epd-Dok 32/01.

Gesellschaft und der Ökumene ein deutliches evangelisches Zeugnis abzulegen und insbesondere die Präsenz der evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene auszubauen. Hierbei sind auch die bereits vorhandenen Strukturen und Kooperationen, insbesondere mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zu nutzen und zu vertiefen. Ferner braucht die Leuenberger Kirchengemeinschaft ein Informationsnetz – besonders via Internet –, in dem für alle Kirchen volle gegenseitige Information über gegenwärtig wesentliche Themen möglich ist.

Um auf diesem Weg neue Schritte zu gehen, beschließt die Vollversammlung: Die regionalen Kirchen werden gebeten, im Einvernehmen mit dem Exekutivausschuss grenzüberschreitend zu wichtigen Themen einzelne Foren oder regelmäßige Konsultationen durchzuführen. Themenbeispiele: Bioethik, Friedensethik, Situation ethnischer und religiöser Minderheiten, Bildung und Ausbildung, „Leuenberg" und die Kirchenbünde, Verhältnis zur katholischen und zur orthodoxen Kirche. Der Exekutivausschuss soll Ergebnisse solcher Konsultationen entgegen nehmen und weiter geben.

Zu solchen Themen kann der Exekutivausschuss auch zeitlich begrenzte Projektgruppen (task groups) mit Fachleuten aus Kirchen, Politik und Gesellschaft einsetzen und deren Arbeitsergebnisse entgegennehmen.

Es bleibt die besondere Aufgabe der Leuenberger Kirchengemeinschaft, in theologischen Lehrgesprächen das gemeinsame Verständnis des Evangeliums zu vertiefen. Dazu gehört auch das Bemühen um eine gemeinsame ethische Urteilsbildung nicht nur in Fragen der Grundlegung theologischer Ethik, sondern auch der angewandten Ethik. Im Sinn der von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) verabschiedeten Charta Oecumenica engagiert sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft im ökumenischen Dialog über Fragen der Ethik. Zugleich sollen in theologischen Lehrgesprächen die spezifisch evangelischen Voraussetzungen und Kriterien ethischer Urteilsbildung herausgearbeitet werden, die es im ökumenischen Gespräch und in der europäischen Öffentlichkeit deutlicher zu vertreten gilt. Grundlegend sind der Begriff evangelischer Freiheit, die Zuordnung von Freiheit und Liebe im Sinne der Rechtfertigungslehre, der Begriff des Gewissens und die evangelische Gewissensbildung sowie ein evangelisches Verständnis von Verantwortung. Ferner ist der Blick dafür zu schärfen, welche Themen aus der Fülle der politischen, sozialethischen, ökonomischen und kulturellen Problemstellungen aus evangelischer Sicht Priorität besitzen. Hier gilt es, theologisch weiterzuarbeiten.

Die Vollversammlung beauftragt den Exekutivausschuss, baldmöglichst geeignete Mittel bereitzustellen, um die aktive Beteiligung der Mitgliedskirchen an der öffentlichen Debatte über die Zukunft Europas rechtzeitig zu fördern. Dabei sind insbesondere folgende Themen zu berücksichtigen: die spezifischen Aufgaben der Kirchen in Europa, das Europabild der Kirchen, das Verhältnis zwischen Gesamteuropa und der Europäischen Union, die Art der Beteiligung der Kirchen an der Debatte über eine europäische Verfassung und ihre Erwartungen an die kommenden Erweiterungen der EU. Diese Fragen haben auf der Vollversammlung eine besondere Dringlichkeit erhalten durch die Vorstellung des im Auftrag des Exeku-

tivausschusses herausgegebenen Buches „Unterwegs nach Europa – En Route towards Europe", in der einzelne Themen bereits behandelt worden sind.

Ferner wird der Exekutivausschuss beauftragt, in enger Kommunikation mit allen Mitgliedskirchen die Arbeitsformen der Leuenberger Kirchengemeinschaft auf dem Hintergrund dieser Anforderungen weiterzuentwickeln und ihre Auswirkungen zu reflektieren. Dabei sollte die Konsultation aller Mitgliedskirchen in den Kommunikations- und Entscheidungsprozessen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und die Verbindlichkeit der Ergebnisse und Stellungnahmen erreicht werden. Auch ein neuer Turnus der Vollversammlung sollte bedacht werden sowie eine veränderte Bezeichnung, die den Charakter der Leuenberger Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft evangelischer Kirchen deutlicher herausstellt.

Die Projekte und Arbeitsergebnisse aus dem Raum der Leuenberger Kirchengemeinschaft werden im Präsidium und Exekutivausschuss erörtert und den zuständigen säkularen Institutionen oder kirchlichen Zusammenschlüssen, insbesondere der KEK, zugeleitet.

Die Vollversammlung will mit diesen Beschlüssen dazu beitragen, dass die Stimme der evangelischen Kirchen in Europa deutlicher hörbar wird. Wenngleich die Bildung einer europäischen evangelischen Synode derzeit von den meisten Mitgliedskirchen nicht als geeignetes Mittel angesehen wird, so soll doch unter den Mitgliedskirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft das Gespräch über die Vertiefung der Gemeinschaft und der neuen Gestaltung ihrer Sichtbarkeit angeregt werden, um die Zusammenarbeit in der Ökumene zu fördern. Weil die Leuenberger Kirchengemeinschaft bisher auf manche Elemente formeller Kirchenverfassung verzichtet und das Gespräch darüber noch nicht abgeschlossen ist, ist sie umso mehr auf die Loyalität und Rezeptionsbereitschaft ihrer Mitgliedskirchen angewiesen. Sie dankt für die Ermutigung aus den Kirchen, diesen neuen Weg zu gehen und bittet deshalb die Signatarkirchen, diese Beschlüsse mitzutragen und mit Leben zu füllen.

„Jesus Christus befreit uns zu gemeinsamem Dienst" (LK 36).

2. Theologische Studienarbeit

2.1 Entgegennahme der Studienergebnisse

In Aufnahme der Leuenberger Konkordie (Nr. 38) beschloss die 4. Vollversammlung in Wien: „die Verpflichtung zur theologischen Arbeit soll auch weiterhin für die Leuenberger Kirchengemeinschaft zentral sein, so dass das gemeinsame Verständnis des Evangeliums vertieft, am Zeugnis der Heiligen Schrift geprüft und sodann aktualisiert werden kann." Folgende Themen sollten dabei Priorität haben: Gesetz und Evangelium, bes. im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen; Kirche, Volk, Staat und Nation; Kirche und Israel.

Auf Beschluss des Exekutivausschusses haben Lehrgesprächsgruppen gearbeitet, deren Ergebnisse der 5. Vollversammlung in Belfast vorgelegt wurden.

Das Dokument „Kirche und Israel" hat die Vollversammlung mit Dank entgegengenommen und es sich zu eigen gemacht. Die Vollversammlung bittet die Kirchen, das Lehrgesprächsergebnis aufzunehmen und im christlich-jüdischen Dialog und bei eigenen Arbeiten zum Thema Kirche und Israel zu berücksichtigen.

Mit diesem Dokument haben die protestantischen Kirchen in Europa zum ersten Mal seit der Reformation gemeinsam zum Ausdruck gebracht, was heute über die Beziehung zwischen Kirche und Israel und die Zusammenarbeit von Christen und Juden auf der Basis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments und der kirchlichen Lehre gesagt werden kann. Die Vollversammlung ist sich dessen bewusst, dass das letzte Wort zu diesem Thema noch nicht gesagt wurde, dass aber auf der Grundlage dieser Studie die Diskussion in guter Weise fortgeführt werden kann.

Das Dokument „Kirche-Volk-Staat-Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis", Ergebnis der Beratungen der Regionalgruppe Süd- und Südosteuropa der Leuenberger Kirchengemeinschaft, wurde von der Vollversammlung mit Dank entgegengenommen. Das Dokument geht der Frage nach, wie das Verhältnis von Kirche-Volk-Staat-Nation theologisch verantwortet zu verstehen und zu gestalten ist und was als Beitrag des Protestantismus zum Aufbau demokratischer Staatsformen in einem zusammenwachsenden Europa erwartet werden kann.

Die Vollversammlung bittet die Kirchen, das Lehrgesprächsergebnis aufzunehmen und bei weiteren Arbeiten zum Thema „Kirche-Volk-Staat-Nation" zu berücksichtigen.

Das Ergebnis der Beratungen der Lehrgesprächsgruppe „Gesetz und Evangelium" wurde von der Vollversammlung mit Dank zur Kenntnis genommen. Das Dokument stellt das unterschiedliche Verständnis von Gesetz und Evangelium dar, wie es zutage tritt in den Traditionen der Kirchen lutherischer, reformierter und methodistischer Prägung. Dabei zeigen sich bei aller Verschiedenheit theologische Gemeinsamkeiten, auf deren Basis gegenseitige Fragen formuliert werden. Es nimmt problematische Entwicklungen und Verzerrungen im Verständnis von Gesetz und Evangelium in den Blick, zudem macht es auf typische Positionen in der ethischen Urteilsbildung evangelischer Kirchen aufmerksam und fragt nach den neuen Perspektiven der Zuordnung von Gesetz und Evangelium, die für die Gestaltung christlichen Lebens in dieser Welt relevant werden.

Die Vollversammlung hat beschlossen, den Text der Leuenberger Kirchen zur Stellungnahme zuzuleiten; sie beauftragt den Exekutivausschuss, im Anschluss an das Stellungnahmeverfahren die bisherige Redaktionsgruppe mit der Endredaktion zu beauftragen und den fertiggestellten Text bereits vor der nächsten Vollversammlung den Kirchen zur Rezeption freizugeben.

2.2 Neue Lehrgespräche

Die Vollversammlung beschließt, folgende neue Themen in Lehrgesprächsgruppen zu bearbeiten. Diese Themen ergaben sich aufgrund von Beratungen in den Kirchen und während der „open space"-Methode auf der Vollversammlung.

(a) „Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen in einem sich verändernden Europa"

Die Fragen nach Gestalt und Gestaltung evangelischer Kirchen sind der Einsicht, dass der Grund der Kirche in Gottes Heilshandeln in Jesus Christus liegt, nachgeordnet. Diese Unterscheidung zwischen dem Glaubensgrund der Kirche und den Formen von Kirchen schafft Gestaltungsfreiraum. Zugleich macht sie jedoch auch notwendig, sich über die Kriterien der Gestaltung theologisch zu verständigen und Gestaltungsfragen zur Verwirklichung und Vertiefung von Kirchengemeinschaft ernster zu nehmen. Besonders aufgrund der gegenwärtigen Transformationsprozesse in Gesellschaft und Kirchen Europas ist eine eingehende Auseinandersetzung mit den Gestaltfragen geboten. Die Studie muss klarstellen, was die Spezifica von Kirchengemeinschaft in reformatorischer Sicht sind.

(b) „Der missionarische Auftrag der Kirchen in Europa"

Die Kirchen in Europa sehen sich gemeinsam der Herausforderung gegenüber, den Menschen in Europa das Evangelium zu verkündigen. Welche Rolle nehmen die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft innerhalb dieser gemeinsamen Aufgabe wahr? Wir haben ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums, das in der Rechtfertigungslehre seine Mitte hat. Die offene Frage ist, wie das Evangelium so verkündigt werden kann, dass die dazu gewählte Form dem Inhalt entspricht. Ziel soll es sein, das Vertrauen in das Evangelium und seine lebenspendende Kraft zu stärken, die unterschiedlichen Erfahrungen in verschiedenen Teilen Europas einander mitzuteilen, die Wahrheit unserer theologischen Lehre, das spirituelle Leben in unseren Kirchen und die praktische Arbeit, die in sozialen Diensten geleistet wird, miteinander zu verbinden. Der Exekutivausschuss wird gebeten, eine Arbeitsgruppe einzurichten, die dazu helfen kann, auch diese Themen voranzubringen.

2.3 Verbindlichkeit und Rezeption in den Kirchen und Gemeinden

Die Vollversammlung war sich des Problems der Verbindlichkeit, die für die gesamte Arbeit der Leuenberger Kirchengemeinschaft – insbesondere aber für die Lehrgespräche – gilt, bewusst. Die Frage der Verbindlichkeit ist eng verbunden mit der Frage nach der Rezeption der Ergebnisse. Um Verbindlichkeit und Rezeption zu erhöhen, werden im Blick auf die theologische Weiterarbeit die Lehrgesprächsgruppen gebeten, am Ende ihres jeweiligen Textes eine Zusammenfassung der inhaltlichen Ergebnisse zu formulieren, auch als Hilfe für die Beschäftigung in den Synoden der Signatarkirchen. Zu den Lehrgesprächsergebnissen sollen gemeindepädagogische Hilfen erarbeitet werden, um die Gemeinden mit den Texten besser vertraut machen zu können.

Die Existenz der Leuenberger Kirchengemeinschaft ist in den Gemeinden noch zu wenig bekannt. Deshalb bittet die Vollversammlung den Exekutivausschuss, die Kirchen aufzurufen, im Rahmen des Reformationsfestes oder an einem geeigneten Sonntag besonders der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu gedenken und so ihre Arbeiten und Stellungnahmen ins Gespräch zu bringen. Die Vollversammlung bit-

tet den Exekutivausschuss, eine Arbeitsgruppe einzurichten, die Materialien für einen solchen Gottesdienst erarbeitet.

Die Präsenz der Leuenberger Kirchengemeinschaft bei euregionalen Kirchentreffen und bei Kirchentagen soll verstärkt werden, um so den regionalen Austausch und die Begegnungen zu fördern.

In einer Arbeitsgruppe der Vollversammlung wurde angeregt, Besuche der Leuenberger Kirchengemeinschaft bei den Minderheitskirchen zu fördern. In diesem Besuchsdienst sollen die verschiedenen Konfessionen vertreten sein.

Der Exekutivausschuss bittet diejenigen Signatarkirchen, die dies noch nicht haben, eine oder einen „Leuenberg-Beauftragten" zu benennen, die oder der die besondere Aufgabe hat, den Prozess der Weitergabe von Informationen, der Kommunikation und der Meinungsbildung in den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu erleichtern.

Im Blick auf die Rezeption können die Möglichkeiten des Internets noch besser genutzt werden. In diesem Zusammenhang bestätigt die Vollversammlung den Beschluss des Exekutivausschusses vom 15. Juli 2000, der vorsieht, die Zusammenarbeit mit der Johannes a Lasco Bibliothek (JALB) in Emden zu regeln, die Internet-Präsentation und Online-Publikationen relevanter Texte durchzuführen und das Modell der a Lasco Bibliothek „Reformiert Online" für das Projekt eines „Netzwerkes Protestantischer Kirchen in Europa" zu übernehmen und weiter auszubauen, wobei die JALB die personelle und technische Infrastruktur zur Verfügung stellt. Der Exekutivausschuss wird beauftragt, die rechtlichen und finanziellen Rahmenbedingungen festzulegen. Die Vollversammlung beauftragt den Exekutivausschuss, in Zusammenarbeit mit der JALB und weiteren dafür geeigneten Institutionen baldmöglichst dafür Sorge zu tragen, dass diejenigen Mitgliedskirchen, die bisher noch keinen Internetzugang haben, dazu befähigt werden.

3. Ökumenische Verpflichtung

Die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft „handeln aus der Verpflichtung heraus, der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen zu dienen" (Leuenberger Konkordie Nr. 46). Auch die Belfaster Vollversammlung weiß sich diesem Ziel verpflichtet und stellt ihre Aufgaben in den Rahmen dieser Verpflichtung.

3.1 Beteiligung der Methodistischen Kirchen Europas

Die Vollversammlung stellt mit Freude und Dankbarkeit fest, dass die von ihr 1994 beschlossene Erklärung von Wien („Erklärung zur Kirchengemeinschaft mit den Methodisten") von den Signatarkirchen angenommen wurde. Da dies auch auf methodistischer Seite geschah, war es nun zum ersten Mal möglich, dass nach dem Inkrafttreten dieses Abkommens (September 1996 – am 2. Februar 1997 mit einem Festgottesdienst in der methodistischen Adventskirche in Tallinn offiziell bestätigt) die methodistischen Kirchen an der Vollversammlung teilnahmen: Evangelisch-methodistische Kirche (Zentralkonferenz Deutschland), Evangelisch-methodistische Kirche (Zentralkonferenz Mittel- und Südeuropa), Evangelisch-methodis-

tische Kirche (Zentralkonferenz Nordeuropa), The Methodist Church in Great Britain, The Methodist Church in Ireland, Chiesa Evangelica Metodista d'Italia, Igreja Evangélica Metodista Portuguesa.

3.2 Neue Signatarkirchen

Die Vollversammlung stellt mit Freude und Dankbarkeit fest, dass nach der Wiener Vollversammlung folgende Kirchen die Leuenberger Konkordie unterschrieben haben:

- Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten
- Evangelische Kirche in Deutschland
- Lutherische Kirche Norwegens
- Evangelisch-Lutherische Kirche in Dänemark.

Sie bittet darum, dass weitere Gespräche geführt werden mit den Kirchen lutherischer und reformierter Tradition, die die Leuenberger Konkordie nicht unterschrieben haben, insbesondere mit denen, die sich bereits an der Lehrgesprächsarbeit beteiligen.

3.3 Dialog mit den Baptisten

Im Blick auf den Dialog mit den Baptisten begrüßt die Vollversammlung die Vorgespräche, die bereits stattgefunden haben. Sie schließt sich dem Vorschlag an, einen theologischen Dialog mit den baptistischen Kirchen zu führen. Von der Taufproblematik ausgehend sollen die Fragen bearbeitet werden, die für die gegenseitige Gewährung einer Kirchengemeinschaft geklärt werden müssen. Dieser im Namen der Leuenberger Kirchengemeinschaft geführte Dialog sollte auch in den verschiedenen Signatarkirchen durch nationale Dialoge und neue Formen der Zusammenarbeit begleitet werden. Um die gewünschte neue Qualität der Gemeinschaft mit den baptistischen Kirchen vorzubereiten, beschließt die Vollversammlung, Vertreter der baptistischen Kirchen mit einem Gaststatus an den Lehrgesprächen zu beteiligen (Anhang 2).

3.4 Dialog mit den Anglikanern

Aufgrund der bereits erreichten Gemeinschaft in Wort und Sakrament in einzelnen Ländern Europas zwischen den anglikanischen, den lutherischen und den reformierten Kirchen (Porvoo, Meissen, Reuilly) bittet die Vollversammlung darum, einen Dialog zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und der Anglikanischen Gemeinschaft auf gesamteuropäischer Ebene zu führen. Dabei soll auch zurückgegriffen werden auf die bei einer ersten Konsultation erarbeiteten theologischen Grundlage (Liebfrauenberg, 6.–10. September 1995; vgl. Leuenberger Texte 4, S.11–18).

4. Organisatorische und strukturelle Maßnahmen

Die Vollversammlung wählte einen Exekutivausschuss, der aus 13 Personen und jeweils einem Stellvertreter oder einer Stellvertreterin besteht (Anhang 3). Die Stellvertreter sollen noch mehr als bisher in die Arbeit des Exekutivausschusses einbezogen und mit besonderen Aufgaben betraut werden.

Die Vollversammlung bestätigt die Aufgaben des Exekutivausschusses, wie sie in Wien beschlossen wurden im Blick auf die Einberufung der Vollversammlung – allerdings in unter Umständen kürzeren Zeiträumen – sowie im Blick auf die Wahl der Präsidentinnen und Präsidenten, die besonderen Aufgaben des Exekutivausschusses und die Einrichtung und Ausstattung des Sekretariats. Hinzu kommen die neuen Herausforderungen, die bereits benannt wurden.

Die in Belfast erfahrene Gemeinschaft gibt der Vollversammlung die Hoffnung, dass die Leuenberger Kirchengemeinschaft auch in Zukunft auf die Unterstützung der Kirchen rechnen kann – sowohl in finanzieller Hinsicht als auch in Förderung der inhaltlichen Themen, denn auch sie dient der Sichtbarmachung und Vertiefung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, zu denen sich die Signatarkirchen der Konkordie verpflichtet haben.

„Kirchengemeinschaft im Sinne dieser Konkordie bedeutet, dass Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben" (Leuenberger Konkordie Nr. 29).

(beschlossen von der Vollversammlung in Belfast am 25. Juni 2001)

Schuldbekenntnis des alt-katholischen Bistums

Im Herbst 2000 fand die 54. Ordentliche Bistumssynode des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland statt. In einer bewegenden Stunde der Synode sprach Bischof Joachim Vobbe über die Verstrickungen der Alt-Katholischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus und betete, gemeinsam mit dem Mitglied der Synodalvertretung Pfarrer Rudolf Geuchen (Dortmund), ein Schuldbekenntnis, in dem klar ausgesprochen wurde, dass nicht nur Einzelpersonen gefehlt haben, sondern auch die Kirche in ihren Repräsentanten und somit als Institution. Äußerer Anlass für dieses Bekenntnis war die Anwesenheit von Rabbiner Dr. Walter Homolka, einem Vertreter des reformierten Judentums, der auf der Synode ein Referat hielt. Das Schuldbekenntnis wurde auch an den Zentralrat der Juden in Deutschland weitergeleitet.

Bischof Vobbe sagte u. a.: „Wir, die wir hier sitzen, haben im historischen Sinne im Zeitraum von 1933 bis 1945 keine Schuld. Das ist eine Generationenfrage. Aber unsere Kirche hat ihre Unschuld verloren – durchaus auch in ihren Institutionen. Da liegt der Grund für uns, eindringlich zu bekennen, weiter Ursachenforschung

zu betreiben, von Herzen – wo und wie irgend möglich – um Vergebung zu bitten und darum zu bitten, dass uns, die wir den Mann aus Nazareth lebendig in unserer Mitte glauben, von den jüdischen Schwestern und Brüdern – und von Gott mit ihnen – eine große, versöhnte, befreundete Zukunft gewährt wird."

Das Schuldbekenntnis

„GOTT, Vater und Mutter aller Menschen, als Synode unseres Bistums stehen wir heute vor Dir, um uns in besonderer Weise der jüdischen Menschen zu erinnern, die mit vielen anderen Opfer des Naziterrors wurden.

Wir tun dies in Ehrfurcht vor den Ermordeten und als Ausdruck unseres eigenen Gewissens. Wir bekennen, dass unsere Kirche nicht nur durch einzelne Privatpersonen, sondern auch durch ihre offiziellen Repräsentanten, durch Mitglieder ihrer Geistlichkeit und ihrer synodalen Organe Gutes unterlassen und Böses geduldet oder sogar gefördert hat. Aus Angst oder auch aus blinder Begeisterung, oft genug wider besseres Wissen, wurde Unrecht nicht Unrecht, Terror nicht Terror und Mord nicht Mord genannt. Wie so viele haben auch offizielle Vertreter unseres Bistums weggeschaut, wenn jüdische Nachbarn bei Nacht verschwanden, Geschäfte geplündert und Synagogen angesteckt wurden. Einige haben in Missbrauch ihres geistlichen Amtes der Bürokratie der Gewalt bedenkenlos zugearbeitet. So ist auch unsere kleine Kirche als Institution mitschuldig geworden an den jüdischen Frauen, Männern und Kindern, deren Leben im Grauen der Konzentrationslager und im Terror ein Ende fand. In aufrichtigem Erinnern und in Kenntnis unserer Geschichte stehen wir zu diesem Versagen.

Wir können die Mitschuld unserer Kirche und die besondere Schuld einzelner ihrer Mitglieder nicht ungeschehen machen, du GOTT der Gerechtigkeit.

Wir tragen sie in Trauer und Demut vor dich hin. Wir wissen, dass jede Bitte um Vergebung gegenüber den Opfern vermessen ist, schaut man die Maßlosigkeit der Verbrechen an. Doch wo immer es möglich wäre, auch jetzt noch den Opfern des Terrors unsere Vergebungsbitte vernehmlich zu machen, möchten wir es tun.

Auch wenn wir die Zeit der Gewaltherrschaft nicht mehr oder nicht verantwortlich miterlebt haben: Als Synode übernehmen wir die Verantwortung, die uns unsere Geschichte aufbürdet: Wir bekennen uns zu diesem kirchlichen Versagen.

Wir bitten Dich, GOTT, unser Bekenntnis zu hören und anzunehmen. Wir bitten Dich, GOTT, dass Du uns hilfst, aus unserer Geschichte zu lernen und mit allen Menschen guten Willens dazu beizutragen, dass Menschenverachtung und Rassenwahn keine Chance mehr bei uns haben. Wir bitten Dich, GÜTIGER, schenke uns mit unseren jüdischen Schwestern und Brüdern Schritte in eine bessere Zukunft.

HERR DER WELT, damit uns der Weg in diese Zukunft gelinge, möge Dein lebenschaffender Geist unsere Schritte begleiten. Am Ende aller Zeiten, das ist unsere Hoffnung, wirst Du uns gemeinsam erwarten, um diese brüchige und sündige Welt und in ihr uns unvollkommene Menschen zu vollenden. AMEN."

Martin Bucers Theologie ⫲ eine Wegweisung im ökumenischen Gespräch

1. Zu Unrecht vergessen

Im Februar 2001 gab die Deutsche Post eine Sondermarke zum Gedächtnis an den 450. Todestag des Straßburger Reformators Martin Bucer heraus († 28. Februar 1551 in Cambridge). Doch Bucers Name ist vielen nicht geläufig. Es wurde nichts bekannt, dass die Ökumene 450 Jahre nach Bucers Tod in geeigneter Weise seiner gedacht hätte. Auch in all den vielen zwischenkirchlichen Begegnungen, Konferenzen, Verhandlungen der letzten 40 bis 50 Jahre wurde sein Name kaum genannt. Seine theologischen Grundlinien, die er in Straßburg und vor seinem Tod im Gespräch mit den englischen Reformatoren zu verwirklichen gesucht hatte, sind weder bei der Begründung der ökumenischen Zusammenarbeit am Oberrhein noch beim Zustandekommen des Meissen-Statements zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England aufgegriffen worden. Die zahlreichen Dokumente wachsender Übereinstimmung unserer Zeit resultieren aus dem Gespräch zwischen Kirchenfamilien. Anders als bei Luther, Zwingli und Calvin hat sich keine Reformationskirche, erst recht kein Kirchenbund, auf Bucer begründet oder nach ihm genannt. Er blieb ein Einzelner, der vor Ort das als richtig Erkannte zu verwirklichen suchte, der beratend und unterstützend, ausgleichend und versöhnend unterwegs war. Ob er deshalb „Grenzgänger" genannt werden darf, sei dahingestellt.[1]

So ist Bucer vielen ähnlich, die die ökumenische Bewegung unserer Zeit auf den Weg gebracht und bei allen Ermüdungserscheinungen und Bremsvorgängen am Leben erhalten haben. Im Folgenden soll versucht werden, einige grundlegende Themen aus Martin Bucers Theologie zu skizzieren als Anreiz zu eingehenderer Beschäftigung im Blick auf das heutige zwischenkirchliche Gespräch. Eröffnen sich doch Wege aus Sackgassen, in die es geraten ist, und zeigen sich Maßstäbe für die Beurteilung von ungeklärten und umstrittenen Fragen.

Im Rahmen dieser Skizze können selbstverständlich nicht alle Themen seiner Theologie und ihre Entwicklung dargestellt werden. Bei den genannten Stichworten ist es nicht möglich, seinen umfangreichen schriftlichen Nachlass auch nur annähernd auszuschöpfen. Auch Bucers Biographie, seine Verwurzelung im Humanismus und die reformationsgeschichtlichen Daten seines Weges werden in diesem Zusammenhang nur gestreift.[2]

2. *Gemeinschaft Kirche*

Bucer sah sich Zeit seines Lebens als Glied und im Dienst der einen, unteilbaren Kirche Gottes. Die unumgänglichen Reformen bedeuteten für ihn keinen Bruch. So bleibt er nach seiner Eheschließung mit der vormaligen Zisterzienserin Elisabeth Silbereisen problemlos Kaplan bzw. Pfarrer in Landstuhl und Weißenburg im Dienst des Bistums Speyer, bis ihn der Bischof im Jahr darauf exkommuniziert. Diese Verurteilung sieht er als gegenstandslos an, hat doch in seiner Ekklesiologie die Ehe als Abbild der Gemeinschaft mit Christus gemäß Eph 5,32 eine herausragende Bedeutung. Er versteht die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen, als Familie Gottes. Deshalb bedeutet ihm auch die Wahl zum Pfarrer von St. Aurelien in Straßburg und sein anschließender achtzehnjähriger Dienst an St. Thomas keinen Wechsel in eine „andere" Kirche. Straßburg gehörte zu den Lokalkirchen, in denen die „Evangelischen" noch geraume Zeit in den bisherigen Strukturen weiterleben konnten. Der Ortsbischof blieb ihr Bischof. Noch 1541 gab Bucer seiner Freude über die Ernennung des Erasmus von Limburg zum neuen Diözesanbischof Ausdruck und Caspar Hedio predigte bei dessen Inthronisationsfeier.[3] Bis in die vierziger Jahre haben Bucer und seine Amtsbrüder den Reformversuchen der Diözese große Aufmerksamkeit geschenkt, dabei aber immer wieder auf die Neuordnung der Strukturen gedrungen.

a) Gegen Fehlentwicklungen

Die Entwicklung der Kirche zu einer zentralistischen Institution mit der Scheidung von Klerus und Volk bedeutet für Bucer ebenso eine Fehlentwicklung wie die ausschließliche Betonung des Glaubens der Einzelnen ohne Bezug auf die Gemeinschaft der Kirche. Darum verwahrt er sich auch gegen die radikalen Änderungen des Gottesdienstes durch Karlstadt, die dieser 1524 auch in Straßburg einzubringen sucht. Eine Reform ohne gründliches Durchdenken oder gar eine Entwicklung, in der vieles dem Zufall überlassen bleibt, hält er für unverantwortlich. Verständnis, Leben und Praxis der Kirche müssten in ihrer Gesamtheit neu bedacht werden. Seine Sorge gilt „weniger der Frage, wie er einen gnädigen Gott und für sich die Annahme vor Gott erhält, als vielmehr der Wiedergewinnung der Kraft des evangelischen Geistes, der die Gemeinschaft des Leibes Christi zu erneuern imstande ist".[4] Häufig zitiert Bucer im Zusammenhang mit ekklesiologischen Fragen Eph 5, 25–27: Christus liebt die Kirche. „Für sie hat er sich selbst hingegeben, um sie zu heiligen. Er hat sie gereinigt durch das Wasserbad im Wort, damit er sie vor sich stelle als eine Gemeinde, die herrlich sei und keinen Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen habe, sondern die heilig und untadelig sei." In der Taufe wird das von Christus gewirkte Heil in der Existenz der Einzelnen vergegenwärtigt, sie werden in die Nachfolge Jesu, in die Gemeinschaft der Kirche gerufen. Darin sind Bucers Vorstellungen von Erneuerung, von Reformation begründet.

b) Die Kirche, Werk des Heiligen Geistes

Sein Kirchenverständnis ist zunehmend pneumatologisch geprägt. Die Kirche ist Werk des Heiligen Geistes und verfügt nicht über ihn. Christus schenkt den Geist an die Erwählten, die so zur Kirche werden. Der Heilige Geist leitet die Kirche auch in ihren irdischen Erscheinungsformen. Der Heilige Geist ist die Seele der Kirche, ihr Lebensprinzip. Daraus ergeben sich Universalität, Dynamik und Weite der Kirche. „Dann die Kirch, das seind die rechten christen im geist versamelet und vereiniget, ob im fleysch schon jeder tausend meyl von dem anderen were, dieselbigen, seitenmal sye durch den heyligen geist erleücht seind ...". So schreibt Bucer 1524 in der Auseinandersetzung mit dem Straßburger Augustinerprovinzial Conrad Treger.[5]

Kirche wird in den einzelnen Gemeinden konkret. Deshalb muss der Gottesdienst der Gemeinde „ein Gemeinschaftsort von Wort, Sakramenten und Zucht sein. Er gibt allen Getauften die Möglichkeit, sich vor Gott als sichtbares Volk zu erweisen, sein Wort zu hören, seine Güte und Gnade zu preisen und das Abendmahl als Liebesgabe Christi zu empfangen. Damit ist aber auch die Gelegenheit verbunden, Unwürdige abzuweisen".[6] Bucer vertritt die Meinung, Nachsicht gegenüber den Schwachen stehe ihrem Heil entgegen.

c) Bewahrung der Einheit

Der Einheit der Kirche und der Heilung von Spannungen und Spaltungen gilt Bucers besondere Sorge. Die „Wittenberger Konkordie" zwischen den Oberdeutschen und Luther und Melanchthon von 1536, der sich später neun weitere Städte angeschlossen haben – nur die Schweizer Reformatoren waren dafür nicht zu gewinnen – bedeutet ihm einen wichtigen Schritt in diese Richtung.

Unter Einheit versteht Bucer keine Gleichförmigkeit. Die Einheit gründet im Glauben, wie ihn die Heilige Schrift bezeugt, und im Leben aus dem Glauben. Verschiedenheiten in den Formen dieses Glaubenslebens sind zulässig. Dazu gehört auch die Aktualisierung des biblischen Wortes in der Verkündigung und in den Kirchenordnungen.[7]

Sein Verständnis von fundamentaler Einheit bei möglicher Pluralität hat seine Verbindungen zu den verschiedenen reformatorischen Gruppen, aber auch seine Gesprächsbereitschaft mit den Vertretern der vorreformatorischen Kirche möglich gemacht.

3. Das Wort

Für Bucers Verhältnis zum biblischen Wort sind nicht nur die reformatorische Forderung, das reine Evangelium zu predigen, und der Sola-Scriptura-Grundsatz maßgebend, vielmehr – wie bei manchen seiner Weggefährten – spielen dabei auch seine Wurzeln im Humanismus mit der neuen Hochschätzung und Pflege der biblischen Sprachen und der Wiederentdeckung frühchristlicher Literatur eine besondere Rolle. In einer Abhandlung aus dem Jahre 1533 schreibt Bucer, wenn es um den Dienst am Wort gehe, gebe es einen doppelten Irrtum. Die einen meinen, das Wort werde auch ohne den Glauben wirksam. Andere betonen den Geist, die

Erleuchtung, das „innere Wort" so sehr, dass sie den Dienst des Wortes in der Kirche für nichts erachten.[8] Bucer hält dagegen, dass das innere Wort die Bestätigung durch das äußere Wort braucht, durch die Heilige Schrift. „Wollen wir wissen, welcher Geist uns im Innern getroffen hat und überprüfen, welcher Glaub uns gegeben worden ist, so haben wir nur die Schrift als Prüfnorm, weil in der Schrift Wort und Geist bei denen zusammengetroffen sind, die sie geschrieben haben."[9] Wiewohl es Menschen waren, durch die uns die Schrift dargereicht worden sei, waren sie dabei doch nur Instrumente des Geistes Gottes.[10]

a) Auslegung und Aktualisierung

Die Kirche hat die Pflicht, die Schrift auszulegen und in der Predigt im Gottesdienst, in der Auslegung und Unterweisung sowie im seelsorglichen Einzelgespräch zu aktualisieren. Bucer spricht von der Predigt als von einem Feuer, durch das Gottes Reich in alle Welt kommt. Die Hörer der Predigt müssen das Gehörte weitertragen.[11]

4. Eucharistie

Der Blick auf die Gemeinschaft der Kirche ist für Bucer auch im Streit um Messe bzw. Abendmahl und um das rechte Verständnis der Gegenwart Christi in diesem Mahl maßgebend. Allem voran steht die Glaubensüberzeugung, *dass* Christus wirklich gegenwärtig ist. Über das *Wie* kann es nur Deutungs*versuche* geben, da das Begreifen und Erklären die menschlichen Denk- und Aussagemöglichkeiten übersteigt. Durch die Einsetzungsworte ist in Brot und Wein „der wahre Leib und das wahre Blut wahrlich gegeben". Bucer hat die Brotrede von Joh 6 immer als eucharistischen Text verstanden.[12] Der Glaube ist nicht Bedingung für die Gegenwart Christi. Diese hängt nur vom Herrn selbst ab. Doch der Glaube „ist entscheidend für deren geistliche Teilhabe".[13]

a) Gedächtnis und Gemeinschaft

Im November 1524 schreibt Bucer an Luther, wie wichtig ihm und den Straßburgern die anamnetische Bedeutung der Eucharistie sei. Es ist heilbringend (salutiferum), des Todes des Herrn zu gedenken.[14] Das Abendmahl müsse vor allem als vergegenwärtigendes Gedächtnis an die Todeshingabe Jesu, als *memoria passionis*, gefeiert werden. Wichtig ist die Besinnung des Empfängers, wozu ihm dieses Mahl gegeben ist. Durch die Mahlgemeinschaft mit Christus wird die Gemeinschaft des Leibes Christi auferbaut, in der die Gläubigen in Liebe zueinander stehen.[15] Das zweifache Verständnis vom „Leib Christi" in den Paulinischen Briefen, das eucharistische Brot und die Kirche als Leib Christi, ist Bucer wichtig. Die Eucharistie ist durch die wahre Gegenwart Christi das Sakrament der Einheit. Der sichtbare Leib der Kirche muss die Einheit der darin versammelten Gläubigen bezeugen. Hier wird die weithin vergessene soziale Dimension des Herrenmahles ans Licht gebracht, wie sie 1 Kor 10,16 u. 17 und 11,20–34 anmahnt.

Bucer spricht häufig von der *Eucharistie* und holt so diese weithin vergessene neutestamentlich-frühchristliche Bezeichnung wieder herauf. In Bucers Psalmenkommentar von 1529 kommt er mehrfach, bisweilen unvermittelt, auf die Eucharistie zu sprechen. So heißt es bei Ps 16,4: „Bei der heiligen Eucharistie muss der Tod des Herrn so verkündet werden, dass wir ihm gleichförmig werden, indem wir den Sünden absterben und uns auf ein Leben der Gerechtigkeit verlegen." In der Auslegung von Ps 22,36f nennt er die Eucharistie „*vivificum epulum*", lebenspendende Speise, und spricht vom Zusammenwachsen zu einem Leib, zu einem Brot. Das lateinische Verb „coalesco", das Bucer verwendet, und das hier mit „zusammenwachsen" übertragen ist, bedeutet auch: Festigkeit gewinnen, Wurzel fassen, verschmelzen. Das Mahl Jesu begründet und schafft die Einheit.[16] Im „Bericht auß der heyligen geshrift" von 1534 heißt es: „Uns ist es ja nit genug, das er am creutz für uns gestorben, er muß auch selb in uns leben und uns seines fleischs und bluts gemeinschaft mitteiylen. ... So dan er in uns lebet, so seind wir auch mit allen unseren mitgliedern in warer göttlicher liebe vereinigt, ein leib, ein brot, die do eins brots gemeinschaft haben 1 Cor 10(16)."[17]

b) Realpräsenz

In der von Bucer und Capito verfassten Glaubenserklärung der Tetrapolitana von 1530, zu der sich Straßburg, Konstanz, Lindau und Memmingen zusammengeschlossen haben, heißt es: Durch die Einsetzungsworte ist in Brot und Wein „der wahre Leib und das wahre Blut wahrlich gegeben", aber als „hymmlische speyss". Die Gegenwart Christi „ist real, aber nicht physisch-leiblich, sondern sakramental in der Verbindung zwischen Christus und den Elementen. ... Sie bringt sakramental die Gemeinschaft zwischen dem (erhöhten) Christus und den Seinen zum Ausdruck, wie dies ekklesiologisch für die ‚communio sanctorum' in der ‚ungeschiedenen' Kirche gilt. Sie liegt zwischen dem Natürlichen und Geistlichen, sie ist neue Wirklichkeit im Werden, geht über beide hinaus und kennzeichnet den Verwandlungsprozess, in dem wir stehen. In ihm vereinigt sich, was wir noch (‚fleischlich') sind mit dem, was wir eines Tages (‚in Herrlichkeit') sein werden."[18]

c) Geistliche Wirklichkeit

Im Jahre 1536 schreibt Bucer: „Das einzige, was ich bekämpft habe, ist die Auffassung, dass die Sakramente aus sich selbst den Glauben befestigen; das ist einzig Werk des Heiligen Geistes."[19] Die Sakramente, vorab die Eucharistie sind wie die Kirche Werk des Heiligen Geistes. Welchen Verlauf hätte die Erneuerung der Eucharistie in der Reformationszeit nehmen können, wenn die Epiklese, die Herabrufung des Gottesgeistes über Gaben und Gemeinde als Wesenselement der frühchristlichen Eucharistiefeier bereits damals wiederentdeckt worden wäre. Melanchthon – mit dem sich Bucer 1534 in Kassel in der Abendmahlsfrage einigte – kannte zwar die Göttliche Liturgie der Ostkirche, ohne die dort bewahrte Epiklese als Wesenselement frühchristlicher Eucharistiefeier wahrzunehmen. „Die Gegenwart Christi in ‚sakramentaler Einheit' verwirklicht in der Eucharistie das Wachsen der ekklesialen Gemeinschaft zum zukünftigen ‚Himmelsreich'."[20]

Gegen die Privatmessen und die ohne Verständnis und Mitfeier der Gemeinde zelebrierten Hochämter argumentiert Bucer ekklesiologisch: Die Eucharistie darf nur in Gemeinschaft gefeiert werden, damit die Teilnehmer nicht nur als einzelne, sondern als Leib der Kirche gestärkt werden. Das Mahl des Herrn „wird zum sakramentalen Kennzeichen für die Existenz der Gläubigen. Es bringt unsere Erwählung zum Ausdruck und bekräftigt sie. ... Sein Kreuz verleiht uns Kraft, das eigene Kreuz zu tragen, und wir werden zum Opfer nach dem Vorbild des Herrn fähig".[21]

„Im Gottesdienst der Gemeinde kommen die Hauptmerkmale von Bucers Theologie zum Tragen: die Erbauung als Kriterium jeder Handlung, die Bildung zur Kenntnis der Bibel und der Lehrwahrheiten, sowie zu einer Lebensführung, die des Leibes Christi würdig ist. Der Gottesdienst muss sich als Ausdruck der Einheit dieses kirchlichen Lebens erweisen. Schon 1523 beklagten sich die Straßburger Prediger über die mangelnde Einheit bei der Abendmahlfeier, die als ein Zeichen der Unbeständigkeit in der Lehre ausgelegt werden konnte. ... (Bucer) musste deshalb die allzu große Unterschiedlichkeit unter den Kirchengemeinden Straßburgs als ‚ärgerlich, unverantwortlich und schädlich' beurteilen."[22]

5. Die Heilszeichen der Sakramente

Wie die meisten Reformatoren erkannte Bucer zunächst nur Taufe und Eucharistie als von Christus eingesetzte Sakramente an. Anfang der dreißiger Jahre wird ihm bewusst, dass der Herr seinen Jüngern die Hände aufgelegt und sie angehaucht hat, und die Jünger wieder anderen die Hände aufgelegt haben, und dass dieses Zeichen schon im Alten Testament zu finden ist.

Im „Bericht auß der heyligen geschrift" von 1534 kommentiert Bucer die Sakramentendefinition des Augustinus „Das Sakrament ist das sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade" und sagt dazu: „Die sacramenten sind götliche handlungen der kirchen, vom Herren dazu verordnet, das in denselbigen die gaben Gottes und unser erlösung, volbracht durch unseren Herren Jesum Christum, auß götlichen zusagungen mit worten und sichtbaren zeichen denen, welche die kirch sölcher erlösung auß Gottes zusage vehig erkennet, dargereicht und übergeben werden."[23]

a) Heilige Erkennungsmarken

Die Zeichenhaftigkeit der Sakramente ist Bucer wichtig. Unser ganzes Leben, unsere Erfassung der Wirklichkeit bedarf sichtbarer, spürbarer, leibhaftiger Zeichen. Daher schreibt er: „Wir haben keine andere Wahl, solange wir im Körper leben, haben wir Zeichen nötig und Christus hat sie uns gegeben."[24] Für das menschliche und für das christliche Miteinander bedarf es der äußeren Zeichen, durch die eine für uns Menschen unfassbare Wirklichkeit zugänglich wird. Im Kommentar zum Johannesevangelium von 1528 nennt Bucer die Sakramente Merkmale der Menschlichkeit der Kirche, in dem Zwischenzustand, in dem sie sich befindet. Sie sind „sacrae tesserae", heilige Erkennungsmarken.[25]

Von der Ekklesiologie her deutet Bucer die Sakramente als christozentrische wie ekklesiozentrische Handlungen. So findet er über die Grundsakramente Taufe und

Eucharistie hinaus den Zugang zu anderen sakramentalen Zeichen. Zu diesen rechnet er in der „Kasseler Kirchenordnung" von 1539 auch Konfirmation, Ordination und Ehe. Auf eine bestimmte Anzahl der sakramentalen Zeichen legt er sich nicht fest.

6. Allgemeines Priestertum und besondere Ämter

Wie von Luther wird anfangs auch von Bucer die reformatorische Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, die sich auf 1 Petr 2,4–10 stützt, gegen den Klerikalismus im Sinne einer unterschiedslosen geistlichen Gewalt und Kompetenz aller Christen vertreten. Der unmittelbare Zugang zu Gott sollte allen offen stehen, niemand auf eine klerikale Vermittlungsinstanz mehr angewiesen sein. Je weiter sich Bucers Ekklesiologie entwickelt, umso differenzierter wird seine Einstellung zur Amtsfrage. Er schreibt: „Wenn ich das Amt unterschätzt habe – es geschah im Übereifer gegen die Missbräuche der alten Kirche – so habe ich auch die Sakramente als äußere Mittel unterschätzt, mit denen uns Gott in der Kirche heranwachsen lassen will."[26] Hinzu kamen die leidvollen Erfahrungen mit zahlreichen unkontrollierten Auftritten von unerleuchteten und schwärmerischen Predigern einerseits und Auflösungserscheinungen der Gemeinschaft Kirche andererseits. Auch Fürsten und Zünfte, Bürger und Bauern beriefen sich bei dem, was sie anstrebten und taten, auf das allgemeine Priestertum. Die berechtigte Kritik an den verfestigten Amtsstrukturen führte nicht selten ins andere Extrem. Bucer erkannte, dass seine Betonung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in allen Getauften auch zu Fehlentwicklungen beigetragen hatte. So wird ihm zunehmend deutlich, dass die Gemeinschaft Kirche die Verantwortung der Aufsicht über Gaben und Dienste ihrer Glieder wahrnehmen müsse. Durch das Prinzip des allgemeinen Priestertums dürfe das besondere Amt nicht entwertet werden – und umgekehrt.

a) Berufung

Bucer betont, bei aller Gewichtung der besonderen Dienstämter müsse an der Berufung aller „electi", der von Christus in der Taufe Erwählten, festgehalten werden. So weist er den Ordinierten die Verantwortung für die Verkündigung des Wortes und für die Sakramente sowie für die „Zucht" zu. Darunter versteht er die Mahnung zu Buße und Umkehr, seelsorgerliche Führung und Orientierungshilfe, Sammlung, Hören, Unterweisung, Lehr- und Sittenordnung – alles in allem geht es um eine Erneuerung des Lehr- und Hirtenamtes der Kirche. Alle Getauften sind verpflichtet, einander zu erbauen und zu ermahnen. Die Bedeutung der Zucht als Hilfe zum bewussten Christsein hat bei Bucer im Laufe der Zeit immer mehr zugenommen.

b) Besonderer Dienst

Die Kirche braucht die besonderen Ämter nicht allein als besondere Ausprägung des allgemeinen Priestertums oder gar nur aus praktischen Gründen. Der Herr selbst hat den besonderen Dienst gewollt. Bucer beruft sich u.a. auf Mt 4,18 ff;

10,40 und Eph 4,11. Dabei wirken die „ministri" gemäß 1 Kor 3,7 ff als Mitarbeiter Gottes, der ihrem Tun Gedeihen schenkt. Sie sind notwendige Werkzeuge, ja mitunter sogar „Beile, Hämmer, Hobel und Feilen" für das Wachstum der Kirche.[27] Von den dreißiger Jahren an begründet er immer wieder die Notwendigkeit des besonderen Amtes für die Existenz und den Aufbau der Kirche aus der unmittelbaren Verbindung des Amtes mit dem Reich des himmlischen Christus. In seiner Schrift „Von der wahren Seelsorge" (1538) heißt es: Christus „macht aus den Geistlichen seine Handlanger auf Erden, während er im Himmel ist".[28] Der Kirche fallen zwei Grundaufgaben zu, das Amt des Wortes und der Zucht durch „lerer" und „hirten" und das der Diakonie durch „almusendiener" oder „diacone". Das Bischofsamt ist, wie bei den Aposteln und in der frühen Kirche in die kollegiale bischöfliche Verantwortung eingebunden. „So hat mans in den fürnemen Kirchen alle, von der Apostel zeiten, also gehalten, das den Eltisten wol allen das Bischöfflich ampt ufferlegt gewesen; daneben aber ist allweg auch zur Apostel zeiten einer aus den Eltisten erwehlet und verordnet worden zu einem fürgenger in diesem ampt."[29] Bucer wollte den Bischofsdienst nicht aufgeben, wohl aber reformieren. Die Kirche braucht als Diener – wie es in der Tetrapolitana heißt – Bischöfe, Presbyter, Pastoren.

Aus der Sorge um die Einheit der Gesamtkirche war Bucer selbst im Blick auf das Papstamt gesprächsbereit. Dieser Dienst müsse freilich ein Dienst an der Einheit sein und in die episkopale Kollegialität eingebunden bleiben. Wenn der Papst jedoch hierarchische Gewalt über die anderen Bischöfe und Kirche, ja über weltliche Obrigkeiten, Fürsten und Kaiser beanspruche, so verliere das Amt jede Grundlage und werde zum Sitz des Antichristen, denn das herrschaftliche Amt über die Welt und über die Kirche stehe allein Christus zu, der keinen Stellvertreter brauche – so schreibt er in einer Auslegung zu Mt 16, 18–19,[30] und wiederholt diese Argumentation mehrfach.

Besonderes Amt und allgemeines Priestertum gehen ineinander über. In Bucers „Kleinem Katechismus" von 1543 werden Priester und Diakone, die „Eltere und Diner" genannt, Bischöfe, Pfarrer, Doktoren, Helfer und Kirchenpfleger. Der Dienst der „Doktoren" reicht vom Lehrer in den Schulen und Universitäten bis zu Vätern und Müttern und umfasst, wie Bucer in seiner letzten Schrift „De vi et usu ministerii" von 1550 schreibt, Unterweisung, Lektüre, Auslegung, Kenntnisvermittlung, Katechismuserklärung, Aussprachen. In dieser Schrift wird die Ämtervielfalt im Rückblick auf die große Zahl von besonderen Diensten begründet, die bereits in der frühesten Zeit der Kirche bestehen. Hier ist Bucers Nähe zur anglikanischen Kirchenreform besonders deutlich. Bereits 1536 hatte er seinen Kommentar zum Römerbrief Erzbischof Thomas Cranmer von Canterbury gewidmet.

7. Bekenntnis

Bucers Sorge kreist immer wieder um die Verpflichtung der Christen durch ihre Zugehörigkeit zur Kirche, um ihr Leben aus dem Glauben. Bereits im April 1538 hatte er an Ambrosius Blaurer geschrieben: „Von Tag zu Tag gehen das Verständnis und die Sorge für das, was die Gemeinschaft der Heiligen ist, mehr und mehr

zugrunde. Selbst die Hirten scheinen immer weniger zu begreifen, was wirkliche Seelsorge ist."[31] In der Ziegenhainer Zuchtordnung heißt es: „... leider findet man zu dieser Zeit bei uns noch etliche, die sich ganz von der Gemeinde Gottes, auch von der Predigt fernhalten; etliche, die wohl zur Predigt gehen, aber nicht zum Tisch des Herrn; etliche, die auch zum Tisch des Herrn kommen, aber nicht leben, wie Christen gebührt." Es ist daher „nach bestem Vermögen zu raten und zu helfen, dass alle Getauften, jung und alt, im christlichen Glauben zeitig und genugsam gelehrt und dazu vermahnt und angehalten werden. Und wo jemand daran etwas fehlt, soll solchem Fehlen auch zeitig und auf rechte Weise begegnet werden, es sei gleich an der Lehre oder am Leben".[32] Er sieht dazu eine besondere Hilfe in der Konfirmation und in der Neubelebung der Kirche durch Bekenntnisgemeinschaften.

a) Konfirmation

Das Argument der Täuferbewegung, mit der Kindertaufe sei die persönliche Verpflichtung zum Leben aus dem Glauben unvereinbar, nimmt Bucer ernst. Er greift Überlegungen von Erasmus zur Erneuerung der Firmung auf, der den besonderen Aspekt von Unterweisung und Lehre als Vorbereitung des persönlichen Bekenntnisses betont hat. Bucer sucht eine erneuerte Praxis der Konfirmation, die er auch damit begründete, dass Jesus Kindern die Hände aufgelegt hatte. An der Taufe, auch an der Kindertaufe, dürfe und müsse kein Abstrich gemacht werden. Die Konfirmation sei die Stunde, in der sie bestätigt werde, in der sich die jungen Menschen zu der aus ihrer Taufe folgenden Sendung und Verantwortung bekennen und zugleich in die kirchliche Gemeinschaft eingeführt werden sollten. In Bucers „Bericht auß der heyligen geschrifft" von 1534 heißt es: „... wann die kinder erwachsen sind, losse man sy also profeß thun und den bekennenden lege man die hend uff, die anderen schliesse man auß."[33] Das öffentliche, verantwortete Bekenntnis junger Menschen, dem die Handauflegung folgte, hatte bereits die Straßburger Synode von 1533 angenommen. Bucer hat dieses Anliegen von neuem eingebracht, als ihn Landgraf Philipp von Hessen 1538 zu Hilfe gegen die Täufer und andere Zersplitterungserscheinungen in der Kirche seiner Grafschaft zu Hilfe rief. In der im November dieses Jahres beschlossenen „Ziegenhainer Zuchtordnung"[34] ist die Konfirmation fest verankert. Die Feier besteht aus den folgenden Elementen: Tauferinnerung, Prüfung über die „fürnemsten Stücke" der christlichen Glaubenslehre, Bekenntnis der Kinder zum Herrn und zu seiner Kirche, Bitte um den Heiligen Geist, Handauflegung und Zulassung zur Gemeinschaft am Tisch des Herrn. Die Seelsorger und die Kirchenältesten werden gemahnt, alles zu tun, dass diese Kinder die „vollkommene Gemeinschaft mit Christus, dem Wort, den Sakramenten und der Zucht durch Ermahnung, Zurechtweisung, Ermutigung und Gebet" bewahren.

b) Bekenntnisgemeinschaften

Solcher Glaubenserneuerung sollten auch die Bekenntnisgemeinschaften dienen, die in Straßburg innerhalb der Volkskirche gebildet wurden. 1546 oder 1547 schickt Bucer dem Straßburger Magistrat eine Schrift „von der Kirchen mengel vnnd fähl". Der Rat wolle seine Zustimmung zur Bildung von Gruppen bekennen-

der Christen geben, durch welche die Volkskirche allmählich nach dem Vorbild der Urkirche erneuert werde. Die Gruppen in den Gemeinden, die bewusst ihr Leben prüfen und sich für Christus entscheiden wollten, sollten die Gesamtkirche wie Sauerteig durchdringen.

Solche Gemeinschaften wurden mit Genehmigung des Rates schon bald in St. Thomas und Jung-Sankt-Peter gebildet. Freilich blieben der Rat, eine Reihe der Geistlichen und manche in den Gemeinden skeptisch und misstrauisch. War mit diesen Erneuerungsvorhaben doch auch Auserwählungsdenken und damit die Gefahr einer Spaltung der Gemeinden verbunden. Die Gemeinschaften vertraten in der Frage der Kirchenzucht bis hin zur Exkommunikation und anderen Maßnahmen eine harte Linie. So gerieten die Gemeinschaften in den Ruch des Sektierertums. Die Zeitumstände ließen eine ruhige Entwicklung im Sinne der Bucerschen Vorstellungen nicht zu.

8. Das bittere Ende

Die vom Kaiser geforderte Annahme des Augsburger Interims von 1548 bringt die freie Reichsstadt in schwere Bedrängnis: Annahme des Interims und damit Rücknahme der Reformation oder Verweigerung des Interims und Inkaufnahme von Repressionen bis zur Gefahr der Zerstörung durch kaiserliche Truppen.

Der Pfarrer an St. Thomas, Martin Bucer, und der Pfarrer von Jung-Sankt-Peter, Paul Fagius, wurden im Frühjahr 1549 gezwungen, Straßburg zu verlassen. Der Ratsherr und Stättmeister Jakob Sturm spricht für viele, wenn er schreibt: „Die Entfernung Bucers, der bereits einem Ruf nach England gefolgt ist, war der härteste Schlag für uns. Wir können es nur mit dem tiefsten Schmerze beklagen, dass der Mann, welcher mit unter den Ersten war, welch hier die wahre Religion und Lehre des Evangeliums begründet haben, der Haupturheber und Begründer unserer gelehrten Schule, so hat von uns scheiden müssen, und es ist uns, als ob Religion und Frömmigkeit mit ihm dahin gehen möchten." Sturm betont, dass auch der Rat nicht minder schmerzlich den Verlust empfindet, „und dass man jetzt, da er weg ist, ihn mehr vermisst und die Liebe, welche man zu ihm trug, sich größer offenbaret als sie während seiner persönlichen Amtszeit zu sein schien; wie dies denn bei allen wahrhaft ausgezeichneten und edlen Menschen zu geschehen pflegt".[35]

Bucer und Fagius folgten einer schon früher aus England ergangenen Einladung. In Cambridge wollten beide mit ihren theologischen Kenntnissen der anglikanischen Kirchenerneuerung dienen. Erzbischof Thomas Cranmer bat Bucer bei der 2. Fassung des 1549 erschienenen Book of Common Prayer mitzuarbeiten. Doch bald starb Fagius im Alter von 45 Jahren. Am 5. Januar 1551 übergab Bucer dem Erzbischof noch ein Gutachten für die Neufassung des „Book of Common Prayer". Doch sein angegriffener Gesundheitszustand und aufreibende Kontroversen nahmen ihm die Lebenskraft. Er ist noch keine sechzig Jahre alt, als er in der Nacht zum 1. März 1551 in Cambridge stirbt. Fünf Jahre nach seinem Tod eröffnet Mary Tudor gegen Bucer und Fagius einen Ketzerprozess, lässt ihre Leichname ausgraben und zusammen mit ihren Schriften auf dem Marktplatz der Stadt verbrennen. Unter Elisabeth I. erfolgte vier Jahre später die Rehabilitierung.

9. Heute

Wir sagten bereits, eine Wiederentdeckung Bucers könne für die Christen heute hilfreich sein. Viele seiner pastoralen Diagnosen sind verblüffend aktuell. Seine Sicht der Kirche, der Eucharistie und des Amtes kann bei der unumgänglichen Relektüre der Konvergenzdokumente von Lima aus dem Jahr 1982 und nicht zuletzt in der Diskussion um das Kirchenverständnis von „Dominus Iesus" zu ergänzenden, vertiefenden und befreienden Ausblicken führen. Die Frage nach dem besonderen Amt ist zwischen der römisch-katholischen und Orthodoxen, der Alt-Katholischen und Anglikanischen Kirche einerseits und vielen Reformationskirchen andererseits noch nicht gelöst und in deren Dienstordnungen für Lehrvikare, Lektoren und Prädikanten vielfach unklar. Dazu und selbst zur Einladung von Johannes Paul II. in der Enzyklika „Ut unum sint" von 1995, „alle Bischöfe und Theologen unserer Kirchen" (!) sollten neu über den Petrusdienst nachdenken, finden sich bei Bucer Gesprächshilfen.

Bucers Sicht der Eucharistie hilft dort weiter, wo der Tischgemeinschaft die Frage im Wege steht, ob sie denn nicht erst nach der Erreichung völliger Einheit möglich werde.

Bucers Bemühungen um Gemeinschaft unter den Reformationskirchen sind mit der Leuenberger Konkordie, mit der Porvoo-Erklärung und im Meissen-Statement von neuem aufgenommen worden. Auch hier kann Bucer bei noch ungelösten Fragen und bei der Ausweitung solcher Vereinbarungen raten und helfen.

Dies gilt erst recht für die Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche vom 31. Oktober 1999, deren Bedeutung in beiden Kirchen noch nicht hinreichend erkannt ist und die – wie aus dem vatikanischen Einheitsrat mitgeteilt wurde[36] – auf den Reformierten Weltbund und die Methodistische Kirche ausgedehnt werden soll.

Bucers Überlegungen zur Konfirmation helfen allen Kirchen in der Sorge darum, dass die Initiationsfeiern, Erstkommunion, Konfirmation, Firmung nicht weiter zu Abschluss- und Abschiedsriten aus der Gemeinschaft Kirche degenerieren. Der ständige Bezug Bucers auf Lehre und Praxis der Kirche in ihrer Frühzeit kann aufgrund der heutigen Quellenlage bestätigt und ergänzt werden. Bucers Forderung nach weitreichender christlicher Unterweisung aller Getauften, die Einbeziehung von Nichtordinierten in die Gemeindeverantwortung und deren rechte Zurüstung zu diesem Dienst sind unvermindert aktuelle Anliegen in allen Kirchen. In den Bemühungen um Haus- und Bibelkreise, um das ökumenische Hausgebet, um Gruppengottesdienste und Einzelseelsorge sind Bucers Überlegungen zur Bedeutung und zur Bildung geistlicher Gemeinschaften bedeutsam. Nicht zuletzt kann das Gespräch mit Martin Bucer Orientierungshilfe auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag 2003 sein.

Sigisbert Kraft

1 Hartmut Joisten, Der Grenzgänger Martin Bucer. Ein europäischer Reformator, Speyer und Stuttgart 1991.
2 Weiterführende Literatur u.a.: Johann Wilhelm Baum, Capito und Bucer, Straßburgs Reformatoren, Elberfeld 1860, Reprint 1967; Johann Adam, Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Straßburg bis zur Französischen Revolution, Straßburg 1922; ders. Evangelische Kirchengeschichte der Elsaessischen Territorien bis zur Französischen Revolution, Straßburg 1928; Gustav Anrich, Martin Bucer, Straßburg 1914; Marijn de Kroon u. Friedhelm Krüger (Hg.), Bucer und seine Zeit, Forschungsbeiträge und Bibliographie, Wiesbaden 1976; Gottfried Hammann, Martin Bucer, Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft, Stuttgart 1989; Joisten, s. Anm. 1.
3 Adam, Straßburg, 161ff.
4 Hammann, 30.
5 Handel mit C. Treger, Bucers Deutsche Schriften (BDS), hg. v. Robert Stupperich, Gütersloh/Paris 1960–1999, hier Bd. 2, 146.
6 Hammann, 281.
7 vgl. dazu Hammann, 155f.
8 Bucers Abhandlungen vom äußeren und inneren Wort gegen Bernhard Wacker, in: BDS, Bd. 5, 423.
9 Hammann, 152.
10 Ebd., 145.
11 Ebd., 156.
12 vgl. dazu W. Ian / P. Hazlett, Zur Auslegung von Johannes 6 bei Bucer während der Abendmahlskontroverse, in: de Kroon-Krüger, s. Anm. 2, 74–87.
13 Hammann, 182.
14 M. Bucers Briefwechsel, hg. v. Jean Rott, Leiden 1979, 206ff, 249–251.
15 Handel m. C. Treger, 110 u. ö.
16 Vgl. dazu Marijn de Kroon, Bemerkungen Martin Bucers über das Abendmahl in seinem Psalmenkommentar von 1529, in: de Kroon/Krüger, s. Anm. 2, 88–100.
17 BDS, Bd. 5, 520.
18 Hammann, 179.
19 In sacra quatuor evangelia enarrationes 1536, zit. n. Hammann, 163 u. 180f.
20 Ebd., 179.
21 Ebd., 185.
22 Ebd., 282.
23 BDS Bd. 5, 158ff.
24 Zit. bei Hammann, 160.
25 Enarratio in Evangelion Johannis, fol. 40.
26 In sacra quatuor evangelia enarrationes (1536), zit. bei Hammann, 210.
27 Furbereytung zum Concilio (1533), BDS Bd. 5, 301f/329.
28 Von der wahren Seelsorge (1538) BDS, Bd. 7, 112–114.
29 Ebd., 120.
30 Hammann, 84; 233.
31 Zit. n. Joisten, 114.
32 Ordnung der christlichen Kirchenzucht für die Kirchen im Fürstentum Hessen, gedruckt 1539.
33 BDS Bd. 5, 217.
34 Der Text findet sich in BDS, Bd. 7, 254ff u. bei Joisten, 174ff.
35 Baum, 547f.
36 Vgl. VELKD-Informationen 9/2001, 27.

Perspektiven ökumenischer Bildung

Analyse – Orientierung – Votum

Der „Deutsche Ökumenische Studienausschuss" (DÖSTA) hat sich seit 1997 auf seinen halbjährlich stattfindenden Tagungen und in eigens einberufenen Sitzungen einer kleinen Arbeitsgruppe unter anderem mit dem Themenbereich „Ökumenische Bildung" befasst. Ein Ergebnis dieser Bemühungen ist das nachfolgende Grundlagenpapier, das der DÖSTA auf seiner Sitzung am 4./5. Mai 2001 in Stuttgart-Hohenheim einmütig gutgeheißen hat. Die Vorlage wurde von den DÖSTA-Mitgliedern Dorothea Sattler (röm.-kath.) und Dagmar Heller (ev.) erstellt und von Ulrike Link-Wieczorek (ev.), Uwe Swarat (BEFG) sowie Michel Weyer (EmK) überarbeitet. Allen Mitgliedern der Arbeitsgruppe sei für ihre Mühewaltung herzlich gedankt. Der DÖSTA wird die hier veröffentlichten Anliegen auch den für den Bereich „Ökumenische Bildung" zuständigen Stellen in den Mitgliedskirchen der ACK vortragen.

Prof. Dr. Peter Neuner, Vorsitzender des DÖSTA

I. Analyse

1. Gegenstand

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA), in dem 24 Delegierte der Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) beratend und forschend tätig sind, befasste sich in den vergangenen Jahren immer wieder mit den Perspektiven ökumenischer Bildung an unterschiedlichen Lernorten: auf der Ebene der Ortsgemeinden, in der regionalen und überregionalen Erwachsenenbildung, in der schulischen Wirklichkeit und in der theologischen Aus-, Fort- und Weiterbildung.

Das breitgefächerte Erfahrungswissen der Delegierten in allen Bereichen der ökumenischen Bildung und die besondere Fachkompetenz im Blick auf die akademische Lehre veranlasste den DÖSTA dazu, die Bedingungen und die Gestalt der ökumenischen Bildung an den universitären theologischen Ausbildungsstätten einer genaueren Untersuchung zu unterziehen. Durch die Sichtung der Studienmöglichkeiten und des Lehrangebots zu Fragen der Ökumene sowie durch die Einsichtnahme in universitäre Studien- und Prüfungsordnungen sollte eine detaillierte Übersicht über die gegenwärtig bestehende Situation erreicht werden. Diese Bestandsaufnahme wurde in einem weiteren Schritt mit den Richtlinien einzelner Mitgliedskirchen der ACK verglichen, wobei Desiderate zu Tage traten, zu deren Erfüllung der DÖSTA anregen möchte.

2. Methode

Die hier vorgelegte Beschreibung der gegenwärtigen Wirklichkeit ökumenischer Bildung im universitären Raum orientiert sich zum einen an bereits veröffentlichten Übersichten über das Lehrangebot und seine Träger im deutschsprachigen Raum[1], zum anderen an der Auswertung einer vom DÖSTA initiierten Fragebogenaktion, durch den personelle (Lehrkörper), materielle (Bibliotheksbestände) und formale Bedingungen (Studien- und Prüfungsordnungen) der universitären ökumenischen Bildung erhoben wurden. Dabei waren Angaben über konkrete Lehrangebote und weiterqualifizierende Studien erbeten und eine Einschätzung des Interesses der Studierenden an ökumenischen Themen erwünscht. Angesichts der Rücklaufquote (ca. 60%) und der konfessionellen Prägung der Antworten (mehrheitlich von römisch-katholischen Institutionen) kann die Auswertung der Fragebogenaktion nicht mehr leisten als eine erste Bewusstseinsbildung. Da davon ausgegangen werden kann, dass an den Einrichtungen, die nicht geantwortet haben, die ökumenische Verpflichtung in der Regel nicht intensiver wahrgenommen wird, zeichnet der hier gegebene Überblick jedenfalls kein zu optimistisches Bild.

3. Ergebnisse

(1) Nur an wenigen universitären Ausbildungsstätten im deutschsprachigen Raum ist ein eigenständig arbeitendes Ökumenisches Institut ansässig. Im römisch-katholischen Bereich ist eine Verbindung zwischen Dogmatik und Ökumenischer Theologie geläufig, im evangelischen Bereich ist die Zuordnung zur Kirchengeschichte, zur Systematischen Theologie oder zur Praktischen Theologie bzw. zur Missionswissenschaft üblich.

(2) Die Ökumenische Theologie ist höchst selten unmittelbar Gegenstand der Prüfungen in der ersten theologischen Ausbildungsphase. Die Studienordnungen verzeichnen das Fach daher in aller Regel nur als Wahlgebiet in Zuordnung zu anderen Prüfungsfächern. Zumeist können Seminarscheine aus dem Bereich der Ökumenischen Theologie angerechnet werden, eine schriftliche oder mündliche Prüfung ist jedoch nicht vorgesehen. Dagegen verzeichnen nahezu alle Prüfungsordnungen die Religionswissenschaft und (vorrangig an evangelischen Institutionen) die Missionswissenschaft gegenwärtig als Pflichtstudienanteil mit Prüfungsrelevanz.

(3) Das Lehrangebot zu Fragen der Ökumene ist stark abhängig von den jeweiligen Interessen der Lehrenden: Mehrheitlich werden aktuelle Themen aufgenommen (im Zeitraum der Fragebogenaktion vor allem die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"), konfessionell geprägte systematisch-theologische Entwürfe einzelner Theologen und Theologinnen behandelt oder reformationsgeschichtliche Fragen besprochen. Eine Darstellung der Geschichte der ökumenischen Bewegung oder ein Überblick über den Stand der ökumenischen Dialoge wird sehr selten angeboten. Fragen der ökumenischen Praxis in Schulen und Gemeinden treten im Lehrangebot stark zurück. Römisch-katholische Ausbildungsstätten widmen insgesamt gesehen den bilateralen Dialogen größere Aufmerksamkeit, evangelische Einrichtungen bieten tendenziell eher Seminare zur

ökumenischen Hermeneutik, zu sozialethischen Bemühungen in der Ökumene oder zum Themenkreis Mission und Ökumene an.

(4) Eine Anrechung des Lehrangebots anderer Konfessionen geschieht vor allem an einzelnen kleineren Ausbildungsstätten. Dort ist die Bereitschaft zur interkonfessionellen Kooperation recht groß. An den theologischen Fakultäten geschieht eine interkonfessionelle Zusammenarbeit eher in Bereichen, in denen keine kontroverstheologischen Themen behandelt werden (z.B. in den Bibelwissenschaften). Freundschaftliche Kontakte zu Fachvertretern und Fachvertreterinnen anderer Konfessionen motivieren gelegentlich zur gemeinsamen Arbeit.

(5) Das studentische Interesse an Lehrveranstaltungen zu ökumenischen Themen wird tendenziell als gleich oder auch als geringer im Vergleich zu sonstigen Angeboten eingeschätzt. Die Beteiligung schwankt sehr stark und ist in hohem Maße abhängig von der Aktualität der Thematik bzw. von der persönlichen Motivation der Studierenden.

II. Orientierung

1. Richtlinien der Mitgliedskirchen

In der römisch-katholischen Kirche haben die Überlegungen des 2. Vatikanischen Konzils wegweisenden Charakter auch im Blick auf Fragen der ökumenischen Bildung: Das Ökumenismusdekret fordert eine genaue „Kenntnis der Lehre und der Geschichte, des geistlichen und liturgischen Lebens, der religiösen Psychologie und Kultur" der getrennten Kirchen ein (Unitatis Redintegratio [UR], Nr. 9). Einflussreich auf die nachkonziliaren Studienreformen wirkte sich die Überlegung aus, dass alle Disziplinen der Theologie zukünftig auch unter ökumenischem Gesichtspunkt gelehrt werden sollten (vgl. UR 10). In den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts wuchs im römisch-katholischen Raum zudem das Bewusstsein für die Notwendigkeit, die ökumenische Bildung nicht nur als eine durchgängige Perspektive aller theologischen Studien vorzusehen, vielmehr auch eigens über den Stand der ökumenischen Gespräche zu orientieren. Das „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus"[2] von 1993 sieht daher neben der Anerkenntnis der ökumenischen Dimension aller theologischen Disziplinen einen „Spezialkurs im Ökumenismus" als verpflichtenden Bestandteil der theologischen Ausbildung vor (vgl. Nr. 79–81); dieser soll in zwei Stufen mit einer Einführung zu Studienbeginn und einer Vertiefung am Ende des ersten Abschnitts der theologischen Studien (vor dem Vordiplom bzw. der Zwischenprüfung) absolviert werden, wobei eine Kooperation mit nicht-römisch-katholischen Lehrenden ausdrücklich begrüßt wird. Während das Direktorium im Blick auf diesen Spezialkurs in Fragen der Ökumene noch keine Aussage über die Prüfungsrelevanz eines solchen Studienanteils trifft, fordert das 1998 erschienene Schreiben des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen über „Die ökumenische Dimension in der Ausbildung / Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind"[3], ein zweigeteilter, einführender und vertiefender ökumenischer Studienkurs solle verpflichtend sein, es möge „in Übereinstimmung mit den akademischen Sta-

tuten eine Prüfung oder Bewertung des Wissens der Studenten über den Lehrinhalt dieses Kurses geben", und er solle mit praktischen Erfahrungen in der gelebten Ökumene verbunden sein (vgl. Nr. 22–23). Dieses Schreiben des Einheitsrates enthält sehr detaillierte Hinweise auf den Gehalt und die Gestalt eines Ökumenekurses im universitären Raum. Es wurde bisher wenig beachtet. Darum besteht Handlungsbedarf.

Für den Bereich der EKD sieht eine von der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums und der Kommission Pfarramtsstudiengang 1997 verabschiedete „Übersicht über die Gegenstände des Studiums der Evangelischen Theologie und die Voraussetzungen und Gegenstände der theologischen Prüfungen"[4] vor, dass die Ökumene als einer der vier Themenschwerpunkte (neben den Themenkreisen Kirche und Israel, Frauenforschung und Diakonie) zu gelten habe, die in allen theologischen Fächern zu berücksichtigen sind. Derzeit wird die „Rahmenordnung für die Erste Theologische Prüfung / die Diplomprüfung in Evangelischer Theologie" (Vorlage in letzter Fassung vom 15. Dezember 2000) in kirchlichen und universitären Gremien beraten. Eine Verabschiedung ist frühestens für den Spätherbst 2001 zu erwarten. In einzelnen neueren Prüfungsordnungen (etwa in der Ordnung der Badischen Landeskirche[5]) erscheinen ökumenische Fragen als Grundwissen in der Kirchen- und Dogmengeschichte. Die Konferenz der Ausbildungsreferentinnen und -referenten in der EKD hat im Dezember 2000 ein Dokument zum Thema „Ökumenisches Lernen und Theologische Ausbildung. Erfahrungen, Grundsätze, Modelle"[6] verabschiedet, das eine Stärkung der ökumenischen Dimension in der theologischen Ausbildung anstrebt. Auch dieser Vorgang zeigt, dass im evangelischen Raum die bereits seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts vom Ökumenischen Rat der Kirchen angestrengten Bemühungen um die ökumenische Bildung der Träger und Trägerinnen kirchlicher Dienstämter eher Beachtung finden als im römisch-katholischen Bereich.[7] Die Bedeutung ökumenischer Themen wird in der kommentierenden Literatur von evangelischer Seite in aller Regel in enger Verbindung mit der Diskussion über die Relevanz missionswissenschaftlicher oder religionswissenschaftlicher Fragestellungen besprochen.[8]

In den „Empfehlungen zur Reform des Lehramtsstudiums Evangelische Theologie / Religionspädagogik" schlägt die „Gemischte Kommission", die vom Rat der EKD beauftragt wurde, für alle Studiengänge ökumenebezogene Studieninhalte vor, um die „interkonfessionelle, interreligiöse und interkulturelle Gesprächs- und Kooperationsfähigkeit" der künftigen Religionslehrer und Religionslehrerinnen zu entwickeln.[9] Durchgehend für alle Studiengänge werden Kenntnisse der Geschichte der ökumenischen Bewegung und ihrer theologischen Grundlagen, Konzepte ökumenischen Lernens (insbesondere in den Bereichen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung[10]), Vermittlung von Kenntnissen über die römisch-katholische Kirche als ökumenische Partnerin sowie über das Judentum empfohlen.

Die evangelischen Freikirchen (Evangelisch-methodistische Kirche, Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Bund Freier evangelischer Gemeinden) bilden ihre Pastoren an Theologischen Seminaren aus, für die die Kirchen selber finanzielle und inhaltliche Verantwortung tragen. Es steht den Studierenden jedoch frei, auch an staatlichen Universitäten zu studieren und so eine enge persönliche und

fachliche Bekanntschaft mit Studierenden anderer Konfessionen zu machen. Ökumenische Themen werden an den Seminaren zumeist im Zusammenhang mit der Kirchengeschichte und der Systematischen Theologie unterrichtet. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung, Konfessionskunde sowie Israel und Kirche bilden inhaltliche Schwerpunkte. Es werden auch Referenten aus anderen Konfessionen eingeladen. Prüfungsgegenstand ist Ökumene dann, wenn ein Student ein entsprechendes Thema wählt. Das Studium am Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen sieht ausdrücklich eine Ausbildung zu einer ökumenischen Kompetenz vor. Dies wird in der Studienordnung berücksichtigt.

Die Deutsche Bischofskonferenz[11] und die Gliedkirchen der EKD[12] stimmen im Grundsatz darin überein, dass die konfessionelle Bindung des schulischen Religionsunterrichts nicht völlig aufgelöst werden sollte. Zugleich bestehen in vielen Regionen umfassende Vereinbarungen über eine weitreichende, nach Klassenstufen differenzierte ökumenische Kooperation im schulischen Bereich. In vielen Veröffentlichungen zu diesem Themenbereich[13] wird angemahnt, dass die angezielte ökumenische Zusammenarbeit eine Veränderung auch der universitären Lehrerausbildung zur Folge haben muss. Ökumenische Themen in ökumenisch offenen Lernformen sind stärker zu berücksichtigen, um die künftigen Lehrer und Lehrerinnen angemessen auf ihre Tätigkeit vorzubereiten. Einige staatliche Prüfungsordnungen – z. B. diejenige von Niedersachsen – verankern die Ökumene im Studium darüber hinaus durch eine Soll-Bestimmung, mindestens ein Seminar zu besuchen, das von zwei Dozenten und Dozentinnen unterschiedlicher Konfession geleitet wird. Ein entsprechendes Lehrangebot wird eingefordert.

2. *Erfahrungswissen*

Angesichts der hohen Anforderungen, unter denen die Studierenden stehen, wenn sie ihr Studium in angemessener Zeit beenden möchten, ist es naheliegend, dass von den Studien- und Prüfungsordnungen nicht verpflichtend vorgesehene Lehrveranstaltungen nur von einem kleinen Kreis besucht werden. Die Erfahrung lehrt jedoch, dass jene Studierenden, die erstmals motiviert werden konnten, an einer Lehrveranstaltung zu einer ökumenischen Thematik teilzunehmen, nicht selten von der grundlegenden Bedeutung der Ökumene für das gesamte Theologiestudium und von der Relevanz dieser Fragen in der pastoralen Praxis überzeugt werden können und sich daher nachhaltig für ökumenische Themen interessieren. Im Sinne einer breiteren ökumenischen Bildung ist es daher, die Anfangsmotivation der Studierenden durch reizvolle Fragestellungen oder ungewöhnliche Lernwege, bei denen die sozialen Bezüge zwischen Lehrenden und Lernenden von besonderer Bedeutung sind, zu fördern. Auch durch eine beständige Bezugnahme auf Fragen der Ökumene in verpflichtenden Lehrveranstaltungen kann eine höhere Sensibilität für die Bedeutung dieses Bereichs der theologischen Bildung erreicht werden. Ohne Zweifel sind gerade hier interkonfessionell-kooperative Veranstaltungen von besonderem Wert, weil durch solche erfahrungsgemäß eine ökumenisch-theologische Tiefenschärfung bei Lehrenden und Studierenden erreicht wird.

III. Votum

Der DÖSTA bittet die Verantwortlichen für die universitäre theologische Ausbildung zu prüfen, in welcher Weise die Richtlinien der Kirchen und die Vorgaben in bestehenden Prüfungsordnungen im Blick auf die Förderung der ökumenischen Bildung stärkere Berücksichtigung im Studienbetrieb finden können.

1. Begründung

Im Studium erworbene Kenntnisse über die Geschichte, die Ziele und die Grundlagen der Ökumene sind eine unverzichtbare Quelle der Motivation, bei der Suche nach der sichtbaren Einheit der Christen mitzuwirken. Versäumnisse in der ersten Phase der theologischen Ausbildung im universitären Raum lassen sich angesichts der späteren Zeitanforderungen in der gemeindlichen und schulischen Tätigkeit kaum noch ausgleichen. Die Studienreformen aus jüngerer Zeit fordern eine stärker berufsorientierte Gestalt der akademischen Bildung. Die Ökumene ist in Deutschland eine Wirklichkeit, die nicht nur in den kirchlichen Praxisfeldern unweigerlich begegnet, sondern auch bei bildungstheoretischen Überlegungen zum schulischen Religionsunterricht Berücksichtigung finden muss. Es ist angesichts des universitären Auftrags, die Studierenden berufsorientiert zu qualifizieren, nicht einsichtig, warum Fragen der Religionswissenschaft seit geraumer Zeit zum festen Bestand der Prüfungsanforderungen gehören, während die Themen der christlichen Ökumene lediglich als Randgebiete der Theologie in der Regel von persönlich motivierten Studierenden aufgenommen werden.

2. Konkretisierung

Folgende Anregungen für die konkrete Gestaltung der ökumenischen Bildung im universitären Raum möchte der DÖSTA geben:

(1) Ökumenische Bildung und Kompetenz im Umgang mit Christen jeweils anderer Konfessionen und Kulturen ist heute unabdingbar eine Grundvoraussetzung sowohl für die Ausübung des Pfarramts und anderer pastoraler Dienste als auch für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Daher ist eine stärkere Berücksichtigung ökumenischer Fragen in den Studien- und Prüfungsordnungen anzustreben. Dies kann realistischerweise nur zu einem Zeitpunkt erreicht werden, an dem ohnehin umfassendere Reformen anstehen. Daher müssen längerfristige Überlegungen mit dieser Intention angestellt werden. Es gilt, im Kreis der Fachkollegen auf die hohe berufsqualifizierende Relevanz der ökumenischen Bildung aufmerksam zu machen. Angesichts der staatlichen Vorgaben, die Studienzeiten nicht zu verlängern, ist es angeraten, die ökumenischen Fragen zumindest als verpflichtenden Teilbereich eines bestehenden Prüfungsfaches in den Ordnungen vorzusehen. Eine entsprechende Bewusstseinsbildung im Kollegenkreis ist eine entscheidende Voraussetzung für die Durchsetzbarkeit dieses Anliegens.

(2) Für die ökumenische Ausbildung von Religionslehrern und Religionslehrerinnen fehlt den Universitäten häufig eine entsprechende finanzielle Ausstattung,

die es ermöglichte, die etwa in der niedersächsischen Prüfungsordnung vorgesehenen und auch an anderen Lernorten erforderlichen interkonfessionellen Veranstaltungen auf der Basis von Lehraufträgen zu gewährleisten. Bei grundlegenden Überlegungen zum Haushalt sind insbesondere kleinere Ausbildungsstätten auf ökumenische Kooperation angewiesen, die in den zuständigen universitären Gremien wirksam wird.

(3) Es sollten Anstrengungen unternommen werden, das Lehrangebot zu ökumenischen Fragen von den persönlichen Interessen der Lehrenden unabhängiger zu gestalten. Das Lehrangebot sollte an vielen Orten um Veranstaltungen bereichert werden, in denen die ökumenische Frage in ihrer Geschichte und ihrer gegenwärtigen Ausprägung unmittelbarer Gegenstand des gemeinsamen Lernens ist. Die interkonfessionelle Begegnung von Lehrenden und Lernenden unter Berücksichtigung der kognitiven, emotionalen und pragmatischen Lernziele ist von hohem Wert. Die Stärkung der Verbindung zwischen dem Glaubensleben und dem Glaubenswissen ist ein überkonfessionelles Anliegen, dem im Bereich der Ökumene leicht entsprochen werden kann. Gemeinsame Veranstaltungen an konfessionell gebundenen Ausbildungsorten, zu besonderen Zeiten (z.B. in der Gebetswoche für die Einheit der Christen) oder zu besonderen Anlässen können die Motivation zur ökumenischen Bildung fördern.

(4) Im Zuge der hochschulpolitisch diskutierten Strukturveränderungen sollten Lehrende der Theologie aufmerksam prüfen, ob ökumenische Inhalte in Forschung und Lehre sich durch Kooperationen zwischen benachbarten universitären Ausbildungsstätten verstärken ließen. Ein qualifiziertes und differenziertes Lehrangebot könnte auf diese Weise einer größeren Gruppe von Studierenden zugänglich werden, die im Blick auf ihre Bereitschaft zur Mobilität in der Regel in anderen Studiengängen stärker gefordert sind als in der Theologie.

(5) Hilfreich wäre – wie es an machen Studienorten bereits üblich ist – zusammen mit dem Vorlesungsverzeichnis den Studierenden eine Zusammenstellung von Lehrangeboten zu übergeben, durch die sie ihre ökumenische Bildung fördern können. Dabei sollte vermerkt sein, welche Angebote interkonfessionell als Studienleistung angerechnet werden können.

Deutscher Ökumenischer Studienausschuss

[1] Vgl. Christof Nikolaus Schröder, Studienführer Ökumenische Theologie in Deutschland, Österreich und der Schweiz, in: Christoph Dahling-Sander / Thomas Kratzert (Hg), Leitfaden Ökumenische Theologie, Wuppertal 1998, 245–266; Christof Sauer / Volker Krüger, Das Lehrangebot in Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft in Deutschland, in: Michael Holze / Christoph Otminghaus / Christof Sauer (Hg), Mission und Ökumene. Berufsmöglichkeiten für Theologen und Theologinnen, Marburg 1999. Vorabdruck hg. vom Institut für Praktische Theologie an der Universität Tübingen, 1998, 1–36 (erfasst werden nur evangelische Einrichtungen).

[2] Vgl. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus (25. März 1993) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, Bonn 1993.

[3] Vgl. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Die ökumenische Dimension in der Ausbildung / Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind (1998) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 134, Bonn 1998.

[4] Der Text ist beim Kirchenamt der EKD zu beziehen.

[5] Vgl. Evangelische Landeskirche in Baden, Ordnung der theologischen Prüfungen (vom 9. April 1986) und Stoffplan für die erste theologische Prüfung = Auszug aus dem Gesetzes- und Verordnungsblatt der Evangelischen Landeskirche in Baden vom 18. Juni 1986, bes. S. 18.

[6] Das Dokument wird vom Kirchenamt der EKD derzeit für den Druck vorbereitet.

[7] Vgl. etwa Theologische Ausbildung im europäischen Kontext. Schlussdokument der PTE-Konsultation über „Theologische Ausbildung in Europa" in Herrnhut / DDR, Oktober 1980, in: ebd., 123–129; Pia desideria oecumenica. Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung im westdeutschen Kontext. Stellungnahme für eine PTE-Tagung in Iserlohn 1987, in: ebd., 130–141. Vgl. auch die Veröffentlichungen im Umfeld ÖRK-Konferenz zum Thema „Ökumenische theologische Ausbildung – ihre Tragweite heute", August 1996 in Oslo.

[8] Vgl. Dietrich Werner, Theologische Ausbildung für eine ökumenische Zukunft der Kirche. Hauptmotive in der deutschen und ökumenischen Diskussion über theologische Ausbildung, in: Lothar Engel / Dietrich Werner (Hg), Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung = ÖR.B 60, Frankfurt am Main 1990, 45–72.

[9] Vgl. Im Dialog über Glauben und Leben. Zur Reform des Lehramtsstudiums Evangelische Theologie / Religionspädagogik. Empfehlungen der Gemischten Kommission, im Auftrag des Rates der EKD hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1997, bes. 58; 86–88; 112; 122; 134; 147.

[10] Vgl. ebd., 59.

[11] Vgl. Die deutschen Bischöfe, Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts = Die deutschen Bischöfe, Nr. 56, Bonn 1996.

[12] Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1994.

[13] Vgl. Uwe Böhm, Ökumenische Didaktik. Ökumenisches Lernen und konfessionelle Kooperationen im Religionsunterricht deutschsprachiger Staaten, Göttingen 2001; Rainer Lachmann, Religionspädagogische Spuren. Konzepte und Konkretionen für einen zukunftsfähigen Religionsunterricht, Göttingen 2000; Richard Schlüter, Konfessioneller Religionsunterricht heute? Hintergründe – Kontroversen – Perspektiven, Darmstadt 2000.

Vom Geheimnis des Unterschieds

Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft*

Für das erste Mittelbausymposium lüftet Rudolf von Sinner (Basel) das Geheimnis der Metaphern „Mittelbau" und „akademischer Nachwuchs": „Zu einer architektonischen tritt also eine landwirtschaftliche Metapher hinzu: Es geht um Pflanzen, deren reiche Ernte schon eingefahren wurde und an deren Stelle neue möglichst gesund und kräftig nachwachsen sollen. Wir hoffen, dass diese Tage des Symposiums willkommenen Dünger und gutes Wasser für ein gedeihliches Wachstum mit sich bringen."

Den Boden für dieses gedeihliche Wachstum hat er zusammen mit Andrea Schultze (Berlin) und Wolfram Stierle (Bochum) vorbereitet. Anlässlich einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) riefen sie die Idee ins Leben, die Zusammenarbeit zwischen den Lehrstühlen im Bereich Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft zu fördern und sich zu einem Thema auszutauschen, das die Eigenart der Fächertrias Religion, Mission und Ökumene (RMÖ) besonders gut aufzeigt. Die „Wahrnehmung des Fremden" bot sich an. Alle Fächer befassen sich mit dem Geheimnis anderer Religionen, Kulturen und Kirchen. Gäste aus Übersee waren Gesprächspartner beim Versuch einer Standortbestimmung von RMÖ.

Das Mittelbausymposium wurde von *drei Säulen* getragen: Vorträge zur Fächertrias, Impulsreferate zu Forschungsschwerpunkten der Teilnehmer und Teilnehmerinnen und Schritte zur Zusammenarbeit und Stärkung der Fachbereiche an den Universitäten. Ort dieses ersten Vernetzungstreffens ist „mission 21", das neu gegründete Evangelische Missionswerk in Basel.

Eng mit der Geschichte des Hauses verknüpft ist denn auch der Vortrag zur *Missionswissenschaft:* „Nach seinem Bilde schuf er ihn? – Zur Konstruktion des Fremden. Einsichten in die fotografische Arbeit der Basler Mission" von Paul Jenkins, Archivar und Lektor Afrikanischer Geschichte (Basel). Die rund 50 000 Fotografien seien im Vergleich zu offiziellen Berichten eine „weniger kontrollierte Quelle". Tatsächlich lenkt das Foto der Familie des ghanaischen Pfarrers Koranteng (um 1900) unseren Blick auf die in der Mitte sitzende Pfarrfrau Akua Oye und offenbart ihre bedeutende soziale Rolle außerhalb der Mission, sie ist amtierende „Queenmother".

Einen Überblick über die Wahrnehmung anderer Religionen im Islam, Hinduismus und Buddhismus gibt Andreas Grünschloß (Mainz) im ersten Teil seines Vortrags über „Interreligiöse Fremdwahrnehmung als Thema von *Religionswissenschaft* und Theologie". Das tripolare Schema der Wahrnehmung – Exklusivismus,

---

* Das erste Mittelbausymposium wissenschaftlicher Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen und Assistierender an theologischen Fakultäten deutschsprachiger Universitäten fand vom 23. bis 25. Februar 2001 in Basel statt.

Inklusivismus und Pluralismus – überführt er in ein differenzierteres Schema und favorisiert im letzten Teil seines Vortrags eine klare Trennung von Religionswissenschaft und Theologie. Religionswissenschaft dürfe nicht zu einem „christlichen Heimholungswerk" der Theologie werden, sondern Forscher und Forscherinnen sollten ihr Involviertsein „kritisch neutralisieren". Sein Plädoyer löst kontroverse Diskussionen aus, im Zuge derer die interessanten Impulse des Koreferenten Antonio Carlos de Melo Magalhães (São Paulo) leider in den Hintergrund rücken. Er kritisiert den „neutralen" Ansatz der Religionswissenschaft deutscher Provenienz auf dem Hintergrund seiner Arbeit im Kontext Brasiliens. Dort gebe es keinen Ort außerhalb der Religion, von dem aus Religionen neutral betrachtet werden könnten.

Mit Humor zieht Dietrich Ritschl (Reigoldswil) Bilanz und fragt in seinem Vortrag „Vom Sinn *ökumenischer Forschung*" provokativ und selbstkritisch: „Was haben wir da angerichtet?" Dem akademischen Nachwuchs legt er Themenkonzentration, Themenplanung und eine Verlagerung der Interessen ans Herz, denn wirklich Neues für die ökumenische Forschung sei außerhalb der Universitäten anzutreffen. Heinrich Schäfer (San José) akzentuiert in seinem Koreferat den „praktischen Sinn ökumenischer Forschung": „Wenn sich ökumenische Forschung um die kontextuellen Entstehungsmodi von Theologien und religiösen Praxen" kümmere und zur „Hervorbringung nützlicher und sinnvoller Praxis" beitrage, sei schon viel geleistet.

Die *zweite Säule* des Symposiums, fünfzehn Impulsreferate in jeweils parallel stattfindenden drei Gruppen, kommentiert ein Teilnehmer mit den Worten: „Es ist wie in einer Bäckerei, man weiß nicht, welchen leckeren Kuchen man nehmen soll. Ein Thema ist spannender als das andere." Wenn András Koranyi (Budapest/Marburg) nach den „Fremden in Europa" fragt, nach Europa als „Traum oder Trauma", wenn Amélé Ekué (Togo/Hamburg) erläutert, wie afrikanische Christen und Christinnen in Europa „internationale Gemeinden" gründen, „missionarische Präsenz" zeigen und damit Missionsgeschichte auf neue Weise weiterschreiben – dann sind wir froh, auch die übrigen vielfältigen Beiträge in einem Sammelband zum Symposium nachlesen zu können, den das Vorbereitungsteam herausgeben wird.

Das große Interesse, sich gegenseitig kennen zu lernen, die Diskussionen in den Pausen und die Initiativen zur Vernetzung festigten die *dritte Säule*, nämlich Schritte zur Zusammenarbeit und Stärkung der Fachbereiche zu unternehmen. Die interkulturelle Kompetenz von RMÖ auf attraktive Weise an Gesellschaft und Kirchen zu vermitteln, kristallisiert sich dabei als eine Zukunftsaufgabe heraus. Genderfragen gehören noch nicht zum Standardrepertoire in RMÖ, das ist während des Symposiums deutlich spürbar. Dem Vorbreitungsteam ist es zu verdanken, dass das Symposium so viel Nähr-Stoff, Inspiration und erfrischende Anstöße für die Zukunft von RMÖ und ein gedeihliches Wachstum der jungen Forscher und Forscherinnen bot. Das Fremde und das Eigene wird indes immer auch Geheimnis bleiben.

Heike Walz

Die *Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft* (ein Zusammenschluss von inzwischen 103 protestantischen Kirchen in Europa) tagte vom 19. bis zum 25. Juni in Belfast und befasste sich u.a. mit dem Nordirlandkonflikt. Der Primas der römisch-katholischen Kirche Irlands, Erzbischof Sean Brady, unterstrich die Notwendigkeit des ökumenischen Dialogs in Nordirland. Er rief dazu auf, für die Menschen in der Provinz zu beten, damit der Konflikt zwischen Katholiken und Protestanten endlich überwunden werden könne. (S. Bericht S. 515ff.)

Der *Rat des Lutherischen Weltbundes* (LWB) kommt zu seiner nächsten Jahrestagung vom 10. bis 17. September 2002 in Jerusalem und Bethlehem zusammen. Dies beschloss er auf seiner am 19. Juni beendeten Tagung in Chavannes-de-Bogis bei Genf. Ursprünglich sollte bereits die diesjährige Ratssitzung auf Einladung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien im Nahen Osten stattfinden, wurde aber aus Sicherheitsgründen in die Schweiz verlegt. Der Rat aus rund 50 Mitgliedern aller 133 LWB-Kirchen ist das höchste Entscheidungsgremium zwischen den alle sechs Jahre stattfindenden Vollversammlungen.

Zum *50. Jahrestag der Unterzeichnung der Genfer Flüchtlingskonvention* hat *amnesty international* einen wirksameren Schutz verfolgter Menschen angemahnt. *„Pro Asyl"* forderte die deutsche Bundesregierung dazu auf, auch Opfern nichtstaatlicher Verfolgung den Flüchtlingsstatus zu gewähren. Flucht und Vertreibung infolge religiös, ethnisch oder politisch motivierter Verfolgung seien heute weltweit an der Tagesordnung. Auch *Papst Johannes Paul II.* hat anlässlich des 50. Jahrestages der Unterzeichnung der Genfer Flüchtlingskonvention einen stärkeren internationalen Schutz für Flüchtlinge gefordert, er beklagte schwere Vertragsverletzungen seitens der Unterzeichner der Konvention.

Vom 12. bis 16. August fand auf den Fidschi-Inseln eine Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) zum Thema Globalisierung statt. Der ÖRK warnte *vor zerstörerischen Auswirkungen der Globalisierung* auf die Volkswirtschaften in Entwicklungsländern.

Am 10./11. September veranstaltete die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) im St. Burkardus-Haus in Würzburg eine Tagung zum Thema *„Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Prozess der Verständigung über die gemeinsame Aufgabe der Evangelisation und Mission in Deutschland. Zwischenbilanz – Perspektiven – nächste Schritte"*. Ein Podiumsgespräch zwischen Kirchenvertretern machte deutlich, dass die neuesten kirchlichen Erklärungen große Nähen erkennen ließen und trotz mancher ekklesiologischer Differenzen Möglichkeiten gemeinsamen Handelns eröffneten. Bei einem weiteren Podium ging es um die ökumenisch-missionarischen Perspektiven im Blick auf das Jahr 2003 (Ök. Kirchentag, Jahr der Bibel, Pro Christ). Im Rahmen eines Informations- und Austauschforums wurden einzelne Projekte und Erfahrungen vorgestellt, die sowohl regionbezogene Modelle (Missionale Treffen im Rhein-

land) und Aktivitäten des Jahres 2000 sowie ökumenisch bewährte (Kreuzweg der Jugend) reflektierten als auch neue Aufgabenstellungen (Glaubensverkündigung im Internet) beschrieben. Eine Dokumentation der Tagung ist in Vorbereitung.

Die Schweizer Bischofskonferenz (SBK) und der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (SEK) wollen am 28./29. Oktober 2001 in Bern bei einer *gemeinsamen Tagung über die ökumenische Zukunft* nachdenken. Anstoß dazu gibt die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" zwischen evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Kirche, die 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde. Erwartet wird zum Treffen auch Kurienkardinal Walter Kasper. Angesicht der ökumenischen Lage vor und nach „Augsburg 1999" haben SBK und SEK die Evangelisch/Römisch-Katholische Gesprächskommission (ERGK) beauftragt, eine wissenschaftliche Tagung zu organisieren. Bei dem Treffen sollen die aktuelle Entwicklung analysiert und Visionen für den künftigen Dialog erarbeitet werden.

Von Personen

Josef Außermair, Professor für Theologie an der Universität Salzburg, wurde am 22. Juni zum Vorstand des neuerrichteten Instituts für Systematische und Ökumenische Theologie an der Universität Salzburg gewählt.

Jürgen Johannesdotter wurde am 23. Juni mit einem Gottesdienst in Bückeburg als neuer Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe eingeführt. Er ist Nachfolger von *Heinrich Herrmanns*, der Anfang Mai in den Ruhestand trat. Johannesdotter hatte zuvor neun Jahre als Landessuperintendent den Sprengel Stade der hannoverschen Landeskirche geleitet.

Neuer Generalsekretär des südafrikanischen Kirchenrates wurde der lutherische Pfarrer *Molefe Tsele*. Er ist Nachfolger von *Donald Cragg*. Während der Apartheid gehörte Tsele zu den führenden Kräften der oppositionellen Vereinigten Demokratischen Front.

Magdalena Bogner aus Neumarkt ist für weitere vier Jahre als Präsidentin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (Düsseldorf) wiedergewählt worden.

Mark Hanson ist von der Generalversammlung der Evangelischen Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA) zum neuen Leitenden Bischof für sechs Jahre gewählt worden. Mit 5,1 Millionen Mitgliedern ist die ELCA in den USA die fünftgrößte protestantische Kirche.

Alfred Raddatz, em. Universitätsprofessor für Kirchengeschichte und christliche Kunst an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien, ist zum neuen Präsidenten des „Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit" gewählt worden. Als einen Schwerpunkt der Aufgaben des „Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit" nannte der neue Präsident die Verbreitung einer positiven Wertschät-

zung des Judentums in den Kirchen, aber auch in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit. Raddatz löst den Salzburger Bibelwissenschaftler *Gerhard Bodendorfer* als Leiter der ökumenischen Dialog-Einrichtung ab.

Elisabeth Parmentier, reformierte Theologin an der Universität Straßburg ist neue geschäftsführende Präsidentin der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Ferner gehören dem Exekutivkomitee u.a. der Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, *Thomas Wipf*, und der Münsteraner Theologe *Prof. Dr. Michael Beintker* an.

Bischof *Irenäus I.* ist zum neuen griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem gewählt worden. Der Patriarch von Jerusalem ist zuständig für Israel, Palästina und Jordanien. Er ist Nachfolger von *Diodoros I.*, der im Dezember 2000 starb. Die griechisch-orthodoxe Kirche ist die bedeutendste Kirche der Region und der größte Grundeigentümer des Nahen Ostens. Vor der Wahl hatte es Streitigkeiten zwischen der Kirche und dem Staat Israel wegen der Kandidatenliste gegeben. Die Regierung von Ministerpräsident Ariel Scharon hatte Bischof Irenäus und weitere vier vorgeschlagene Kandidaten zunächst abgelehnt, nach diplomatischem Druck und der Einschaltung des Obersten Gerichtshofes aber eingelenkt und die Liste akzeptiert.

Bernd Merz, Theologe und Journalist, ist neuer Rundfunkbeauftragter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Er tritt die Nachfolge von *Johanna Haberer* an, die inzwischen Professorin für christliche Publizistik in Erlangen ist.

Die finnische Theologin *Yngvill Martola* ist zur Präsidentin der internationalen ökumenischen Vereinigung von Liturgiewissenschaftlern „Societas Liturgica" gewählt worden. Nach der in Bochum lehrenden katholischen Liturgiewissenschaftlerin *Irmgard Pahl* ist als Protestantin die zweite Frau in diesem Amt. Der Gesellschaft gehören weltweit rund 480 Mitglieder aus theologischen Hochschulen und Kirchen an.

Irene Zubaida Khan ist neue Generalsekretärin der Menschenrechtsorganisation amnesty international. Sie trat die Nachfolge von *Pierre Sane* an, der als Generaldirektor für Soziales und Humanwissenschaften zur UNESCO nach Paris wechselt.

Der Leipziger Theologieprofessor *Christoph Kähler* wurde bei einem Festgottesdienst in Eisenach am 31. August als neuer Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen in sein Amt eingeführt. Er ist Nachfolger von *Roland Hoffmann*, der am 31. August in den Ruhestand verabschiedet wurde. Als vierter Bischof der Nachkriegszeit stand er seit 1992 an der Spitze der Landeskirche.

Friedrich Demke ist neuer Ökumene-Referent der Evangelischen Kirche der Union. Er trat die Nachfolge von Oberkirchenrat *Gerhard Linn* an, der vor einem Jahr in den Ruhestand ging.

Konstantin Djokic, Bischof der serbisch-orthodoxen Kirche in Mitteleuropa, hat am 28. August in Hildesheim sein zehnjähriges Amtsjubiläum begangen. Er übernahm die Leitung der für Deutschland, Österreich und die Schweiz zuständigen Diözese mit Sitz in Hildesheim 1991.

Zephania Kameeta, Vertreter einer schwarzen Befreiungstheologie und stellvertretender Parlamentspräsident der Republik Namibia (1990–2000)

wurde neuer Bischof der Ev.-Luth. Kirche in Namibia. Er ist Nachfolger von Bischof Petrus Diergaardt. *Kameeta* ist seit Oktober 2000 auch Moderator der Vereinten Evangelischen Mission, die in ihrer neuen Struktur eine internationale Gemeinschaft von 34 Kirchen in Afrika, Asien und Europa repräsentiert.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Wilhelm Hüffmeier, Präsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union in Berlin, am 12. Juli;

Rolf Koppe, Auslandsbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Leiter der Hauptabteilung „Ökumene und Auslandsarbeit" in der EKD, Mitherausgeber und Moderator der Ökumenischen Rundschau, am 21. August;

das 65. Lebensjahr:

Ruth Leuze, Juristin und Mitglied im Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Datenschutzbeauftragte in Baden-Württemberg von 1980 bis 1996, am 11. Juli;

Manfred Kock, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland und Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, am 14. September;

das 70. Lebensjahr:

Alfred Gläßer, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt von 1971 bis 1999, Diözesanbeauftragter für ökumenische Fragen und Vorsitzender der Ökumenekommission des Bistums, am 23. Juli;

Brunhilde Fabricius, Vorsitzende des Deutschen Evangelischen Frauenbundes, langjährige Delegierte der EKD in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), am 8. August;

Günther Gaßmann, früherer Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK und Mitherausgeber der ÖR, am 16. August;

Hans Vorster, früherer EKD-Referent der Ökumenischen Centrale (Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland) und langjähriger Schriftleiter der Ökumenischen Rundschau, am 14. September;

Otto Hermann Pesch, Professor em. an der Evang. Fakultät für Kath. Theologie in Hamburg, langjähriger Herausgeber der ÖR, am 12. Oktober;

das 75. Lebensjahr:

Elisabeth Moltmann-Wendel, evangelische Theologin und Publizistin, Autorin zahlreicher Bücher und Studien zu den Themen Frauen und feministische Theologie, am 25. Juli;

das 80. Lebensjahr:

Philip Potter, nach Studium in Kingston/Jamaika und London aktiv in der christlichen Studentenbewegung, kam 1954 als Direktor der Jugendabteilung zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) nach Genf, danach Direktor für Mission und Evangelisation beim ÖRK, von 1972 bis 1982 Generalsekretär des ÖRK, am 19. August (s. S. 427 ff);

das 90. Lebensjahr:

Horst Symanowski, Begründer (1956) des Seminars für Kirchlichen Dienst in der Industriegesellschaft im Mainzer Haus der Gossner Mission, am 8. September;

Albrecht Schönherr, von 1967 bis zu seinem Ruhestand 1981 Bischof des Ortsteils von Berlin-Brandenburg, Mit-

begründer und langjähriger Vorsitzender des Bundes der Evangelischen Kirche in der DDR, am 11. September;

Verstorben sind:

Alvin L. Barry, seit 1992 Präsident der Lutherischen Kirche – Missouri-Synode (LCMS), im Alter von 69 Jahren, am 23. März;

Hans-Joachim Beeg, früherer Organisationsleiter des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Fulda, von 1974 bis 1988 Geschäftsführer der Evangelischen Akademie Bad Boll, im Alter von 75 Jahren, am 13. Juli;

Ingo Braecklein, von 1970 bis 1978 Bischof der Thüringer Landeskirche; die Jahre seines Bischofsamtes waren geprägt von der Formel „Kirche im Sozialismus", im Alter von 94 Jahren, am 5. August;

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 20. September 2001)

I. Ökumenische Bewegung

Matthias Haudel, Ökumenische Konzentration auf die gemeinsame Gotteslehre eröffnet neue Perspektiven. Verheißungsvoller methodischer und inhaltlicher ökumenischer Aufbruch, EvTheol 3/01, 250–255;

Gunter Wenz, Communio Ecclesiarum. Die theologische Relevanz der ökumenischen Verständigung. Bestimmung und Beleuchtung einer protestantischen Zielperspektive, KNA-ÖKI 7/01, 1–10;

Martin Ott, Lerngemeinschaft Weltkirche. Zum Programm und zur Praxis globalen Christseins, StimdZ 8/01, 541–556.

II. Evangelischer Kirchentag

K. Rüdiger Durth, Kirchentag und Ökumene. Der Heilige Geist macht auch vor Kirchenmauern keinen Halt. KNA-ÖKI 25/01, 3–5;

29. Deutscher Evangelischer Kirchentag in Frankfurt am Main (1): Eröffnung und Schlussveranstaltung, 40 Jahre AG Christen und Juden, Forum Gentechnik, epd-Dok 27/01.

III. Frieden

Fernando Enns, Mut zum Nein. Plädoyer für einen vernünftigen christlichen Pazifismus. Zeitzeichen 8/01, 18–21;

Ulrich von den Steinen, Die verletzte Seele des Soldaten. Auslandseinsätze der Bundeswehr stellen die Militärgeistlichen vor neue Herausforderungen, ebd., 24–25;

Hans-Richard Reuter, Die Katholiken sind weiter. Wie die beiden Kirchen eine neue Friedensethik entwickeln, ebd., 29–31.

IV. Eucharistie

Gerhard Voss OSB, Katholisches Eucharistieverständnis nicht berücksichtigt. Zum Entwurf für die Feierabendmahlsgottesdienste beim 29. Deutschen Evangelischen Kirchentag, KNA-ÖKI 22/01, 3–8;

Hans Jorissen, Zeichen und Mittel der Einheit. Eucharistie und Abendmahl: Kommt die eucharistische Mahlgemeinschaft? KNA-ÖKI 21/01, 1–10;

Lothar Lies, Die Eucharistie. Höhepunkte kirchlichen Lebens – auch in der Gemeinde, KNA-ÖKI 30/01, 1–8;

Joachim Kittel, Eucharistie als identitätsstiftende Mitte. Systematische Überlegungen zur ekklesialen Identität christlicher Gemeinde, IKZ/Communio, Juli/August 01, 311–318.

V. Jüdische Wurzeln

Stefan Orth, Aufhebung der Grenzen? Die Neutestamentler und der Gott des Juden Jesus, HerKorr 6/01, 298–301;

Jack Bemporad, The Necessity for Theological Dialogue between Christians and Jews, Centro Pro Unione, Spring 01, 3–6;

Anette Rudolph, ‚Abraham' in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, Ostkirchl. Studien 1–2/01, 10–33;

Frank Crüsemann, Alternative zum Antijudaismus. Wie die Theologie ihre jüdischen Wurzeln neu entdeckt, Zeitzeichen 7/01, 38–40;

Jürgen Wandel, Mehr Mut zum Risiko. Eine übertriebene Angst vor dem Antijudaismus lähmt die Christen im Dialog mit den Juden, ebd., 41–42;

Wolfgang Schrage, Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum „Monotheismus" des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition, EvTheol 3/01, 190–203.

VI. Lateinamerika

Ulrich Ruh, Bewährte Solidarität. Lateinamerikanische Bilanz nach vierzig Jahren Adveniat, HerKorr 7/01, 353–357.

VII. Religion in Russland

Paul Roth, Abschied vom kämpferischen Atheismus. Die Kommunisten und die Rolle der Religion in Russland, KNA-ÖKI 25/01, 12–15;

Paul Roth, Wie religiös ist Russland? StimdZ 7/01, 456–462;

Ernst Chr. Suttner, Theologisches Lehren in Russland einst und heute, Der Christliche Osten, 3–4/01, 182–191.

VIII. Menschenrechte

Daniel Bogner, Macht der Ohnmächtigen. Jüngere philosophisch-theologische Literatur zu den Menschenrechten. HerKorr 7/01, 357–361.

IX. Zu Dominus Iesus

Wolfhart Pannenberg, Die Einzigkeit Jesu Christi und die Einheit der Kirche. Anmerkungen zu der Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation „Dominus Iesus", Kerygma und Dogma, 3/01, 203–209;

Jan-Heiner Tück, Einheit der Kirche durch Vielfalt der Konfessionen? Zur Kritik der „pluralistischen Ekklesiologie" in Dominus Iesus, IKZ/Communio, Mai–Juni 01, 261–281.

X. Zur Rechtfertigung

Joachim Ringleben, Rechtfertigung – Glaube – Kirche. Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Kerygma und Dogma, 3/01, 227–251;

Jürgen Moltmann, Die Rechtfertigung Gottes, StimdZ 7/01, 435–442;

Jürgen Moltmann, Jesus Christus – Gottes Gerechtigkeit in der Welt der Opfer und Täter, ebd. 8/01, 507–519;

Harding Meyer, „Communio Sanctorum". Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, KNA-ÖKI 34/01, 1–15.

XI. Weitere interessante Beiträge

Raimund Lülsdorff, Successio Apostolica. Personale Indienstnahme und Bevollmächtigung als Moment kirchlicher Authentizität, KNA-ÖKI 35/01, 1–15;

Ferdinand R. Gahbauer OSB, Ein Konzil feiert Jubiläum. Vor 1550 Jahren tagte die Kirchenversammlung in Chalkedon, KNA-ÖKI 31/01, 1–7;

Johannes Hoffmann, Rendite und Moral. Ethisches Investment mit deutlichem Aufwärtstrend, HerKorr 6/01, 294–298;

Ulrich Ruh, Zuwanderung und Religion, HerKorr 6/01, 271–273;

Alan Falconer, The Church: God's Gift to the World. On the Nature and Purpose of the Church, Centro Pro Unione, Spring 01, 23–29;

Norbert Fischer, Katholizität bei Augustinus, IKZ/Communio, Mai–Juni 01, 238–250;

Hermann J. Pottmeyer, Die Verwirklichung des 2. Vatikanischen Konzils. Zentrales Anliegen des Großen Jubiläums 2000, ebd., 250–260;

Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress, StimdZ 7/01, 443–455;

Eberhard Jüngel, Die Katholizität evangelischer Theologie. Den entscheidenden Schritt zurück in das Leben biblischer Texte gehen, KNA-ÖKI 27/01, 1–8;

Günter Esser, Ignaz von Döllinger, Der Altkatholizismus und die Ökumene, IKZ 2/01, 137–157,

Jürgen Ebach, Fragmentale Reflexionen über biblisches Reden von Gott, Junge Kirche 4/01, 20–24;

Jörg Splett, „Genug vom Menschen geredet ...". Die Christen nach ihrer Moderne und die postmodernen Vorbehalte gegen ihren Gott, IKZ/Communio Juli/August 01, 353–375;

Martin Ott, Lerngemeinschaft Weltkirche. Zum Programm und zur Praxis globalen Christseins, StimdZ 8/01, 541–556.

XII. Dokumentationen

5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast (19. bis 25. Juni), „Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der protestantischen Kirchen in Europa". Abschlussbericht, Berichte des Präsidiums und des Sekretärs, Vorträge, Dialog mit den Baptisten, epd-Dok 32/01 (s. S. 515 ff);

Themenheft: Orient et Occident. Tradition syriaque et tradition grecque de la foi chrétienne. Mit Beiträgen u. a. von *Joseph Yacoub*, Les versions araméennes de la Bible (116-126), *Bernard Dupuy*, L'édition de Leyde de la Peshitta (127–138), Les Symboles de l'Église syriaque au IV^{e} siècle (162–167), La découverte de l'Islam dans l'Occident médiéval (173–193), Istina 2/01;

Themenheft: The Decade to Overcome Violence. Mit Beiträgen u. a. von *Deenabandhu Manchala*, Ecclesiological Implications of Overcoming Violence (147–154), *Geraldine Smyth*, Churches in Ireland: Journeys in Identity and Communion (155–167), *T. K. Oommen*, Religion as Sources of Violence: A Sociological Perspective (168–179), *Fernando Enns*, Breaking the Cycle of Violence: Building Community – Mechanisms for Overcoming Violence and Some Suggestions for Theological Reflection (180–189), EcRev 2/01;

Themenheft: Ecclesiology and Mission with perspectives from various

church traditions, mit Beiträgen von *Jet den Hollander, Aloys Klein, Edith Bernard, Archbishop Ioann, Michael Oleks, Young-Gi Hong, Janet Scott* u. a., IRM (International Review of Mission), July 2001;

Der Auftrag und die Rolle der Kirche im neuen Jahrhundert. Vorträge der Professoren *Albrecht Beutel, Karl-Fritz Daiber* und *Gerhard Robbers* auf einer Tagung des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer in Deutschland. epd-Dok 36/01;

Themenheft: Frauen in Bewegung, mit Beiträgen u.a. von *Christina Thürmer-Rohr*, „Es gibt keinen Grund, enttäuscht zu sein", *Hedwig Meyer-Wilmes*, Theologinnen im Herrenhaus Europa, *Dorothee Sölle*, Ganz andere Kuchen backen, *Elsa Tamez*, Auf dem Weg zu einer neuen Kirche, *Sabine Plonz*, Mut zur Politik, Junge Kirche 3/01.

Neue Bücher

FREIKIRCHEN

August Jung, Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung im Bergischen Land. R. Brockhaus Verlag / Bundes-Verlag, Wuppertal / Witten 1999. 198 Seiten. Kt. DM 29,80.

In fünf Kapiteln entfaltet August Jung, Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden, ein unbekanntes Feld „freikirchlicher Frühgeschichte" im Bergischen Land, das verschiedene kongregationalistisch-independente Gemeinden betrifft.

In den einzelnen Kapiteln wird anhand der Erfahrungen von vier mehr oder weniger autonomen erwecklichen Predigern (Johann Heinrich Werth, einem verhinderten rheinischen Missionar; Friedrich Herring, einem Kaufmann; Johann Heinrich Lindermann, einem erwecklichen Prediger und Julius A.E.W. Poseck, einem eigenwilligen Darbysten) Einblick in eine Situation kirchlichen Umbruchs in einer sich verändernden Gesellschaft gegeben. Auf der einen Seite die mächtigen, um ihren Bestand besorgten Gemeinden der damaligen Staatskirche, auf der anderen Seite der erweckliche Aufbruch mit der Sehnsucht nach einer lebendigen Gemeinde aus Glaubenden. Ein zentraler Punkt der auftretenden Spannungen ergab sich zunächst aus der Frage: Wer darf an der Feier des Abendmahls teilnehmen? Im Hintergrund dieser Frage stand die Sorge, es werde Gläubigen und offenkundig Ungläubigen gleichzeitig gereicht, ohne sich der geistlichen Verantwortung bewusst zu sein. Nach 1851 kam die Frage der Taufe von gläubig Gewordenen hinzu. In den hier und da unter den genannten charismatischen Führern gebildeten außerlandeskirchlichen Abendmahlsgemeinschaften trat damit die Tauffrage stärker ins Blickfeld. Eigenartigerweise wurden die ekklesiologischen Fragen des Zusammenhangs von Gemeinde, Taufe und Mahlgemeinschaft nicht diskutiert. Ebensowenig ist erkennbar, dass die von den einzelnen Leitern geleiteten Gemeinschaften im Bergischen Land

eine Bundesgemeinschaft gesucht hätten. Da gerade diese theologischen Positionen des Verständnisses von Gemeinde von den heutigen kongregationalistischen Freikirchen zentrale theologische Themen ihres Selbstverständnisses sind, muss die Frage erlaubt sein, ob es sich hier wirklich um ein Kapitel freikirchlicher Frühgeschichte handelt oder ob wir hier, jedenfalls in den Teilen, die nicht den Darbysmus in seinen verschiedenen Ausprägungen betreffen, ein Kapitel Nach-Tersteegenscher Frömmigkeitsgeschichte vor uns haben. Während Jung davon ausgeht, dass frühere (Landes-)„Kirchliche Konventikel die Wiege des Freikirchentums" bilden, möchte ich das, jedenfalls aus methodistischer Sicht, zurückweisen. Nicht alles, was sich außerhalb der Landeskirchen oder an ihren äußersten Rändern befindet, ist damit schon Freikirche! Jung findet in seiner regionalgeschichtlichen Studie in der von ihm ans Tageslicht geförderten „Bergischen Taufbewegung" Ursprünge von vier Freikirchen: Baptisten, Freie evangelische Gemeinde, darbystische Brüderversammlung und Adventisten. In Verbindung damit werden regionalgeschichtliche Einsichten zu pauschal mit der „Wiege des Freikirchentums" insgesamt verbunden. Wenn ich die Ursprünge auch der hier ausdrücklich genannten Freikirchen bedenke, dann sind sie gerade nicht, oder wenigstens nur zu Teilen im geschichtlichen Strom der Christenheit in Deutschland zu finden. Baptisten muss man eher mit der englischen Dissentertradition als mit Tersteegen in Verbindung bringen, Freie evangelische Gemeinden wurzeln auch in der frankophonen Erweckung, dem Réveil, über die sich ebenfalls englische Einflüsse auswirken, über die englischen Wurzeln des Darbysmus kann es keinen Zweifel geben, und die Adventisten haben ihren Ursprung ebenfalls in dem amerikanischen Teil der angelsächsischen Erweckungsbewegung.

Indem die Studie von Jung bemerkenswerte neue Einsichten in bisher unbekannte erweckliche Gruppen vermittelt, leistet sie ungewollt den Dienst, die Frage nach den Wurzeln des Freikirchentums in Deutschland neu zu stellen. In der von ihm vorgenommenen Einordnung der Regionalstudie in den größeren Rahmen bestätigt er die weitgehend vorhandenen Vorurteile, die aus vorökumenischer Zeit in nationaler Abgrenzung stammen. Eine internationale Sicht des Freikirchentums scheint mir dagegen notwendig.

Karl Heinz Voigt

Unterwegs zu den Menschen. Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Steglitz. Hg. von Volker Waffenschmidt. WDL-Verlag, Berlin 2000. 293 Seiten. Pb. DM 27,80.

Aus Anlass des 100jährigen Bestehens der Baptistengemeinde Berlin-Steglitz entstand diese höchst ungewöhnliche Festschrift. Der Agrarwissenschaftler Dr. Volker Waffenschmidt, der seit 1990 der Gemeinde angehört, hat das Buch mit großer Umsicht und Phantasie, aber auch mit einem klaren Profil zusammengestellt und zeichnet für die äußerst informativen Einleitungen der einzelnen Kapitel verantwortlich. Das Besondere dieses Buches besteht darin, dass keine Chronik vorgelegt wird – eine solche war bereits zum 90jährigen Jubiläum erschienen –, sondern dass der gelungene Versuch gemacht wird, die innere Entwicklung

der Gemeinde, ihren theologischen „Exodus-Weg", nicht nur zu beschreiben, sondern zu deuten und damit für die Zukunft fruchtbar zu machen. Die Festschrift ist eine Gelegenheit zum Innehalten, um zu erkennen, welche „Gemeinde-Biographie" bisher abgelaufen ist und welche Weichen in die Zukunft weisen.

Eine weitere Besonderheit hat mit der Auswahl zu tun. Der Herausgeber sagt, dass es darum gegangen sei, einen markanten Einschnitt zu finden. Der wird in den sechziger Jahren ausfindig gemacht, als die Gemeinde begann, sich gänzlich neu zu orientieren. Man war „Unterwegs zum Gespräch", und es begann „Die Demokratisierung der Gemeinde" (1. Kapitel). Es zeigt sich in der Wegbeschreibung, wie stark die „Patriarchen", z.B. Paul Schmidt, Gemeindeleiter von 1960–1968, zuvor Mitglied des Reichstags 1930–32, Bundesdirektor 1935–59, Vorsitzender der Deutschen (1958–67) und der Europäischen Evangelischen Allianz (1961–67) sowie der Arzt Traugott Schostak, das Gemeindeleben in alte Bahnen lenkten und wie verwirrend für sie die Studentenbewegung und die Demokratisierung, d.h. Mitbestimmung der Gemeinde, Frauen in leitende Gremien, Pluralismus der Strukturen, wurden. Aber die Gemeinde öffnete sich dem Dialog, wie persönliche Erfahrungen von Betroffenen belegen. Die Gemeinde war „Unterwegs zum Einzelnen", und das bedeutete „Die Humanisierung der Gemeinde" (2. Kapitel). Von einer die Grenzen betonenden und damit ausgrenzenden Ordnungstheologie kam es zu dem, was der Herausgeber „Humantheologie" nennt, ausgelöst auch durch eine Krise um den Pastor: Mündige Beziehungen, offene Grenzen, Konfliktbereitschaft, Versöhnungsfähigkeit – das sind die Themen.

Im 3. Kapitel wird die Ökumene angesprochen. Die Gemeinde ist „Unterwegs zu den Schwestern und Brüdern", was als „Die Öffnung der Gemeinde" bezeichnet wird. Es geht – auch bei dem die baptistischen Gemeinden bedrängenden Fragen um Taufe und Mitgliedschaft – nicht mehr um Abgrenzungen. Offenbar entwickelte sich in Steglitz eine örtliche Zusammenarbeit der Kirchen, die von großem gegenseitigen Vertrauen getragen ist. Dazu kommt, dass das 50-jährige Gedenken an die Reichspogromnacht die Gemeinde zu einem Nachdenken über das Verhältnis zum Judentum zwang. In einer gewissen Folgerichtigkeit kommt es 1994 zu einem Konzert des Gemeindechores mit dem Oberkantor der jüdischen Gemeinde, dem in diesem Jahr verewigten, unvergesslichen Estrongo Nachama. Daraus wird in den Folgejahren eine Dauereinrichtung. Die Gemeinde begeht Israel-Sonntage und stellt sich dem Nachdenken, dass das Christentum im Judentum wurzelt und dass man die Verbindung zum Judentum nicht kappen darf, will man nicht seine Herkunft verleugnen.

Im 4. Kapitel kommt „Das diakonische Handeln der Gemeinde" unter der Überschrift „Unterwegs zum Nächsten" zur Sprache. Die Gemeinde hat 1949 ein Jungenheim und 1969 einen Kindergarten gegründet, das Pastorenehepaar Gisela und Peter Muskolus führte professionelle Eheberatung ein, und ein Diakoniekreis koordiniert unterschiedliche gemeinde- und gesellschaftsdiakonische Aktivitäten.

„Unterwegs zum Zeitgenossen – Der Horizont der Gemeinde" lautet die Überschrift des letzten Kapitels. Hier

wird noch einmal der Perspektivenwechsel, den die Gemeinde vollzogen hat, anschaulich gemacht. Von einer die überzeitlichen und überirdischen Wahrheiten lehrenden Gemeinde, deren Interesse ausschließlich das Seelenheil des Einzelnen ist, gelangt man über viele Zwischenstationen zu Fragen des Rassismus (Südafrika), Entwicklung, den Themen des konziliaren Prozesses „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" und schließlich auch zur Beschäftigung mit dem Sozialwort der Kirchen 1997. Die Themen der Offenen Abende und der Gemeindeseminare (249f) sind Spiegelbild für die „Zeitgenossenschaft".

Die Festschrift vermittelt einen hervorragenden Einblick in das Gemeindeleben und die Gemeindewirklichkeit, in das Ringen um Gestaltwerdung des christlichen Glaubens, in die retardierenden und vorwärtsdrängenden Kräfte, in die theologischen Begründungszusammenhänge und Wandlungsfähigkeiten einer freikirchlichen Gemeinde. Zugrunde liegen Protokolle der Vorstandssitzungen und der Mitgliederversammlungen, Artikel der Gemeindebriefe, andere Briefe, Berichte und Kommentare. Der Herausgeber hat umfassendes Material zusammengetragen und gesichtet und hat sich der Hilfe anderer vergewissert, um ein gründliches und überzeugendes Gesamtbild der Gemeinde Steglitz entstehen zu lassen. Eine spannende Geschichte ist so entstanden, die es wert ist, dass sie weit über den Kreis der Gemeinde und des betreffenden Gemeindebundes gelesen wird.

Erich Geldbach

Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus, Band 3. Hg. v. Ulrich Gäbler. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000. 605 Seiten. Gb. DM 148,–.

Nach 1993 (Bd. 1) und 1995 (Bd. 2) erschien im Jahre 2000 der dritte und vorletzte Band der Geschichte des Pietismus, den der renommierte Basler Kirchengeschichtler Prof. Dr. Ulrich Gäbler unter Mitwirkung von zehn weiteren Autoren herausgab. Er umfasst in 13 Beiträgen das für die ökumenische Bewegung entscheidende 19. und 20. Jahrhundert. In „Die neue Lage" führt kompakt der ausgewiesene Kenner Hartmut Lehmann (Max-Planck-Institut, Göttingen) ein. Es folgt der auch ökumenisch wichtige Beitrag „Evangelikalismus und Réveil" (Ulrich Gäbler) mit dem notwendigen Blick über die Grenzen nach Großbritannien, Genf, Frankreich und den Niederlanden. Die deutschen Erweckungsbewegungen sind unter folgenden Aspekten bedacht: „Die Allgäuer katholische Eweckungsbewegung", „Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Büdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft" (beide: Horst Weigelt), danach ein „Überblick" über „Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815–1888" (Gustav Adolf Benrath), „Die Soziale Frage" (Arnd Götzelmann) und die „Geschichte der protestantischen Missionen" (Karl Rennstich). „Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert" und „Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert" (beide: Jörg Ohlemacher), werden flankiert von den Beiträgen „Erweckungsbewegungen im Norden" (Pentti Laasonen, Helsinki) mit den vier nordischen Ländern, „Die Erweckungsbewegung in Ostmittel-

europa" (Pavel Filipi, Prag) und „Evangelikalismus und Fundamentalismus in Nordamerika" (Mark A. Noll, Wheaton/USA). Den Abschluss bildet ein etwas gewagter zeitgeschichtlicher Beitrag „Der Pietismus in Deutschland seit 1945" u.a. mit den Stichworten Gemeinschaftsbewegung, Bekenntnisbewegung und Evangelikalentum.

Die Anlage des dritten Bandes zeigt gerade durch den letzten Beitrag einen weit gefassten Pietismus-Begriff. Der ökumenische Leser fragt sich, wieso diesem evangelikalen Phänomen eine solche Aufmerksamkeit geschenkt wird, während die gerade im 19. und 20. Jahrhundert für die Kirchen bedeutungsvolle ökumenische Bewegung nur in einzelnen Beiträgen am Rande erwähnt wird. Die Mehrzahl ihrer Wurzeln im internationalen Bereich standen unter pietistisch-methodistischem Einfluss: man denke an die internationale Jugendbewegung unter der nimmermüden Initiative John Motts mit dem in anderen Ländern mehr als in Deutschland überkonfessionellen CVJM/YMCA, dem Christlichen Studentenweltbund mit seiner Deutschen Christlichen Studentenvereinigung und dem fast vergessenen, aber dazugehörigen Studentenbund für Mission, an die Weltsonntagsschulbewegung mit der World Sunday School Association und dem sich daraus bildenden World Council of Christian Education und natürlich an die Weltmissionsbewegung, die in der äußerst knappen Geschichte (einiger) protestantischer Missionen keinen Raum fand, an die Bibelbewegung mit den einflussreichen nationalen Bibelgesellschaften, die – wie der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen – ökumenisch und international wirkten und gleichzeitig zu den zentralen „pietistischen" Wirkungen der behandelten Zeitperiode zählen. Die Beschreibung dieser international und interdenominationell wirkenden, unter dem Einfluss des Pietismus stehenden „Gesellschaften" wird in Zukunft helfen können, das Phänomen des Pietismus als ein solches internationales ökumenisches Ereignis zu erfassen, das frühere Landeskirchenbereiche, nationale Grenzen und konfessionelle Entwicklungen überschreitet und zugleich miteinander verbindet.

Die versäumte Aufnahme der seit dem 19. Jahrhundert – teilweise schon länger – in Deutschland wirkenden Freikirchen mit ihren nachhaltigen Wirkungen z.B. auf den Kindergottesdienst, auf die Evangelisations- wie auf die Gestalt und Arbeitsweise der Gemeinschaftsbewegung (Laien), die auch eine Form der internationalen Verzahnung gerade des „deutschen" Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert sind, hat zur Folge, diesen ökumenischen Aspekt der internationalen Verzahnung des Pietismus in der Gestalt der Erweckungsbewegung nicht deutlicher in Erscheinung treten zu lassen. Das gilt natürlich in noch stärkerem Maße für das Fehlen eines Beitrags über Großbritannien, da von dort starke Wirkungen auf verschiedene kontinentale pietistische Erweckungsbewegungen ausgingen, die durch eine lange Zeit national und konfessionell orientierter Kirchengeschichtsschreibung bisher zu wenig ins Blickfeld getreten sind.

Trotz allem: Diese Geschichte des Pietismus war fällig. Wer sich über Frömmigkeit und Kirche in den letzten beiden Jahrhunderten in Deutschland informieren will, kann an diesem Band nicht vorübergehen. Der Leser wird dem Herausgeber, den Autoren und

dem Verlag zu diesem Werk gratulieren. Der eigenartige Beigeschmack des Wortes „pietistisch" wird durch diesen Band deutlich abgemildert.

Karl Heinz Voigt

ÖKUMENISCHES LERNEN

J. Thiesbonenkamp, Der Tod ist wie der Mond – niemand hat seinen Rücken gesehen. Bestattung und Totengedenken in Kamerun und Deutschland – Kirchliche Handlungsfelder im interkulturellen Dialog. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1998. 516 Seiten. Pb. DM 68,–.

Nicht immer werden interkulturelle und interreligiöse Erfahrungen so fruchtbar umgesetzt, wie es in diesem Buch geschieht. Der Verf., heute Superintendent im Kirchenkreis Moers im Rheinland, war sieben Jahre lang Seemannspastor in Douala/Kamerun und hat seine Erfahrungen so verarbeitet, dass sie ihm helfen, sinnvoller und angemessener seine seelsorgerliche und gemeindliche Arbeit in Deutschland ausüben zu können. Ein wenig ist ihm die Materialfülle aus dem Ruder geraten, denn nun muss sich der Leser durch fünfhundert Seiten hindurchlesen, wenn er den ganzen Reichtum des Erlebten, Erarbeiteten und die Umsetzung zu uns hin vollständig nachvollziehen will. Doch zum Glück ist das nicht nötig. Man darf durchaus selektiv vorgehen und sich auf bestimmte Kapitel beschränken. Wer mehr Einblicke in die afrikanische Wirklichkeit in Vergangenheit und Gegenwart im Blick auf das Trauerverhalten in Kamerun erfahren will, darf sich auf den Teil I „Bestattung und Totengedenken in Kamerun aus ethnologischer und missionsgeschichtlicher Sicht" beschränken (9–168). Die Lektüre lohnt sich für jeden, der am afrikanischen Gemeindeleben Interesse hat. Hier bekommt er Einblicke, die nicht jedem partnerschaftlichen Besucher aus Übersee gewährt werden. Dass gerade beim Totengedenken und der Todeserfahrung afrikanische und christliche Traditionen ein besonderes Bündnis eingegangen sind, weiß jeder, der längere Zeit in Afrika gelebt hat. Doch wie sind solche Amalgamationen zu verstehen und zu bewerten, die früher rigoros als „Synkretismen" abgetan und verboten wurden? Kann man heute noch mit solchen rigoristischen Verboten weiterkommen, die gelebte Frömmigkeit in den Untergrund drängen und den Zugang zur afrikanischen Seele, wie man früher zu sagen pflegte, verschließen? Versperrt man sich damit nicht auch den Zugang zur afrikanischen Menschlichkeit und die Weisheit, die vielen Bestattungsriten zugrunde liegt?! Der Verf. geht diesen und weiteren Fragen sorgfältig und mit Empathie nach, verarbeitet das Archivmaterial aus protestantischen und katholischen Quellen und verbindet es mit eigenen Erfahrungen. Er diskutiert mit Sorgfalt jene Autoren, die sich vor ihm mit diesem Thema beschäftigt haben, T. Sundermeier, L.-V. Thomas/R. Luneau, H. Balz (228–261). Diese ersten 260 Seiten sind eine Fundgrube für Missionare und Missionswissenschaftler, sollten jedoch auch von anderen zur Kenntnis genommen werden, zumal der Verf. einfach und klar schreibt, auch wenn er zuweilen etwas zu breit einhergeht in seiner Darstellung.

Der zweite Teil (169–292) ist der hiesigen theologischen Diskussion zu Fragen der Bestattung und des Totengedenkens gewidmet. Ebenso werden die

relevanten Aspekte in ihrer Bedeutung für den Gemeindeaufbau diskutiert (368–392). Jedem Leiter und jeder Leiterin eines Predigerseminars und jedem, der Seelsorge zu unterrichten hat, ist diese höchst sachliche und informative Übersicht zur Lektüre empfohlen. Die in Afrika erworbene Sensibilität für zentrale Aufgaben gemeindlicher Arbeit lässt den Verf. Themen herausarbeiten, die in der Literatur vielfach übersehen werden, so dass ein neuer ganzheitlicher Zugang zur Trauerbegleitung und Beerdigungspraxis erschlossen wird.

Im dritten Teil wird die Synthese der beiden Erfahrungsbereiche miteinander verglichen und ins Gespräch miteinander gebracht. Der Verf. verfällt nicht dem oft gemachten Fehler, aus Liebe zu Afrika eine direkte Übertragung der fremden Erfahrungen zu uns hin vorzunehmen. Solch ein Versuch kann nur scheitern und führt zu Frustrationen. Vielmehr ist dieser Abschnitt eine höchst gelungene Einführung in ökumenisches Lernen, wobei die jeweiligen gesonderten Situationen, Traditionen und Kulturen in ihrer Unterschiedenheit ernst genommen und zugleich in einen Dialog gebracht werden. Auf diese Weise kann der ganzheitliche Aspekt des Gottesdienstes, das gleichberechtigte Ernstnehmen von Predigt und rituellem Handeln wiederentdeckt und der diakonische Dienst in der Trauerbegleitung und am Grabe neu gewürdigt werden. Ökumenisch-partnerschaftliche Beziehungen dienen nicht der Befriedigung exotischer Bedürfnisse, das macht dieses Buch klar, sondern der Wiederentdeckung verlorengegangener Traditionen und der Neubesinnung auf die jeweiligen spezifischen Aufgaben in der Gemeinde. Alles in allem ein ökumenisch-missionarisch und praktisch-theologisch höchst relevantes Buch.

Theo Sundermeier

Dirk Oesselmann, Spiritualität und soziale Veränderung. Die Bedeutung einer Liturgie des Lebens in der Arbeit mit Randgruppen. Gütersloh 1999. 300 Seiten. Br. DM 48,–

Der Vf. will im „ökumenischen Horizont der Verantwortung für die Eine Welt" Grenzen überschreiten und Brücken bauen. Während seiner achtjährigen, leitenden Tätigkeit im Projekt „Reconciliação do Menor" (etwa „Wiedereingliederung der Kleinsten") hat der Vf. solche Brücken in der Praxis zu errichten vermocht. Das Projekt hat sich zum Ziel gesetzt, Straßenkindern, die am äußersten Rand der Gesellschaft leben, eine Möglichkeit zu bieten, in einer Gemeinschaft angenommen zu sein und sich selbst annehmen zu lernen, essen zu können, eine gewisse Ausbildung zu erfahren und an der Feier, der „Liturgie des Lebens" als ganze Person teilnehmen zu können. Besucher und Besucherinnen und Unterstützergruppen aus Deutschland haben nicht nur finanzielle Beiträge geleistet, sondern sich von der Freude und Energie der Menschen im Projekt anstecken lassen und somit ihrerseits Brücken gebaut. Durch die eingehende Auswertung von Gesprächen mit Mitarbeitenden sowie die immer wieder bedacht abwägenden und kritischen Reflexionen – unter Rückgriff auf ein breites Spektrum v.a. deutschsprachiger, aber auch brasilianischer Literatur – gelingt es dem Vf., Möglichkeiten der Veränderung aufzuzeigen, ohne die Schwierigkeiten und Rückschläge des Projekts auszublenden. Dies macht das

vom Fachbereich Erziehungswissenschaften an der Universität Hannover als Dissertation angenommene Buch zu einer erfrischenden und ermutigenden Lektüre.

Die Verbindung von Liturgie und Diakonie, das Grundthema der Arbeit, will Eingrenzungen liturgischer Vorschriften und institutionalisierter Diakonie überwinden und Liturgie im weiten Sinne als „Feier des Lebens" verstehen, die die unverzichtbare Grundlage für die diakonische Arbeit des beschriebenen Projektes darstellt. Diese zeichnet sich durch Flexibilität und Symbolreichtum, vor allem aber durch den intensiven Einbezug der Mitarbeitenden in ihre Vorbereitung und Durchführung aus. Sie wird darin zum Zentrum gemeinschaftlichen Erlebens und hilft, Gemeinschaft stets neu zu bilden. Der Vf. erhebt dies aus intensiven Gesprächen mit Mitarbeitenden des Projekts (13) und mit Vertreter/innen der lutherischen Friedenskirchengemeinde in São Paulo, die das Projekt begleiten (2) sowie begriffsassoziativen Fragebogen (rund 50 bzw. 8). Ähnliche Bedürfnisse und Erfahrungen stellt der Vf. auch in Deutschland fest, etwa an Kirchentagen oder in Solidaritätsgruppen.

Die vom Vf. dargestellten und reflektierten Erfahrungen haben mich zu weiteren Überlegungen aus ökumenisch-interkultureller Sicht angeregt, die ich gerne mit ihm diskutieren würde. So scheint mir, dass die zentrale Thematik der Befreiung, etwa aus festgelegten liturgischen und institutionellen Strukturen, zu einer (zu) generellen Kritik an Gesetzen und Regeln führt. „Gesetz" scheint notwendig Enge und Unterdrückung zu implizieren; entsprechend wird das Brechen des Sabbats durch Jesus und seine Jünger als Befreiung interpretiert. Dass gerade für eine politische Diakonie und die vom Vf. ebenfalls erwähnte „cidadania", das Bewusstsein und die freie Wahrnehmung der jedem zustehenden Rechte und Pflichten eine positive Inanspruchnahme von „Gesetz" bedeutet, wird dabei nicht in den Blick genommen. Wenn jedoch eine kleinräumige Erfahrung wie das vom Vf. dargestellte Projekt auf eine große Gesellschaft inspirierend wirken soll, dann scheint mir ein positiver Zugang zu Recht und Gesetz unerlässlich. Es geht dann darum, gerade „Randständige" in ihrer eigenen und in der Wahrnehmung der Gesellschaft als legitime Rechtssubjekte anzuerkennen.

Weiter scheint mir die Frage kultureller Unterschiede von großer Bedeutung, nicht nur zwischen Deutschland und Brasilien, sondern auch innerhalb Brasiliens, etwa zwischen afro-brasilianischer Kultur und der Kultur der Nachkommen deutscher Einwanderer. Gerade die vom Vf. sehr prominent behandelte Frage des *Körpers* ist zwischen und auch innerhalb der Kulturen sehr unterschiedlich. Die Bereiche des Rechts und der Kultur – und auch das Verhältnis zwischen beiden, wie sie etwa der brasilianische Anthropologe Roberto DaMatta als Unterschied zwischen geschriebenem Recht auf der Basis von Individuen und faktisch geltendem Recht auf der Basis der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft um einen Patron herausgearbeitet hat – scheinen mir für Theologie und Kirche in Brasilien wie in der weiteren Ökumene unerlässliche Aspekte des Brückenbauens.

Rudolf von Sinner

Theo Sundermeier, Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999. 272 Seiten. Kt. DM 49,80.

In dieses Buch, das mit Vorwort und Einleitung beginnt und mit Literaturverzeichnis, Stichwortregister und Personenregister abschließt, haben nur wenige früher publizierte Texte Aufnahme gefunden. Trotz des monographischen Charakters sind die Kapitel in sich thematisch abgeschlossen. Aus der Beobachtung eines Defizits der Berücksichtigung der Religionen in der Systematik umreißt Sundermeier seine Intention mit den Worten: „Nicht Abgrenzung, sondern Brücken bauen und den Grenzverkehr zu verstetigen."

In seiner *Einleitung* (11–27) unter der Überschrift „Religion und Erfahrung" gibt der Verfasser einen Überblick über Definitionen von Religion. Religionsdefinitionen sind selbstreferentiell. Sundermeiers Weg geht von der Frage aus: Wie wird Religion bei uns heute erfahren? So gewinnt er Elemente, die konstitutiv sind für das, was unter dem Begriff Religion zusammengefasst wird. Auf diesem Weg kommt er zu folgender Definition: „Religion ist die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenzerfahrung, die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt" (27).

Im ersten Kapitel *„Phänomenologische Perspektiven"* (29–65) – Religionsvergleich ist keine Erfindung der Neuzeit, sondern war in der Antike gang und gäbe – stellt der Verfasser verschiedene Religionstypen anhand von Beispielen vor. Denn Religion gibt es nicht abstrakt, sondern nur in den Religionen. Ausgehend von Söderbloms Unterscheidung zwischen mystischer und prophetischer Religion beschreibt Sundermeier ausführlich die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Religionserfahrung bzw. Religion. Erstere ist in Stammes- bzw. Kleingesellschaften anzutreffen, letztere in Großgesellschaften. Primäre Religionen kennen keine Glaubenslehren und -bekenntnisse. Sekundäre Religionen sind gestiftet, stellen die Wahrheitsfrage und beanspruchen Weltgeltung. Der Dialog mit den Stammesreligionen ist so etwas wie ein Gespräch mit der eigenen Vergangenheit. Eine andere Differenzierung unterscheidet zwischen Erlösungs- und Versöhnungsreligion. Zur ersteren zählen Stammesreligionen, die ägyptische, die griechische, die römische Religion, das Judentum. Die christliche Religion ist Versöhnungsreligion, obwohl sie in den apokalyptischen Texten und durch ihre kanonischen Ränder unter der Hand zu einer Erlösungsreligion wird. „Den reinsten Typ einer Erlösungsreligion stellt der Buddhismus dar" (45). Auch der Hinduismus und die spätantiken Mysterienreligionen sind Erlösungsreligionen.

Im zweiten Kapitel *„Konstitutive Elemente von Religion"* (67–159) führt Sundermeier als solche „Raum und Zeit", „Ritus und Symbole" und „Transzendenzerfahrung" an. Riten können nur in einer Gruppe vollzogen werden. Sie sind die Architektur einer Religion, die Konstanten, die dem Wechsel der Zeiten widerstehen. Ritus meint geregeltes Verhalten. Riten dämmen das Chaos ein, sie wehren dem Zufall. Ein Ritus ist öffentlich und durch seinen festgelegten Ablauf und seine Förmlichkeit als solcher erkenn-

bar und wiederholbar. Kennzeichnend ist der Transzendenzbezug im Gegensatz zum Ritual im außerreligiösen Bereich.

Im dritten Kapitel *„Zur Begegnung der Religionen"* (161–211) setzt sich der Verfasser mit den Stichworten „Synkretismus und Inkulturation", „Toleranz und Intoleranz, unzertrennbare Schwestern" und „Faszination und Abwehr: Aspekte interreligiöser Hermeneutik" auseinander. Für den Synkretismus gilt: „Das Phänomen wird von den Betroffenen selbst nie so bezeichnet" (166). Der Begriff ist nicht wertneutral, er sollte nur auf interreligiöse Prozesse angewendet werden und sich an den Phänomenen selbst orientieren. Mit G. Mensching unterscheidet Sundermeier zwei Grundformen: den symbiotischen von dem synthetischen Synkretismus. Bei „Inkulturation" handelt es sich um eine Selbstdefinition, bei Synkretismus um eine religionswissenschaftliche Fremdbestimmung und ein theologisches Urteil.

Bei Toleranz muss dreifach unterteilt werden: Toleranz in Glaubensdingen, in der Ethik und der Etikette. Toleranz ist eine Relationskategorie und keine Universalkategorie, die zu allen Zeiten und an allen Orten dasselbe meint und von allen in gleicher Weise verstanden wird.

Für das Verstehen des Verhältnisses zwischen den Religionen beschreibt Sundermeier drei Modelle: Alteritätsmodell, Gleichheitsmodell, Komplementaritätsmodell. Für Religionswissenschaftler hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg die Forderung nach Teilnahme und eigener Beobachtung durchgesetzt. Bei anderen Religionen, also außerhalb des Christentums, besteht kein Interesse an fremden Religionen.

Im vierten Kapitel *„Zur Wissenschaft von der Religion"* (213–248) stellt Sundermeier zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie vier Modelle vor: 1. Religionswissenschaft und Theologie sind zwei völlig nebeneinander arbeitende Disziplinen (K. Barth, reformierte Tradition); 2. Religionswissenschaft und Theologie verhalten sich wie zwei sich überschneidende Kreise zueinander (Althaus, Ratschow, Ebeling, Joest, Trillhaas; lutherische Tradition); 3. Religionswissenschaft und Theologie verhalten sich wie zwei konzentrische Kreise zueinander (Pannenberg, Tillich, Herms); 4. In einem vierten Modell spricht Sundermeier von zwei Ellipsen, die einen Brennpunkt gemeinsam haben.

Abschließend spricht sich der Verfasser für eine Stärkung des Faches Religions- und Missionswissenschaft aus. Denn: „Auf die wachsende Gegenwart der Weltreligionen in Nachbarschaft und Schule, in Wirtschaft und Politik werden Theologiestudierende bisher in der Regel nicht vorbereitet ... Auf die Frage nach dem Sinn der (sekundären) Weltreligionen, ihrem Wahrheitsanspruch und ihrem Verhältnis zum Christentum gehen die vorhandenen dogmatischen Lehrbücher nicht genügend ein" (245f).

Die Frage „Was ist Religion?", die abendländische Herkunft verrät, ist ein Leben lang eine zentrale Frage für einen bewusst religiös lebenden Menschen. Sie ist nicht abschließend zu beantworten. Sundermeier leistet mit seinem Buch einen wertvollen Beitrag, einen zusammenfassenden Überblick über den aktuellen Forschungsstand zur Jahrhundert- bzw. Jahrtausendwende zu geben und zur Weiterarbeit anzuregen. Wie ein roter Faden machen sich zwei Anliegen besonders bemerkbar. Zum

einen: Die Beachtung und Erforschung der primären Religionen sollen und müssten gefördert werden. Zum anderen: Nur durch teilnehmende Beobachtung und Erfahrung lassen sich andere Religionen verstehen und authentisch darstellen. Für die Realisierung beider Forderungen ist Sundermeier das beste Beispiel.

Stefan Durst

Volker Moeller, Die Wasser des Lebens. Die Heiligen Schriften der Menschheit. Was uns verbindet – Was uns trennt, Pattloch Verlag, München 2000. 320 Seiten. Gb. DM 39,90.

Dieses Werk ist ein vergleichendes Lesebuch der Weltreligionen zum Buddhismus, Hinduismus, Islam, Judentum bzw. Christentum. Das Buch beschreibt nicht die Glaubenslehren, sondern befragt die großen Weltreligionen zu ihren wesentlichen Themen. Nicht zu jedem Thema sind Texte aus allen erwähnten Religionen zu finden. Erläuternde Anmerkungen und kurze Kommentare wie auch Bilder (schwarzweiß) geben den Lesern eine Verstehenshilfe zu den Quellentexten, die thematisch geordnet sind.

Die *Einführung* (9–22) gibt einen Überblick über Art und Entstehung der heiligen Schriften in jeder der Religionen. Der *Hauptteil* umfasst folgende Themen:

Anrufung Gottes (23–26). *Der Name Gottes* (27–33). *Die Schöpfung* (34–42). *Die Offenbarung Gottes* (43–50). *Die Heilsgeschichte Gottes* (51–104; folgende Unterthemen: Verheißung, Geburt, Berufung, Versuchung, Schreiten über das Wasser, Verklärung, Abendmahl, letzte Worte und Tod, Auferstehung). *Die Lehre* (105–209; folgende Unterthemen: Offenbarung, Gebote, der Mensch und die Schöpfung, irdisches und himmlisches Streben, Gleichnisse und Darlegungen, Ehe, Endzeit, Mission). *Die Gemeinde* (210–221). *Der Glaube* (222–274; folgende Unterthemen: der Mensch vor Gott, zeitliches und ewiges Leben, der Weg, die Wahrheit und das Leben). *Das Gebet* (275–292; folgende Unterthemen: liturgisches und persönliches Gebet, das Gedenken). *Bekenntnis* (293–298). *Anhang* (299–320: zur Aussprache der indischen Wörter; zur Aussprache der arabischen Wörter; Abkürzungen der zitierten biblischen Bücher; verwendete Übersetzungen; Bildnachweis; Literaturverzeichnis; Personen und Sachregister).

Durch dieses gut lesbare und übersichtlich gegliederte Buch werden Gegensätze (z.B. im Verständnis von und Umgang mit Leid im Christentum und Buddhismus) wie auch verblüffende Übereinstimmungen (Gleichnis vom verlorenen Sohn im Christentum und Buddhismus) zwischen den Religionen deutlich. Problematisch bleibt die Behandlung des Judentums. Ein Jude findet die Texte seiner Bibel unter dem Christentum eingeordnet. Moeller geht auf das Judentum nach seiner eigenen Überlieferung als Mutter des Christentums und Vorgänger des Islams ein (14). Das bleibt für das Judentum als eine eigenständige Religion unbefriedigend. Angemessen und wünschenswert wäre es, dass Texte der jüdischen Religion auch unter einer eigenen Rubrik „Judentum" erschienen.

Ein solches Lesebuch ergänzt religionswissenschaftliche Handbücher und dogmatische Lehrbücher. Es macht neugierig, sich weiter in die verschiedenen Religionen zu vertiefen.

Stefan Durst

Frank Biebinger, Auf der Suche nach Gottes Angesicht. Candomblé und Katholizismus im Dialog. Eine Fallstudie. Reimer Verlag, Berlin 2000. 348 Seiten. DM 58,–.

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis einer Fülle von Begegnungen. Sie sucht den sozialen Diskurs des Aufeinandertreffens des europäisch-okzidentalen Kulturkreises mit dem afrikanischen Erbe in der nordostbrasilianischen Metropole Salvador da Bahia nachzuzeichnen, indem sie Angehörige zweier Religionen, Katholizismus und Candomblé, zu ihrer Selbstwahrnehmung, zur Wahrnehmung des Anderen und zur Wahrnehmung des Heiligen befragt und miteinander ins Gespräch bringt.

Methodisch bedient sich der Verfasser eines halbstandardisierten Interviewverfahrens in Anlehnung an die „Oral History". Zugleich folgt er der in der Ethnologie von Malinowski begründeten Methode der „Teilnehmenden Beobachtung".

Biebinger hat sich der Frage nach der Inkulturation des Evangeliums im afrobrasilianischen Kontext gestellt. Dabei macht er die Entdeckung eines „subversiven" Inkulturationsvorgangs und schildert dessen Bedeutung für die Menschen heute. Das Originelle daran ist, dass der Vorgang ohne die Hilfe von Missionaren und gegen das kirchliche Establishment geschah. Offiziell waren die aus Westafrika importierten Sklaven katholische Christen geworden, heimlich aber und des Nachts bewahrten sie ihre afrikanischen Traditionen, bis es ihnen die staatlich gewährte Religionsfreiheit in diesem Jahrhundert ermöglichte, sich auch öffentlich zu ihrer Religion, dem Candomblé, zu bekennen.

Die afrikanischen Sklaven und ihre Nachkommen schafften es, das eigene religiöse Erbe am Leben zu erhalten und fortzuentwickeln, ohne mit der angestammten katholischen Kirche zu brechen. Daraus ergibt sich der zweite, ebenso wichtige Augenmerk der Arbeit, die gegenseitige Wahrnehmung der Mitglieder des Candomblé und der Katholischen Kirche. Wenn Menschen zwei Religionsgemeinschaften angehören, wie wirkt sich das auf ihr Selbstverständnis aus? Unter der Hand wird die Arbeit damit zu einer Studie zum Synkretismusproblem. Auch in dieser Frage vermeidet es der Verfasser, theoretisch und abstrakt nach synkretistischen Strukturen zu fragen, sondern er lässt die Betroffenen selbst mit ihrer Selbstwahrnehmung und der Wahrnehmung des Anderen zu Wort kommen. So entfaltet sich ein facettenreiches, an der Praxis orientiertes Kapitel zur interreligiösen Hermeneutik.

Darüber hinaus gewinnt man aus der Fallstudie ein neues Bild vom gelebten Dialog der Religionen und zwar auf einer Ebene, die im Dialogprogramm den ÖRK zwar anvisiert, aber bisher kaum eingelöst wurde.

Nicht zuletzt führt die Arbeit in aller Deutlichkeit vor Augen, was der Candomblé für die bis in die Gegenwart unterdrückte und marginalisierte afrobrasilianische Bevölkerung bedeutet.

Christof Nikolaus Schroeder

Thomas Lemmen, Islam. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000. 94 Seiten. Kt. DM 13,80.

Zunächst glaubt man an eine simple Doublette: Da erscheint in der Reihe „Basiswissen" ein Band „Islam", und das ausgerechnet in jenem Verlag, der

zehn Jahre zuvor das Buch „Was jeder vom Islam wissen muss" verlegt und es inzwischen zum fünften Mal aufgelegt hat. Jener erste Band ging aus einer Arbeitsgruppe der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands hervor und ist völlig zu Recht ein Longseller geworden, denn er vereinigt auf 223 Seiten eine unglaubliche Fülle an knappen, aber gut erschlossenen Informationen über jene Religion, die vielerorts in Europa zahlenmäßig an zweiter Stelle steht. Was kann da ein knapp halb so dickes Bändchen zum gleichen Thema Neues oder Besseres bringen?

Der Autor, der Theologe Thomas Lemmen, hat sich zur Aufgabe gesetzt, „den Grundkonsens der Muslime darzustellen, aufzuzeigen, wie der Islam entstand, was die wesentlichen Glaubensinhalte sind und wie der Glaube gelebt wird". Mit diesem Anspruch ist er präziser und auch bescheidener als der VELKD-Band.

In der Gliederung kommt Lemmens Büchlein ähnlich daher, wie fast alle Einführungen in den Islam. Die einzelnen Kapitel behandeln die Entstehung des Islams, zentrale Glaubensinhalte, die Praxis des gelebten Glaubens (im Wesentlichen die „fünf Säulen") sowie die wichtigsten islamischen Richtungen und den Islam in Deutschland.

Im Stil eines Vortrags, klar unterteilt, reichlich mit Zitaten aus Koran, Prophetentradition und vereinzelt aus der Sekundärliteratur gewürzt, nimmt der Autor die Leser mit auf seinen Rundgang. Klar zum Ausdruck kommt des Verfassers Interesse am Gegenstand: ein theologisches, zusätzlich ein praktisch-soziales, für einmal aber kein religionswissenschaftliches, orientalistisches oder historisches Interesse. Diese Einheit des Ansatzes und der Durchführung ist der große Vorteil des Bändchens gegenüber dem VELKD-Band, der im Grunde aus einem großen Haufen von Bausteinen besteht. In seinen Ausführungen zur Kopftuchdebatte und zu den Problemen beim Moscheebau in Deutschland berücksichtigt der Autor die neuesten Entwicklungen.

Die Stärke birgt in sich zugleich die Schwäche: Dort, wo von der Umsetzung des Glaubens in praktische Politik anderer Länder oder früherer Zeiten zu reden wäre, wird der Theologe schwammig. Nachdem er betont hat, wie wenig sich Sunniten und Schiiten in den Glaubensartikeln unterscheiden, wäre dann doch noch zu verdeutlichen, wie und aus welchen Gründen sie einander in der Politik oft erbittert bekämpften. Die zweite große Lücke klafft aus ähnlichen Gründen beim ǧihād, dem Glaubenskampf (ungenauer: „Heiliger Krieg", wobei der Kampf gegen die eigene Triebseele den klassischen Theologen als der „größere ǧihād" gilt). Er gehört zwar nicht zu den „fünf Säulen", ist aber als Verpflichtung im Bewusstsein der meisten Muslime ebenso präsent und politisch viel wirksamer gewesen als etwa die Almosensteuer.

Das Schlusskapitel, sechs Seiten über den Islam in Deutschland, mündet in ein knappes, aber nicht zufälliges Plädoyer für den christlich-islamischen Dialog: Lemmen wird auf S. 2 vorgestellt als „stellvertretender Vorsitzender der Christlich-Islamischen Gesellschaft e.V. (CIG) in Köln".

Man kann Lemmens Einführung viele Leserinnen und Leser wünschen, insbesondere solche, die für das Thema weniger als 100 Seiten investieren wollen. Wenn es eine Neuauflage gibt,

sollte in die Liste der weiterführenden Literatur unbedingt zwei Titel aufgenommen werden: Richard Hartmanns unübertroffene Darstellung über „Die Religion des Islam" von 1944 (Nachdruck 1992 bei der Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt, nicht mehr lieferbar) und Heinz Halms Buch „Der schiitische Islam" (Verlag C. H. Beck).

Andreas Tunger-Zanetti

KIRCHE UND KULTUR

Reiner Anselm, Stephan Schleissing, Klaus Tanner (Hg.), Die Kunst des Auslegens. Zur Hermeneutik des Christentums in der Kultur der Gegenwart. Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 1999. 265 Seiten. Kt. DM 58,–.

Die zwölf Beiträge der Aufsatzsammlung gruppieren sich um drei weitgefasste Themenbereiche: 1. Lebenswelten – Religion – Hermeneutik (K. Huizing, M. Wohlrab-Sahr, J. von Soosten, C. Schwarke), 2. Schrift – Auslegung – Rezeption (W. Stegemann, K. Schmid, S. A. Nitsche, K. Berger) und 3. Kultur – Bildung – Theologie (V. Steenblock, C. Albrecht, K. Tanner, T. Rendtorff). Die meisten von ihnen gehen auf Vorträge zurück, die bei der Tagung „Die Kunst des Auslegens: Deutungsmuster religiöser Erfahrung" der Evangelischen Akademie Tutzing gehalten wurden.

Die Artikel umfassen eine thematische Weite von der hermeneutischen Fachdiskussion über Biographie-Deutung, Ritual- und Religionsanalysen, bioethische Einwürfe, verschiedene exegetisch-hermeneutische Beiträge bis hin zu Beiträgen zu religiöser Bildung und protestantischer Identität im Feld moderner Lebens- und Bildungskultur und zur Frage nach dem Wozu einer Glaubenslehre. Ein weiter Bogen. Sie werden zusammengehalten durch den ihnen gegebenen Referenzrahmen: der Zusammenhang von Protestantismus und Kultur. Grundlegender: „Wird Theologie als Kulturwissenschaft verstanden, kommt in methodischer Hinsicht der Kunst des Auslegens ein hoher Stellenwert zu" (Einleitung der Hg., 9). Den Herausgebern geht es somit darum, Theologie als historische Kulturwissenschaft zu etablieren, mit der Aufgabe der Auslegung der christlichen Botschaft in der sich verändernden Gegenwart. Die gegenwärtige Gestaltungskraft des Protestantismus in der Kultur soll dokumentiert werden. Dabei ist in zahlreichen Beiträgen das Lokalkolorit Münchens nicht zu verkennen, nicht nur aufgrund lebensweltlicher Beispiele aus dem Münchener Kontext, sondern auch aufgrund der theologischen Impulse von T. Rendtorff.

Auf alle Artikel kann hier nicht eingegangen werden, doch sollen einige hervorgehoben werden. Christian Albrecht analysiert religiöse Dimensionen in der Kultur und legt ein Plädoyer für eine protestantische Kulturhermeneutik vor. Er folgert: „Darum besteht die religiöse Dimension der protestantischen Kulturhermeneutik in der reflexiven Erschließung der Religionsfähigkeit der Kultur, im Impetus zur Selbstaufklärung der Kultur über ihre religiöse Imprägniertheit" (222). Verschüttete Elemente und Orte des Religiösen seien deshalb durch den Aufweis von Äquivalenzen freizulegen und zur „Instandsetzung der Kultur" (222) zu rekonstruieren. Das schließe die Prägekraft der Religion ebenso ein wie eine Selbstkritik der Kultur aufgrund der in ihr liegenden religiösen Wurzeln. Doch bleibt

mir fraglich, ob die Gestaltungskraft sich tatsächlich aus sich selbst generiert. Können die Kultur, ihre Pluriformität eingeschlossen, und letztlich die Religion sich gegebenenfalls „an den eigenen Haaren" kraft der religiösen Elemente „aus dem Sumpf ziehen" und neu bilden?

Gerade die Autoren der exegetischen Beiträge argumentieren diesbezüglich deutlicher: Das Sperrige, das in Frage Stellende der biblischen Texte wird betont. So lotet Nitsche zwischen „Les-Arts" und „feindliche[r] Übernahme" (131) biblischer Texte und Vorstellungen aus. Anhand der Münchner Bürgerinitiative, die ihren Namen der Story von David und Goliath entlehnt, verdeutlicht Nitsche, wie phantasievoll aber auch wie kurzschlüssig äquivalentes Argumentieren sein kann – und dennoch: wie in den biblischen Texten vorgegebene Leerstellen es den Rezipierenden ermöglichen, sich in die Story hineinzufinden, um sie produktiv neu zu erzählen. „Eine weitere, vornehme Aufgabe der wissenschaftlich-theologischen Exegese ist damit paradoxerweise gerade nicht das Eindeutigmachen eines biblischen Textes, sondern das Offenhalten, Wieder-Ins-Spiel-Bringen, Verteidigen und Anmahnen von dessen Unbestimmtheitsmomenten" (164).

Dieses Offenhalten für Interpretationen ist m. E. deshalb so anregend, weil es eine dialogisch-dramatische Gestaltungskraft eröffnet – und das nicht nur für den Protestantismus, sondern für alle Kirchen und Konfessionen. Die Deutung religiöser Elemente ist zu wenig, wenn neben Äquivalenzen nicht auch Differenzen sowie nicht bestimmbare Elemente aufgedeckt und benannt werden. Denn unsere Kultur der Gegenwart setzt sich zusammen aus einem Geflecht verschiedener, zum Teil konkurrierender Kulturen, Subkulturen und Milieus. Gerade deshalb ist aber im Anschluss an das vorliegende Buch zu bedenken, Theologie als interkulturelle Wissenschaft zu interpretieren und zu praktizieren.

Christoph Dahling-Sander

Rev. Myra Blyth, Rev. Ruth Bottoms, Rev. Ruth Gouldbourne, 21 Manor Road, Wendover, Aylesbury, UK / Dr. Christoph Dahling-Sander, Voigtstraße 3, 30826 Garbsen / Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstr. 59, 25451 Quickborn / Bischof Dr. Walter Klaiber, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt am Main / Bischof Dr. Sigisbert Kraft, Unterdorfstraße 18, 68753 Waghäusl-Kirrlach / Prof. Dr. Peter Neuner, Zugspitzstraße 101, 85591 Vaterstetten / Generalsekretär Dr. Konrad Raiser, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Pfarrerin Barbara Rudolph, Ökumenische Centrale, Ludolfussstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Risto Saarinen, PL 33 (Aleksanterinkatu 7), FIN-00014 Helsingin Yliopisto / Christof Nikolaus Schroeder, Beethovenstraße 1, 69121 Heidelberg / Dr. Rudolf von Sinner, Coordenadoria Ecumênica de Serviço, CESE / Prof. Dr. Theo Sundermeier, Tulpenstraße 30, 74915 Waibstadt / Dr. Andreas Tunger-Zanetti, Widspuel 3, CH-6043 Adligens-Wil / Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1c, 28211 Bremen / Pfarrerin Heike Walz, Mittlere Straße 33/83, CH-4056 Basel.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Peter Neuner / München) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Arnhem; Hermann Goltz / Halle; Margot Käßmann / Hannover; Walter Klaiber / Frankfurt a.M.; Rolf Koppe / Hannover; Grigorios Larentzakis / Graz; Christine Lienemann-Perrin / Basel; Johanna Linz / Hannover; Claus-Peter März / Erfurt; Peter Neuner / München; Konrad Raiser / Genf; Dorothea Sattler / Münster; Jan Štefan / Prag.

Schriftleitung: Barbara Rudolph / Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns / Heidelberg; Dagmar Heller / Heidelberg; 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: 1.1.2001)

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