

N12<518748373 021



ubTÜBINGEN



D 21 472

Heft

+ TR für 2001 =
sep. an 25

Ökumenische Rundschau

51

2002

Januar 2002 · 51. Jahrgang · Heft 1



TR

Mystik und Spiritualität in der Ökumene

mit Beiträgen u. a. von Johannes Brosseder, Dagmar Heller, Krzysztof Lesniewski, Ulrike Link-Wieczorek, Hartmut Rosenau, Dorothea Sattler

Zum Votum „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“
Kommentar und Aufruf zur Diskussion von Dietrich Ritschl und Peter Neuner

77
wd1

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

ZA 4521

2

Zu diesem Heft	1
Dorothea Sattler , Sola Experientia. Ökumenische Annäherungen an die mystische Gotteserfahrung im Sinne von Karl Rahner	3
Hartmut Rosenau , Unio mystica und iustitia passiva. Reichweite und Grenzen protestantischer Mystik	17
Johannes Brosseder , Von der Priorität der freien Tat Gottes. Ökumenische Impulse aus der mystischen Tradition bei Ignatius von Loyola und Martin Luther	33
Krzysztof Lesniewski , Erkenntnis in der Gottesbegegnung. Überlegungen zum Beitrag der apophatischen Dimension orthodoxer Theologie zur Ökumene heute	42
Dagmar Heller , Erfahrbare Einheit inmitten der Vielfalt. Überlegungen zur Funktion von Spiritualität in der Ökumene	55
Ulrike Link-Wieczorek , Mystische Erfahrung als Metapher. Ökumenisch nutzbare Anregungen aus der Eckhart-Forschung	66

DOKUMENTE UND BERICHTE

Interkulturelle Exegese der Bibel. Die 13. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 2. bis 4. November 2001 in der Missionsakademie an der Universität Hamburg (Chilkuri Vasantharao)	78
„Zentrum für Ökumenische Forschung“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München gegründet (Peter Neuner)	81
Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen (EKD-Texte 69)	84

ZUR DISKUSSION

1. Kommentar zum Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen (Dietrich Ritschl)	92
2. Aufforderung zur Diskussion über das Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen (Peter Neuner)	93
Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher	94

Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 2001 bei.

Heol

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 2002 51. JAHRGANG



VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Anhelm, Fritz Erich	Theologie und Kirche in einer „säkularisierten“ Welt? Religion in den Milieus der Gesellschaft	187
Bedford-Strohm, Heinrich	Auf dem Weg zum vollkommenen Menschen? Ökumenische Urteilsbildung und ethische Reflexion	275
Brosseder, Johannes	Von der Priorität der freien Tat Gottes. Ökumenische Impulse aus der mystischen Tradition bei Ignatius von Loyola und Martin Luther	33
Gebran, Sleiman	Biotechnik und Genforschung aus orthodoxer Sicht. Plädoyer für eine spirituelle Bioethik	294
Heller, Dagmar	Erfahrbare Einheit inmitten der Vielfalt. Überlegungen zur Funktion von Spiritualität in der Ökumene	55
Hübner, Jürgen	Neue Verantwortung für das Leben. Genomanalyse, Embryonenschutz, Stammzellforschung – und die Dimension gelebten Lebens	328
Lauster, Jörg	Grenzgänger im Profanen. Ökumenische Aspekte einer Theologie der Laien im Kontext der Renaissance des Religionsbegriffs	167
Lesniewski, Krzysztof	Erkenntnis in der Gottes-Begegnung. Überlegungen zum Beitrag der apophatischen Dimension orthodoxer Theologie zur Ökumene heute	42
Link-Wieczorek, Ulrike	Mystische Erfahrung als Metapher. Ökumenisch nutzbare Anregungen aus der Eckhart-Forschung	66
Meyer, Harding	Kirchesein im ökumenischen Gespräch. Das ekklesiologische Selbstverständnis der eigenen Kirche im Dialog mit den anderen Kirchen	131
Mieth, Dietmar	Konfessionelle Identität in der biomedizinischen Debatte? Relektüre der Beseelungstheorie bei Thomas von Aquin	315
Neuner, Peter	Impulse und ihre Folgen: Eine systematisch-theologische Bilanz zur Wirkungsgeschichte der Lima-Dokumente	403
Papaderos, Alexandros K.	Orthodoxe Hymnographie zum 1. September, dem Tag des Gebets und der Feier für die Bewahrung der Schöpfung	438
Rosenau, Hartmut	Unio mystica und iustitia passiva. Reichweite und Grenzen protestantischer Mystik	17

ZA 4521

<i>Sattler, Dorothea</i>	Sola Experientia. Ökumenische Annäherungen an die mystische Gotteserfahrung im Sinne von Karl Rahner	3
<i>Scherzberg, Lucia</i>	Das Koinonia-Konzept des Ökumenischen Rates und der Gemeinschaftsbegriff	157 ✓
<i>Vischer, Lukas</i>	Der Lobpreis der Schöpfung im christlichen Gottesdienst	425
<i>Weinrich, Michael</i>	Kirche bekennen. Ökumene in reformierter Perspektive	145

Zur Diskussion über das Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen

<i>Ritschl, Dietrich</i>	Kommentar zum Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen	92
<i>Neuner, Peter</i>	Aufruf zur Diskussion über das Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen	93
<i>Voß, Klaus Peter</i>	Das Votum der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“. Anmerkungen aus freikirchlicher Sicht	248 ✕
<i>Wenz, Gunther</i>	Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Eine Stellungnahme zum Votum der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen	353
<i>Gaßmann, Günther</i>	Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis – doch teilweise recht provinziell	367
<i>Hasselmann, Niels</i>	Kommentar zum Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“	450
<i>Hell, Silvia</i>	Kritische Anmerkungen zum EKD-Text „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“	452 ✕
<i>Urban, Hans Jörg</i>	Überlegungen aus katholischer Sicht zum EKD-Text „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“	458
<i>Schuegraf, Oliver</i>	Notwendige äußere Ordnung in unterschiedlichen Vorstellungen? Diskussionsbeitrag zum Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen	463
<i>Oppenheim, Paul</i>	„Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ als Gesprächsangebot?	469
<i>Stahl, Reiner</i>	Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern	473

Abendmahlsverständnis

<i>Scherle, Peter</i>	Woran uns liegt – Überlegungen zum evangelischen Abendmahlsverständnis im ökumenischen Horizont	369
-----------------------	---	-----

Dekade zur Überwindung von Gewalt

<i>Klaiber, Walter</i>	Überwindung von Gewalt als kirchlicher Auftrag Perspektiven für ökumenisches Handeln. Perspektiven für Geschlechtergerechtigkeit	197
<i>Kähler, Christoph</i>	Leben, das Hass überwindet. Predigt im ökumenischen Gedenkgottesdienst am 3. Mai 2002 auf dem Domplatz in Erfurt anlässlich der Trauer um die Getöteten in der Gutenberg-Schule	343
<i>Enns, Fernando</i>	„Wo ist dein Bruder Abel?“ – Wo ist dein Sohn, Erfurt? Am Frieden arbeiten – Gewalt überwinden: Eine Herausforderung für die Kirchen	345

Communio Sanctorum: Zwei kritische Stellungnahmen

<i>Klausnitzer, Wolfgang</i>	Eine römisch-katholische Stellungnahme zu den Aussagen über den „Petrusdienst“ in „Communio Sanctorum“	225
<i>Sparn, Walter</i>	Viele Kirchen – ein Petrusdienst? Eine evangelische Stellungnahme zu „Communio Sanctorum“	235

Dokumente und Berichte

Interkulturelle Exegese der Bibel. Die 13. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 2. bis 4. November 2001 (<i>Chilkuri Vasantharao</i>)	78
„Zentrum für Ökumenische Forschung“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München gegründet (<i>Peter Neuner</i>)	81
Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen (<i>EKD-Texte 69</i>)	84
Der Anspruch auf Wahrheit (<i>Silvia Hell</i>)	209
Kirchen als Kirche anerkennen. Theologische Tagung des Reformierten Bundes setzt sich mit zentraler ökumenischer Fragestellung auseinander (<i>Jörg Schmidt</i>)	223
„Irgendwo ist Tag!“ Exposure- und Dialogprogramm – August 2001. „40 Jahre Adveniat: Glaube im Leben von Gemeinden in Guatemala und Honduras“ (<i>Klaus Hagedorn</i>)	475

„A Lack of Surprise“? Bericht von einem Dialog zwischen Pfingstkirchen und dem Reformierten Weltbund (<i>Gesine von Kloeden</i>)	482
Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (26. August bis 3. September 2002, Genf) (<i>Dagmar Heller</i>)	
Appendix:	
Anhang A und Anhang B aus dem Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK	487
Kommuniqué der 3. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland nach dem Neubeginn in Bad Urach (Bad Urach III)	512
Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen Christen und Christinnen. Hinweise zum gemeinsamen seelsorgerlichen Handeln unserer Kirchen in Deutschland (Text vom 16. April 2002)	519

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
<i>Anselm, Reiner</i>	Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik	257
<i>Barth, Hans-Martin</i>	Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen	262
<i>Bergunder, Michael (Hg.)</i>	Religiöser Pluralismus und das Christentum	391
<i>Boff, Leonardo</i>	Manifest für die Ökumene. Ein Streit mit Kardinal Ratzinger	104
<i>Bornkamm, Karin</i>	Christus – König und Priester: das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte	120
–	Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen. Hg. von Christina Kurth, Peter Schmid	112
<i>Dam, Harmjan</i>	Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen (1914–1948). Eine ökumenische Friedensorganisation	265
<i>Dehn, Ulrich</i>	Das Klatschen der einen Hand: Was fasziniert uns am Buddhismus	106
<i>Ebersberger, Ludwig</i>	Glaubenskrise und Menschheitskrise	125
<i>Enns, Fernando (Hg.)</i>	Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010. Impulse	532

<i>Gärtner, Stefan</i>	Gottesrede in (Post-)moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre	117
<i>Gräbe, Uwe</i>	Kontextuelle palästinensische Theologie. Streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch	108
<i>Greschat, Martin (Hg.)</i>	Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen	267
<i>Hauke, Rainer</i>	Gott-Haben – um Gottes Willen. Andreas Osianders Theosisgedanke und die Diskussion um die Grundlagen der evangelisch verstandenen Rechtfertigungslehre	114
<i>Held, Heinz Joachim</i>	Der Ökumenische Rat der Kirchen im Visier der Kritik	122
<i>Henkel, Reinhard</i>	Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemein- schaften in Deutschland – eine Religionsgeographie	261
<i>Heyer, Friedrich</i>	2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes	396
<i>Hick, John</i>	Gott und seine vielen Namen	390
<i>Hilberath, Bernd Jochen (Hg.)</i>	Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput	538
<i>Hilberath, Bernd Jochen, Moltmann, Jürgen (Hg.)</i>	Ökumene – wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven	258
–	In Verantwortung vor der Geschichte. Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums. Hg. von Gerhard Höver	111
<i>Körtner, Ulrich H. J.</i>	Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven	397
<i>Lienemann, Wolfgang</i>	Frieden. Vom „gerechten“ Krieg zum „gerechten“ Frieden	264
<i>Lienemann-Perrin, Christine</i>	Mission und interreligiöser Dialog	542
<i>Mühling-Schlapkohl, Markus</i>	Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott	388
<i>Nersinger, Ulrich</i>	Kirche. Basiswissen	260
<i>Oeldemann, Johannes</i>	Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie	535
–	Religion und Kirchen in Ost(Mittel)-Europa. Von Miklós Tomka, Ausra Maslauskaitė, Andrius Navickas, Niko Tos und Vinko Potocnik	269
<i>Rieger, Hans-Martin</i>	Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung	387

<i>Schuegraf, Oliver</i>	Der einen Kirche Gestalt geben. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene	540
<i>Sperber, Jutta</i>	Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation	394
<i>Tleel, John N.</i>	I am Jerusalem	534
–	Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende. Hg. v. Martin Berger, Michael Murrmann-Kahl	118
<i>Tomka, Miklós, Zulehner, Paul M.</i>	Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel) Europas	269
<i>Tworuschka, Monika</i>	Zu Gast bei den Religionen der Welt. Eine Entdeckungsreise für Eltern und Kinder	393
–	Wege miteinander: Konfessionelle Kooperation in der Schule. Modelle und Beispiele. Hg. von Ursula Heinemann und Joachim Friedrichsdorf	270

X



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

Adolf von Harnack hatte im 19. Jahrhundert noch gemeint, Mystik sei untrennbar verbunden mit Katholizismus – „... ein Mystiker, der nicht Katholik wird, ist ein Dilettant...“ (Dogmengeschichte, Bd. 3, 436). Inzwischen haben Protestanten längst ihre eigene mystische Tradition entdeckt und – sicher auch durch den Kontakt mit orthodoxen Kirchen – zu würdigen begon-

nen. So wird die christliche Mystik heute in der Ökumene vor allem deshalb interessant, weil wir sie als ein Traditionsgut sehen gelernt haben, das in nahezu allen Konfessionen seine Spuren hinterlassen hat.

Welchen Wert hat nun dieses für die Kirchen doch häufig auch sperrige Gut für uns heute? In der Antwort auf diese Frage zeigt sich bei den hier versammelten Autoren und Autorinnen eine überraschende Gemeinsamkeit: Die mystische Tradition erinnert uns an die Notwendigkeit gerade der *individuellen* Erfahrbarkeit des Glaubens innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Ohne eine Verankerung in der Erfahrung des/der Einzelnen ist authentisches kirchliches Glaubensleben nicht möglich – so könnte man die Grundthese der hier versammelten Beiträge zusammenfassen. In diesem Sinne versuchen die meisten Artikel mystische Erfahrung als vom Heiligen Geist gewirkte individuelle Verortungen der Verheißung zu verstehen und zu diskutieren. *Johannes Brosseder* (kath.) findet eine Grund-Gemeinsamkeit bei Ignatius von Loyola und Martin Luther, aus der er eine Mahnung an die Kirchen entwickelt, sich nicht zwischen das glaubende Individuum und Gott stellen zu dürfen – auch nicht in Fragen der Ökumene. Der polnische katholische Theologe *Krzysztof Lesniewski* sieht in der apophatischen Dimension, wie sie in der orthodoxen Theologie betont wird, eine positive Würdigung der personal-existentiellen Dimensionen der Gottes-Erfahrung. Könnte sie eben als *Erfahrung* zur Grundlage ökumenischen Dialoges werden, so könnte sie über die Schwierigkeiten der Vielfalt der Glaubensperspektiven hinweghelfen. *Dagmar Heller* (evang.) folgt dieser Spur, indem sie auf die Notwendigkeit von Spiritualität im ökumenischen Gespräch verweist, in der die Spannung von doxologischer Ein-

heit und Vielfalt der Perspektiven ausgehalten werden könne. *Mein eigener* Beitrag über die Intentionen der Theologie Meister Eckharts nähert sich diesem Feld von anderer Seite her an: Vielleicht liegt die Eigentümlichkeit mystischer Spiritualität ja weniger in der Gott-Suche als in der Entwicklung von Erfahrungs-Metaphern zur Vergewisserung der Gottes-Gegenwart.

Mystische Erfahrung freilich ist stets auch Krisenerfahrung. Es ist die Situation der Verborgenheit Gottes, die die Mystikerinnen und Mystiker auszuhalten lehren können, und damit wären wir bei der Situation von Glaubenszweifel und Leiden als dem existentiellen Ort mystischer Erfahrung. Dies ist, so *Dorothea Sattler* (kath.), das eigentliche Interesse von Karl Rahner an der Mystik. Gerade in unserer zunehmend säkularisierten Welt findet sich christliches Glaubensbekenntnis in der Spannung der „in existentieller Einsamkeit gewagte(n) Entscheidung“. Eben diese will *Hartmut Rosenau* (evang.) als eine sapientiale Tendenz nun gerade protestantischer Mystik, z.B. der Jakob Böhmes, als Spezifikum zuschreiben, wobei er sie zusätzlich in eine Ontologie der Spannung in Gott selbst einzubetten versucht. Schon allein der Vergleich der Beiträge von Sattler und Rosenau eröffnet Raum für eine weitergehende Diskussion, zu der wir hiermit einladen.

Diskussionsfreudig zeigt sich unser erstes Heft im Jahr 2002 weiterhin im Dokumentationsteil. *Peter Neuner* (kath.) ruft auf zur Stellungnahme zu dem neuen Papier der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“, ebenfalls hier abgedruckt. Der Deutsche Ökumenische Studiausschuss will auf diese Weise seine Arbeit an einer Stellungnahme zu dem Dokument auf eine breitere Basis stellen. Aber auch die Ökumenische Rundschau ist an der Veröffentlichung von ausgewählten Kommentaren in den nächsten Nummern interessiert. Den Anfang macht schon in diesem Heft *Dietrich Ritschl* (evang.), weitere Beiträge unserer Leserinnen und Leser sind unbedingt erwünscht.

Zum Schluss bleibt mir, Ihnen im Namen des Schriftleitungsteams eine anregende Lektüre dieses Heftes einschließlich des Rezensionsteiles zu wünschen,

Ihre *Ulrike Link-Wieczorek*



Sola Experientia

// Ökumenische Annäherungen an
die mystische Gotteserfahrung im
Sinne von Karl Rahner

VON DOROTHEA SATTLER*

„Sola autem experientia facit theologum.“¹ Mit diesen Worten beendete Martin Luther eine seiner frühen Tischreden aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts. Luther sprach sich darin für die Auslegung jeder Schriftstelle im Gesamt des Evangeliums aus und warb für eine Gestalt der theologischen Lehre, bei der die Schüler eine Verbindung zwischen der philologisch präzisen Schriftauslegung und der existentiellen Glaubenserfahrung wahrnehmen können, um daran Beispiel zu nehmen.

Diese Gedanken Luthers, bei deren Formulierung die evangelischen Exklusivpartikel in überraschender Weise erweitert erscheinen, werden in einem Beitrag von Gerhard Müller² erinnert, der das Spannungsverhältnis zwischen Mystik und Wort Gottes darstellt und deren Kompatibilität erschließen möchte: „Die Alternative ‚Mystik oder Wort?‘ ist (...) falsch gestellt. Vielmehr kommt es auf das Wort an, das bewegt, Neues schafft und weiterhilft. Dafür aber mag die Mystik offenbar hilfreicher sein, als von vielen lange Zeit angenommen worden war.“³

Bei seinen Bemühungen um eine evangelische Rezeption der Mystik steht Gerhard Müller in einer großen Gemeinschaft von Autorinnen und Autoren. Ich möchte in einem ersten Schritt versuchen, die Grundlinien der gegenwärtigen Mystikforschung darzustellen, sofern diese in einem ökumenischen Kontext geschieht (I.). Der spezifische Sinn von Mystik, für den

* Dorothea Sattler ist als Professorin für Systematische Theologie Inhaberin des Lehrstuhls für Ökumene an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Sie gehört zum Kreis der Herausgeber/innen der Ökumenischen Rundschau.

Karl Rahner eintritt, ist eng verbunden mit seiner Rede von der Erfahrung des Geistes Gottes im alltäglichen christlichen Leben. Rahners auch in evangelischen Schriften oft zitiertes Wort, „der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“⁴, kann gerade dann ökumenische Bedeutung gewinnen, wenn es in seinem ursprünglichen Entstehungs- und Begründungszusammenhang aufgesucht wird (II.). Ich schließe mit einigen Gedanken zur Verortung des theologischen Gesprächs über die Mystik im gegenwärtigen ökumenischen Gesamtkontext, in dem ich ein Ringen um eine erfahrungs-bezogene Bestimmung christlicher Existenz in ekklesialer Gemeinschaft zu erkennen vermag (III.).

I. Ökumenisch orientierte Mystikforschung

1. Umgrenzung des Themenfeldes

Die Stichworte „Mystikrenaissance“ oder gar „Mystikboom“ werden sehr häufig in größeren oder kleineren Übersichten über Tendenzen in der neueren Mystikforschung zur Kennzeichnung der Gegenwart verwendet.⁵ Die von vielen eingestandene Schwierigkeit, den Begriff „Mystik“ präzise zu bestimmen, korrespondiert mit der Problematik, den auf ihn bezogenen Forschungsbereich exakt zu begrenzen. Nach Saskia Wendel kommen die meisten Definitionsversuche der Mystik darin überein, „dass es sich um ein zwar in verschiedene Traditionen und Kulturen eingebettetes, dennoch aber universales Phänomen handelt: die menschliche Erfahrung der Begegnung und der *Einung* (unio mystica), sei es mit der Natur, mit einem absoluten Weltgrund, mit Gott, sei es die Erfahrung des Eingehens ins Nichts. Diese unio kann sich als ekstatischer Ausgang aus sich heraus und Aufbeziehungsweise Überstieg, aber auch als Weg und Einkehr nach innen vollziehen“.⁶ Im spezifisch christlichen Sinn ist die Mystik als Gestalt der menschlichen Gotteserfahrung zu verstehen, bei der die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf auch in der affektiv erlebten oder spekulativ bedachten Einung bestehen bleibt, die als ein Erlebnis im Augenblick nicht für immer zu bewahren ist und daher in der Erwartung der vollendeten Schau Gottes verbleibt.

Mit der Identifizierung der mystischen Erfahrung als Gotteserfahrung ist die Schwierigkeit noch kaum gemindert, das Themenfeld zu umgrenzen.⁷ Die von der Etymologie her naheliegende, die Grundbedeutung des grie-

chischen Verbs „myein“ (im Sinne von „verschließen der Lippen und Augen“) anerkennende Beschränkung des Bereichs der Mystik auf die im Innern des Menschen selbst vorzufindenden Gotteserfahrungen wird heute gerade in ökumenischer Rücksicht problematisiert: gesucht wird nach einer überzeugenden Beschreibung der Verbindung zwischen dem äußeren Wort Gottes an den Menschen und der inneren Empfänglichkeit des Menschen zur Wahrnehmung der bereits bestehenden Nähe Gottes.

Die Tendenz, in der neueren Mystikforschung sowohl die bewährten Pfade einer weiteren Erschließung des Gedankenguts mittelalterlicher und neuzeitlicher Mystiker/innen zu begehen als auch moderne und postmoderne Zugänge zur religiösen Erfahrung zu besprechen, hat auch Auswirkungen auf die Ökumene: Im Gespräch mit den Religionen, der Philosophie, den Naturwissenschaften und esoterischen Strömungen sind christliche Theologen und Theologinnen gemeinsam gefordert, von ihrer spezifischen Gotteserfahrung Zeugnis zu geben. Mit der postmodernen Preisgabe des einzelnen menschlichen Subjektes als einem Ort religiöser Erfahrung, deren Kunde von intersubjektiver Bedeutung ist, schwindet der Sinn sowohl der Wortverkündigung als auch der gemeinschaftlichen Feiern der Mysterien des Glaubens. Vor dieser Herausforderung stehen die Kirchen heute gemeinsam.

2. Ökumenisch relevante Fragestellungen

Ich vermag vier ökumenisch bedeutsame Themenkreise zu erkennen, die in der neueren Mystikforschung eingehender behandelt werden: die Erforschung der Wurzeln der reformatorischen Theologie – insbesondere jener von Martin Luther – in der mittelalterlichen Mystik⁸, die Darstellung von Person und Werk evangelischer Mystiker/innen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart⁹, die kritische Diskussion der These einer bestehenden Opposition zwischen Wort und Mystik, als deren erster Verfechter Emil Brunner gilt¹⁰, und schließlich eine Sichtung der zukunftsweisenden Perspektiven der Mystik in gemeinchristlicher Rezeption¹¹. Auffällig ist, dass die Initiative zu einem ökumenischen Gespräch über die Mystik stärker von evangelischer Seite ergriffen wird.¹² Die Erwartung, auf diese Weise einen lange Zeit in der eigenen Tradition eher verborgenen Schatz heben zu können, motiviert zur Mystikforschung in der evangelischen Theologie. Die Erkenntnis, unter den mittelalterlichen und neuzeitlichen römisch-katholischen Mystikern und Mystikerinnen Menschen zu finden, die ihrer Kirche

in kritischer Solidarität verbunden waren und ihre individuelle Gotteserfahrung nicht zugunsten eines bloßen Mitsprechens kirchlicher Vorgaben preisgaben¹³, weckt das evangelische Interesse und vermittelt den Eindruck einer geistlichen Verwandtschaft. So betont Hermann Düringer, dass „in der dogmatischen Offenheit mystischen Denkens und Glaubens ein weiter Raum für Begegnung und Gemeinsamkeiten [liegt]. Beides scheint geeignet, den ökumenischen Dialog der Kirchen untereinander zu befruchten“¹⁴.

Evangelische Autoren und Autorinnen, die sich zu Fragen der Mystik äußern, haben die Neigung, die Eigenarten herauszuarbeiten, die diese in reformatorischer Prägung aufweist. Beispielhaft sei etwa auf eine Darstellung der Mystik im Werk von Gerhard Tersteegen von Hansgünter Ludewig¹⁵ hingewiesen, der mit einem Hinweis auf die Wende in der evangelischen Tersteegen-Rezeption beginnt, nach deren Vollzug die Schriften dieses evangelischen Mystikers höhere Wertschätzung erfahren haben. Im Anschluss an die Beschreibung der mystischen Erfahrung Tersteegens formuliert Ludewig abschließend einen Abschnitt über „das Evangelische an Tersteegens Mystik“¹⁶. Bei aller Offenheit Tersteegens für die Überzeugung, dass „wahre Gottseligkeit“ zu allen Zeiten und in allen Konfessionen zu finden ist¹⁷ – eine Überzeugung, die Ludewig bereits als „dezidiert evangelische“¹⁸ kennzeichnet – verbleibe, so Ludewig, Tersteegen in den Spuren seiner Prägung durch die reformierte Glaubensgestalt: Die mystische Erfahrung werde dem kritischen Korrektiv des Wortes Gottes ausgesetzt, die Diastase zwischen Gesetz und Evangelium kennzeichne seine Predigt, das christologisch ausgerichtete „pro nobis“ im Erlösungsgeschehen komme vorab zu Fragen der Heiligung des Gerechtfertigten zur Geltung, die für die evangelische Mystik charakteristische Verbindung zur Poesie und zum Choral finde sich bei ihm, die Gotteserfahrung sei jedem Glaubenden ohne kirchliche und amtliche Vermittlung unmittelbar möglich und Tersteegen stelle sich bewusst nicht in eine durch menschliche Personen vorgeformte Tradition: „Er hat keinen Spiritual für Fragen des inneren Gebetes. Er hat auch in späteren Jahren offensichtlich keinen, der ihn begleitet. Er lebt aus Büchern und erprobt autodidaktisch, was er dort vorfindet.“¹⁹ Das Vorverständnis der Charakteristika reformatorischer Tradition könnte diese Interpretation der Schriften Tersteegens mitbestimmt haben. Eine Kennzeichnung der eigen evangelischen Gestalt einer mystischen Gotteserfahrung unterliegt wohl immer der Gefahr der Stilisierung. Von der tiefen Einsamkeit in der dunklen Nacht des Glaubens legen viele Mystiker/innen Zeugnis ab.

Zu den in der Literatur am stärksten betonten Besonderheiten reformatorischer Mystik gehört der Aspekt, infolge der sündigen Natur des Menschen könne „das Vereinigungsmoment nur in der gebrochenen Form erlebt werden“²⁰. Die „Andersheit Gottes gegenüber der Welt“, die „Erlösungsbedürftigkeit ‚von außen‘“ und die Absage an eine „Diesseitsharmonie, die den Tag des Gerichts und der Gnade Gottes um des schon geschauten vollkommenen Lichts ausspart“²¹ gelten als Kriterien wahrer mystischer Gotteserfahrung, die – in reformatorischer Sensibilität formuliert – in das gemeinchristliche Gespräch über die Mystik eingebracht werden. Ich vermag nicht zu erkennen, dass diese Aspekte im Widerspruch stehen zur römisch-katholischen mystischen Tradition.

II. Mystik und Geisterfahrung bei Karl Rahner

1. Mystik als Geisterfahrung

Karl Rahner wusste um „die Belastung des Begriffes ‚Mystik‘“²². Dieser meint, so Rahner, dasselbe wie die Rede vom „Glauben im Heiligen Pneuma“²³. Wer eingelesen ist in die Redeweisen der Theologie Karl Rahners, wird bald erkennen, dass bei ihm die Beispiele wahrer Geisterfahrung nahe verwandt sind mit denen, die er an anderer Stelle als mystische Gotteserfahrung bezeichnet. Immer handelt es sich dabei um Geschehnisse, die Verbindung behalten zum „alltäglichen“ existentiellen Lebensvollzug. Letztlich können alle Glaubenden Mystiker/innen sein. Mystische Erfahrungen sind keine Sonderwege der Gottesoffenbarung, vielmehr Gestalten der Deutung des Lebens im Handeln des Menschen, da er sich hoffend und wagend dem unerbittlich kontingenten Dasein aussetzt und darin dem begegnenden Du liebend zugewandt bleibt. Rahner formuliert die „These, dass sich mystische (also von der Gnade getragene, eigentliche Erfahrung des Geistes Gottes beinhaltende) Erfahrungen von den Erfahrungen der normalen christlichen Existenz, die aus der Gnade und Geisterfahrung lebt, nicht dadurch unterscheiden, dass sie als *mystische* Geisterfahrung eine höhere Wesensart hätten, sondern dadurch, dass ihr naturales Substrat (Versenkungserfahrungen usw.) als solches sich von den psychologischen Gegebenheiten des Alltags unterscheidet“²⁴. Die Antwort Gottes auf die Fragen der Menschen ist in der mystischen Erfahrung keine andere als sie in jeder wahren Glaubensexistenz gehört wird. Die Situation der Wahrnehmung des einen Wortes Gottes ist jedoch eine besondere, die

als Gabe Gottes erkannt sein möchte und für die Glaubensgemeinschaft wertvoll werden kann.

Mehrfach kam Karl Rahner in späteren Beiträgen auf sein erstmals Mitte der sechziger Jahre formuliertes Wort vom Mystiker als dem Christen der Zukunft zurück.²⁵ Er erläuterte seine Rede von mystischer Erfahrung als Rede von der „Erfahrung Gottes, seines Geistes, seiner Freiheit, die aus dem Innersten der menschlichen Existenz aufbricht und da wirklich erfahren werden kann, auch wenn diese Erfahrung nicht adäquat reflektiert und verbal objektiviert werden kann. Geistbesitz ist nicht bloß eine Sache, deren Gegebenheit uns von außen lehrhaft indoktriniert wird, sondern die von innen erfahren wird. Der einsame Christ im schweigenden Gebet in der letzten, von niemandem mehr belohnten Gewissensentscheidung, in der unbegrenzten Hoffnung, die sich an keine einzelne, kalkulierbare Versicherung mehr halten muss, in der radikalen Enttäuschung des Lebens und der Ohnmacht des Todes, die willig vorgelassen und angenommen werden, in der Nacht der Sinne und des Geistes (wie die Mystiker sagen) usw. macht die Erfahrung Gottes und seiner befreienden Gnade, vorausgesetzt nur, dass er diese (eben nur angedeuteten) Erfahrungen annimmt und ihnen nicht in einer letztlich schuldhaften Angst davonläuft, selbst wenn er diese Erfahrungen Gottes und seiner Gnade in seiner Transzendenz über alles Einzelne hinaus nicht noch einmal interpretieren und theologisch etikettieren könnte. Aus solcher Einsamkeit ursprünglicher religiöser Erfahrung muss heute der Christ leben“²⁶.

2. Der Begründungszusammenhang: Rahners transzendentaler Gotteserweis

Karl Rahners Rede von der mystischen Geisterfahrung steht im großen Zusammenhang seiner transzendentalen Theologie, deren Grundansatz an dieser Stelle nur angedeutet werden kann. Demnach wird dem Menschen in der Geisterfahrung inne, dass sein religiöser Lebensvollzug nicht in der eigenen Entschiedenheit gründet, sondern gläubige Annahme der Sinnhaftigkeit der Liebe zum begegnenden Du ist. Karl Rahners transzendentaler Gotteserweis geht der Frage nach, was als die Bedingung der Möglichkeit des erlebbaren, erfahrbaren menschlichen Verhaltens bestimmt werden kann. Welche impliziten, unthematisierten, unbewussten Voraussetzungen hat das Handeln eines Menschen, wenn dieser etwa zugunsten eines Anderen auf etwas verzichtet, was ihm zumindest im Augenblick einen Lust-

gewinn bereiten könnte? Was motiviert uns zum Verzicht? Warum erfüllen wir unsere Pflicht? Warum sind wir einander treu? Warum lassen wir uns unsere Lebensmöglichkeiten beschneiden, damit Andere leben können – warum, da wir doch wissen, dass unsere Tage gezählt sind und keine Stunde, kein versäumter Genuss sich uns in derselben Weise wieder bietet?

Rahner beantwortet diese Frage so: „Der Akt personaler Liebe zum menschlichen Du ist (...) der umfassende, allem anderen Sinn, Richtung und Maß gebende Grundakt des Menschen.“²⁷ In der Liebe, in der Offenheit für das Du begegnet der Mensch sich selbst in seiner ganzen Fraglichkeit. Des Menschen „Leiblichkeit, seine Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, seine letzte Uneinholbarkeit durch Reflexion, der Charakter der Unergründlichkeit und des Wagnisses in seinem Dasein, die Antizipation seiner Zukunft in Hoffnung oder Verzweiflung (...), seine dauernde Konfrontiertheit mit dem namenlosen, schweigenden, absoluten Geheimnis, das sein Dasein umfasst, seine Bereitschaft zum Tod (...): all das zusammen sind notwendig auch Wesenszüge der *Liebe* zum Du.“²⁸ Rahner macht darauf aufmerksam, dass jede wahre Tat der Liebe, die den Nächsten in seinem Daseinsrecht und in seinem Streben nach Glück und Vollendung gelten lässt, ein Erweis der Möglichkeit von Menschen ist, sich darauf zu verlassen, dass diese Liebe Sinn macht, dass sie nicht ins Leere geht, dass jeder und jede nochmals umfassen ist von einer Liebe (einer Zusage des Daseinsollens), die auch vor dem Tod, vor der immer bedrohlichen, immer gegenwärtigen Endlichkeit alles Seienden, nicht zurückschreckt, vielmehr unerschrocken das Gute erstrebt, wenn sie dabei auch willentlich oder unwillentlich oft das Böse ergreift. Selbst die Sünde lockt uns noch mit dem Ruf, ein vermeintliches Gut zu ergreifen.

In der schöpfungstheologischen Begründung seiner These setzte Rahner erneut bei den Fragen an, die Menschen in ihrem Leben bewegen. Er formulierte den Gedanken, Gott habe den Menschen als ein Wesen erschaffen, das sein eigenes Dasein angesichts seiner Endlichkeit und seiner zugleich gegebenen Offenheit auf das Du hin als fraglich erfährt, als in sich nicht lösbar, als Rätsel, das tödlich ist, und als solches eine Suchbewegung auslöst. Gott ist es, der den Menschen als ein solches Wesen erschafft, das auf der Suche ist nach dem Sinn von allem, was ist. Gott legt in den Menschen die Frage nach dem Sinn der Liebe hinein. Gott gibt sich selbst als Antwort auf diese Frage. Gott selbst ist die Liebe: Er selbst ist offen für das Andere. Gott will das Dasein der Geschöpfe. Er genügt zwar sich selbst, will aber das Andere teilhaben lassen an seinem Leben. Menschen vollziehen in

ihrem liebenden Dasein die Bewegung Gottes mit, das heile Dasein des Du, des Anderen, zu ersehen.

3. Der Entstehungszusammenhang: Rahners Wahrnehmung der Verkündigungssituation

Selten bedacht wird nach meiner Wahrnehmung, in welchem Entstehungszusammenhang das Wort Rahners über den Mystiker als Christen von morgen steht: Es findet sich in Beiträgen, die sich mit der von ihm erwarteten Veränderung der kirchlichen Verkündigungssituation auseinandersetzen, für die die Stichworte Säkularität und Pluralismus kennzeichnend sind.²⁹ Diesen Bedingungen ausgesetzt, wird der christliche Verkündiger geistliche Einsamkeit erfahren und zugleich gefordert sein, vom Grund seines Glaubens Zeugnis zu geben. Dieser besteht in der mystischen Gotteserfahrung, die in der Lebenshaltung, im konkreten Handeln und im Wort der Christen ausdrücklich wird.

Ursprünglich hat Rahner seine Rede von der Notwendigkeit mystischer Erfahrung im zukünftigen Christentum in einem Vortrag über Formen früherer und gegenwärtiger Frömmigkeit formuliert, den er bald nach dem II. Vatikanischen Konzil an mehreren Orten hielt.³⁰ Sein Anliegen war es dabei, auf die von ihm vorausgesehene Situation aufmerksam zu machen, die bei aller Anerkennung der Reformbemühungen des Konzils als Desiderat bestehen blieb: die Wahrnehmung der Gottesfrage in der Bedrängnis des Zweifels, der insbesondere durch die Begegnung mit dem Leiden und dem Tod genährt wird. Rahner sah die Zeit kommen, in der die Verkündigungssituation erneut von der Theodizeefrage erschüttert würde. Das worthafte Zeugnis der Christen erschien ihm nicht hinreichend, um den Zweiflern zu begegnen. „Weltliches Leben und Dienst an der Welt“³¹ forderte er als „Stück echter Frömmigkeit“³² ein und konkretisierte diese als „Fröhlichkeit, Tapferkeit, Pflichttreue und Liebe“³³. Rahner sah nach dem Konzil eine Zeit herannahen, in der die Verkündiger gefordert sind, sich „den fundamentalen Wirklichkeiten und Wahrheiten des christlichen Glaubens zu[zurück]wenden“³⁴ und den schweigenden, in Finsternis verborgenen Gott in existentieller Tiefe, personaler Entschiedenheit und letzter Einsamkeit zu bezeugen.

Es verwundert zunächst, dass Rahner im Zusammenhang eines Vortrags bei einer Pastoraltagung zum Thema „Pfarrseelsorge“ Mitte der siebziger Jahre wieder auf seine These zurückkam, der Christ der Zukunft sei ein Mystiker.³⁵ Sein Anliegen bei dieser ihm aufgegebenen Themenstellung ist

es, die territoriale Dimension in der Glaubensverkündigung begründet zu verteidigen. Das „urmenschliche Phänomen“³⁶ der Bildung von Gemeinschaft und Gesellschaft in der Nähe zu den Wohnorten bleibt für die kirchliche Gemeinschaft auch in jenen Zeiten von Bedeutung, in denen der volkscirchliche Charakter gläubiger Existenz schwindet. Die eucharistiefeiernde Gemeinde lebt unter dem Imperativ, „nicht bloß das äußerliche Zusammenlaufen von Einzelnen“³⁷ zu sein, vielmehr eine Versammlung von Glaubenden, die um die Gründe ihres Handelns wissen und ihnen zustimmen können. Anders als zu der Zeit, in der die Glaubenden „in einem homogen christlichen Milieu“³⁸ lebten, ist „die einsame Verantwortung des Einzelnen in seiner Glaubensentscheidung in viel radikalerer Weise notwendig und gefordert, als dies früher der Fall war“³⁹.

Vor dem Hintergrund dieser Beschreibung der Verkündigungssituation beschreibt Rahner die Überzeugungskraft der mystischen Gotteserfahrung in der hier bereits skizzierten Gestalt eines in tiefster existentieller Einsamkeit gewagten Vertrauens in die verborgene Nähe Gottes im Gewahrwerden der Schuldverstrickung und des Todes. Rahner schließt sodann Überlegungen an, die die Möglichkeiten einer komunitär gelebten mystischen Geisterfahrung in der konkreten Situation der Pfarrseelsorge ausleuchten. Es bleibt an dieser Stelle bei einer Suchbewegung Rahners, die von dem langjährigen eigenen Erleben – von der Ordensexistenz ernüchtert – mitgeprägt ist, sich dennoch aber neuen Bewegungen zu einer gemeinschaftlich mystischen Geisterfahrung nicht verschließen möchte: „Wir Älteren waren doch von unserer Herkunft und Erziehung her auch spirituell Individualisten, auch wenn wir die gemeinsame Liturgie als unsere selbstverständliche, objektive Aufgabe und Pflicht gerne vollzogen haben. Man muss ja nur in die Vergangenheit der Kirche und ihres Lebens zurückblicken. Man sieht dann, dass Erfahrung des Geistes, dass ‚Mystik‘ wie selbstverständlich als rein individuelles Vorkommnis des Einzelnen für sich allein verstanden und gelebt wurde. Wo wurde an eine gemeinsame Geisterfahrung gedacht, sie ersehnt und erfahren, wie sie ja offenbar am ersten Pfingstfest der Kirche erfahren wurde, das doch vermutlich nicht das zufällige lokale Beisammensein einer Summe von individualistischen Mystikern war, sondern Geisterfahrung einer Gemeinschaft als solcher. Eine solche Erfahrung kann und will natürlich dem einzelnen Christen jene Einsamkeit radikaler Glaubensentscheidung nicht abnehmen und ersparen, weil menschliche Individualität und Gemeinschaftlichkeit keine miteinander verrechenbare und sich gegenseitig ersetzen könnende Größen sind.“⁴⁰

Rahners Reflexion mystischer Erfahrung führt hin zu der Grundfrage des Verhältnisses zwischen dem unvertretbar personalen Gottesglauben und seiner Formung und Bewahrung in der Gemeinschaft der Glaubenden. Die ökumenische Frage schließt sich an dieser Stelle unmittelbar an.

III. Thesen zum gegenwärtigen ökumenischen Kontext der Thematik

Sowohl die Mystik als auch die Theologie Karl Rahners sind unerschöpflich erscheinende Quellen der religiösen Erkenntnis. In drei Gedanken möchte ich abschließend andeuten, welche Chancen zur Deutung der gegenwärtigen ökumenischen Gesprächssituation ich durch die nähere Beschäftigung mit beiden Themenkreisen zu erkennen vermag.

1. Ökumene nach der Wende ins Existentielle

Gemeinsam stehen die christlichen Verkündiger/innen heute neu vor der Aufgabe, die existentielle Dimension des christlichen Glaubens zu erschließen. Im Alltag der Menschen, in den vielfältigen Gestalten der Verstrickung in Schuldzusammenhänge und der Angst vor dem nahenden Sterben, kann die Bedeutung des Wortes Gottes aufscheinen. Die mystische Gotteserfahrung, von der Karl Rahner spricht, ist kein Sonderwissen einzelner Ausgewählter, sondern die gläubige Anerkennung der Zusage Gottes, inmitten der aus menschlicher Sicht bestehenden Verlorenheit an Sünde und Tod letzte Geborgenheit als Gabe des lebendigen Gottes zu empfangen.

Das Ringen um das gemeinsame ökumenische Verständnis der biblischen Rechtfertigungsbotschaft, das mit der „Gemeinsamen Erklärung“⁴¹ vom Reformationstag 1999 zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche eine wichtige Etappe erreicht hat, leistet einen wesentlichen Beitrag zur Existentialisierung des Glaubenslebens in den christlichen Gemeinden. Eine solche Existentialisierung des Glaubenslebens tut not – heute wie auch im 16. Jahrhundert. Warum haben so viele Menschen das Interesse an jenem Gott verloren, der Leben bereiten kann auch im Tod und auch die Unversöhnten nicht aus seiner Gemeinschaft ausschließt? Warum ist dieser Gott heute nicht mehr vertrauenswürdig? Wir leben in einer Zeit, in der der Gottesglaube in einer tiefen Krise steckt. Vor dieser Herausforderung stehen die Christen gemeinsam.

2. Ökumene vor den Leidensgestalten der Schöpfung

Keine Frage bewegt gerade junge Menschen derzeit stärker in ihrer religiösen Suche als die Erschütterung angesichts des Leidens der Geschöpfe. Die mystische Tradition birgt einen reichen Schatz gemeinsamer Klage vor dem verborgenen Gott.⁴² Die Besinnung auf diesen Bereich religiöser Erfahrung führt die Glaubenden als Zweifelnde und Hoffende in ökumenischer Gemeinschaft zueinander. Es braucht Mystiker/innen in den Kirchen, die nach dem göttlichen Licht in dem Dunkel der Fragen Ausschau halten, und diese Wache auch nach endlos erscheinender Zeit nicht aufgeben.

Der von den christlichen Kirchen verkündigte Gott erscheint vielen wie einer, der die Lust verbietet, und der ein strenges, ein enthaltsames, ein freudeloses Leben als wertvoller betrachtet, als ein erfülltes, frohes und lustvolles. Nach der biblischen Sicht freut sich Gott jedoch an jeder wahren Freude, und er steht zugleich an der Seite derer, die getötet werden, noch bevor sie geboren sind. Gott kämpft um das Leben aller Geschöpfe. Er verbietet keine Lust, keine wahre Freude. Er verbietet es jedoch, die Lebensmöglichkeit anderer Geschöpfe zu beschneiden.

Die Anklage des unversöhnten Lebens der Menschen ist kein Rückzug unter die Maßgabe des Gesetzes, dessen Erfüllung nie vollkommen gelingen wird.⁴³ Gesetzespredigt ist nicht einfach Vertrauen auf die menschliche Werkgerechtigkeit. Angesichts der heutigen Drängnis der Theodizeefrage ist eine Unterscheidung zwischen dem von Menschen bewirkten Bösen und Gestalten des Unheils, bei denen eine freiheitliche Einflussnahme kaum zu erahnen ist, sehr wichtig. Wir bedürfen in der Ökumene einer neuen Wertschätzung der Weisung Gottes zu einem geschöpflichen Miteinander, in dem das Leben aller Geschöpfe unbedingte Achtung erfährt.

3. Ökumene an den Lebensorten der Glaubenden

Karl Rahner hat in römisch-katholischer Tradition im Zusammenhang seiner Rede von der mystischen Gotteserfahrung an die Bedeutung der in Raum und Zeit lebenden Gemeinschaft der Glaubenden erinnert. Die mit der Pfarrseelsorge verbundene Wertschätzung der Bildung von Glaubensgemeinschaften an den Lebensorten der Getauften weckt die Frage nach der Zielgestalt ökumenischer Gemeinschaft.

Das Stichwort „Beziehungskirche“⁴⁴ fasst zusammen, was als ein Kennzeichen der Gemeinschaftsform gilt, die von vielen Christen in unserem Erfahrungsraum gegenwärtig primär gelebt wird: Menschen suchen zu

bestimmten Gelegenheiten, in ausgewählten, als bedeutsam erscheinenden Lebenssituationen eine Beziehung zur christlichen Gemeinde oder zu einzelnen Christen, um eine Stütze bei der Bewältigung ihrer Lebensfragen zu erfahren. Die kleiner und kleiner werdenden Kreise der Glaubenden versammeln sich etwa in den Städten, betrauern die früh verstorbenen Kinder und beklagen den Unfrieden weltweit. Die Wende hin zu einem existentiellen Glaubensleben hat vielfach bereits sichtbare ökumenische Dimensionen. Bedienstete in Beerdigungsinstituten wissen davon zu erzählen, wie groß der Wunsch von Hinterbliebenen oft ist, dem unerwartet Geschehenen eine Deutung zu geben. Die Zusammenarbeit zwischen diesen Einrichtungen und den Kirchengemeinden ist intensiver geworden. Bei kirchlichen Großveranstaltungen wie den Kirchentagen sind die geistlichen Zentren gut besucht. Gespräche über belastende Lebenssituationen werden gewünscht. Die Bitte um Versöhnung in erlittener Entzweiung liegt vielen Menschen am Herzen. Gottesdienstliche Segensfeiern werden gut angenommen. In ihnen kommt die Hoffnung auf Gottes Schutz und Weggeleit in Worten, Gesten und Symbolen zum Ausdruck. Begegnung und Gemeinschaft ereignen sich sichtbar in Raum und Zeit.

Die aufrichtige personale Begegnung und das glaubwürdige Zeugnis von Menschen haben in der heutigen Verkündigungssituation einen sehr hohen Stellenwert. Welcher Konfessionsgemeinschaft die Menschen angehören, die Licht im Lebensdunkel zu entzünden vermögen, erscheint kaum wichtig. Mystik und Ökumene suchen einander.

ANMERKUNGEN

¹ WA Tr I, 16.

² Vgl. Gerhard Müller, *Die Mystik oder das Wort? Zur Geschichte eines Spannungsverhältnisses* = Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Stuttgart 2000, Nr. 3, hier bes. 25f.

³ Ebd., 42f.

⁴ Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie* 7, ²1971, 11–31, hier 22.

⁵ Vgl. Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 3 Bde, Freiburg-Basel-Wien 1994 / 1996 / 1999; Mariano Delgado / Abraham Peter Kustermann (Hg.), *Gottes-Krise und Gottes-Trunkenheit. Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat*, Würzburg 2000; Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt 1996; ders., *Gott leiden – Gott lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt 1989; Josef Sudbrack, *Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt*, Würzburg 1990; Martin Werner, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen. Ein Überblick*, Tübingen

- 1989; Josef Sudbrack, Tendenzen in der Erforschung der Mystik, in: Geist und Leben 59, 1986, 65–76.
- ⁶ Saskia Wendel, Vielfältige Sichtweisen des All-Einen. Facetten des gegenwärtigen Mystikbooms, in: Herder Korrespondenz 54, 2000, 192–196, hier 192f. Hervorhebung im Original.
- ⁷ Vgl. zu den Möglichkeiten im Blick auf die Bestimmung des Begriffs „Erfahrung“ im Kontext der Mystik: Michael Plathow, Die Mystik und das Wort. Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis heute, in: Evangelische Theologie 50, 1990, 116–128, bes. 116–121.
- ⁸ Vgl. Alois M. Haas, Der Kampf um den Heiligen Geist – Luther und die Schwärmer, Freiburg/Schweiz 1997, (im reichhaltigen Literaturanhang finden sich zahlreiche Werke zum Thema „Luther und die Mystik“, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts bereits erschienen sind); Eckhart Reichert, Martin Luther und die Mystik, in: Wolfgang Beutin / Thomas Bütow (Hg.), Europäische Mystik vom Hochmittelalter bis zum Barock, Frankfurt 1998, 223–236; Reinhard Schwarz, „... mit Christus zusammengeschweißt“. Vom Einssein des Christen mit Christus bei Martin Luther, in: Wolfgang Böhme / Josef Sudbrack (Hg.), Der Christ von morgen – ein Mystiker? Grundformen mystischer Existenz, Würzburg 1989, 55–68; Lothar Lies, Thesen zur mittelalterlichen deutschen Mystik im Blick auf Rechtfertigung, in: Theodor Schneider / Gunther Wenz (Hg.), Gerech und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, Freiburg / Göttingen 2001, 109–145.
- ⁹ Vgl. Klaus Ebert (Hg.), Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher. Eine Textsammlung, Weinheim 1996; Gerhard Wehr, Mystik im Protestantismus. Von Luther bis zur Gegenwart, München 2000; Walter Nigg, Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, Zürich / Stuttgart 1959; Andreas Gauger, Jakob Böhme und das Wesen seiner Mystik, Berlin 1999; Manfred Kock (Hg.), Gerhard Tersteegen – Evangelische Mystik inmitten der Aufklärung, Köln 1997.
- ¹⁰ Vgl. Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1928; Gerhard Müller, Die Mystik oder das Wort? (s. Anm. 2); Michael Plathow, Die Mystik und das Wort (s. Anm. 7); Nicolaus Klimek, Der Begriff „Mystik“ in der Theologie Karl Barths, Paderborn 1990; Klimek setzt sich insbesondere mit der Kritik Barths an der Position Brunners auseinander.
- ¹¹ Vgl. Gottfried Maron, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, Göttingen 2001; Maron beschreibt die Rezeption der ignatianischen Theologie im Protestantismus und entwickelt ökumenische Perspektiven, die auf der Grundthese einer Verwandtschaft zwischen Martin Luther und Ignatius beruhen. Vgl. auch Dorothee Sölle, Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“, Hamburg 1997; Willigis Jäger, Die Welle ist das Meer. Mystische Spiritualität, Freiburg 2000; Im Gespräch mit dem Benediktiner Jäger erkundet der evangelische Philosoph und Theologe Christoph Quarch die Bedeutung der Mystik in den Religionen.
- ¹² Vgl. die Dokumentation einer Tagung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain: Hermann Düringer (Hg.), Christliche Mystik als Thema ökumenischer Theologie und Praxis. Konturen – Konkretionen – Konsequenzen, Frankfurt/Main 2001. Vgl. auch die Wiedergabe der Vorträge einer Tagung in der Evangelischen Akademie Hofgeismar: Bernd Jaspert (Hg.), Leiden und Weisheit in der Mystik, Paderborn 1992. Im April 2002 wird auf der Wartburg ein Wissenschaftliches Seminar der Wartburg-Stiftung Eisenach und der Luther-Gesellschaft zum Thema „Mystik: Religion der Zukunft – Zukunft der Religion“ stattfinden.
- ¹³ Vgl. Klaus Ebert, Vorwort, in: ders. (Hg.), Protestantische Mystik (s. Anm. 9), 9.

- 14 Hermann Düringer, Vorwort, in: ders. (Hg.), *Christliche Mystik als Thema ökumenischer Theologie und Praxis* (s. Anm. 12), 10.
- 15 Vgl. Hansgünter Ludewig, *Evangelische Mystik bei Gerhard Tersteegen*, in: *Evangelische Theologie* 59, 1999, 130–149.
- 16 Vgl. ebd., 145–149.
- 17 Ebd., 145.
- 18 Ebd.
- 19 Ebd., 149.
- 20 Klaus Ebert, Vorwort, in: ders. (Hg.), *Protestantische Mystik* (s. Anm. 9), 9; vgl. auch Michael Plathow, *Die Mystik und das Wort* (s. Anm. 7), 125. Plathow nimmt an dieser Stelle auf die Existenz des Glaubenden als „*simul peccator et iustus*“ Bezug.
- 21 Michael Plathow, *Die Mystik und das Wort* (s. Anm. 7), 125.
- 22 Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute* (s. Anm. 4), 22.
- 23 Ebd.
- 24 Karl Rahner, *Zu einer Theologie der Mystik*, in: Josef Sudbrack (Hg.), *Karl Rahner. Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 99–108, hier 107. Hervorhebung im Original.
- 25 Vgl. Josef Sudbrack, *Der Christ von morgen – ein Mystiker?* Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung, in: Wolfgang Böhme / Josef Sudbrack (Hg.), *Der Christ von morgen – ein Mystiker* (s. Anm. 8), 99–136; Herbert Vorgrimler, *Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik*, in: Karl Lehmann (Hg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, München / Zürich 1984, 62–78; Elmar Klinger, *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1994, bes. 47–60; Bernhard Fraling, *Mystik als Ferment der Theologie – Theologie als kritische Reflexion der Mystik*, in: *Kontemplation und Mystik* 2, 2001, 26–31; Josef Sudbrack (Hg.), *Karl Rahner, Visionen und Prophezeiungen* (s. Anm. 24).
- 26 Karl Rahner, *Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge*, in: ders., *Schriften zur Theologie* 14, 1980, 148–165, hier 161f.
- 27 Karl Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: ders., *Schriften zur Theologie* 6, 1968, 277–298, hier 288.
- 28 Ebd., 289f. Hervorhebung im Original.
- 29 Vgl. Karl Rahner, *Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge* (s. Anm. 26), 155.
- 30 Vgl. Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute* (s. Anm. 4).
- 31 Vgl. ebd., 24–27.
- 32 Ebd., 25.
- 33 Ebd.
- 34 Ebd., 21.
- 35 Vgl. Karl Rahner, *Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge* (s. Anm. 26), 161.
- 36 Ebd., 151.
- 37 Ebd., 153.
- 38 Ebd., 160.
- 39 Ebd., 161.
- 40 Ebd., 164.
- 41 Vgl. *Texte aus der VELKD* Nr. 87/1999.
- 42 Vgl. Bernd Jaspert (Hg.), *Leiden und Weisheit in der Mystik* (s. Anm. 12).
- 43 Vgl. Dorothea Sattler, *Weisung und Verheißung. Neuere bibeltheologische Erkenntnisse im Themenfeld „Gesetz und Evangelium“*, in: Theodor Schneider / Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 3: *Schriftverständnis und Schriftauslegung*, Freiburg-Basel-Wien 1998, 191–203.
- 44 Vgl. Klaus Nientiedt, *Beziehungskirche*, in: *Herder Korrespondenz* 46, 1992, 489–491.



Unio mystica und iustitia passiva

Reichweite und Grenzen
protestantischer Mystik

VON HARTMUT ROSENAU*

Nach einem glücklich getroffenen Wort Nietzsches entsteht Mystik dann, wenn „Scepsis und Sehnsucht sich begatten“¹. Demnach wäre es nicht verwunderlich, dass gerade in der gegenwärtigen Postmoderne, wie so oft zu Krisenzeiten einzelner Menschen und Epochenumbrüchen, die Mystik in vielerlei Gestalt wieder blüht und auf großes inner- wie außerkirchliches, ja auch kirchenkritisches Interesse stößt. Traditionsabbruch im mehr oder weniger unreflektiert gelebten Alltag wie auch intellektueller postmoderner Relativismus, der spielerisch auf Letztbegründungen verzichtet und Skepsis gegenüber metaphysischen Einheitskonzeptionen pflegt, zeigen im breiten Spektrum die Reserviertheit vieler auch gegenüber einer dogmatisch gebundenen und institutionell verfestigten Religiosität an. Auf der anderen Seite steht dem ein zunehmendes Verlangen nach verbindlicher Lebensorientierung gegenüber, das in Gegenwendung zum Übermaß einer technisch-rationalen Weltauslegung und -gestaltung auf ganz unterschiedliche, religiöse wie quasi-religiöse Weise unter primär ethischer Motivation seine Erfüllung sucht. Dabei spielt die mystische Tradition des christlichen Abendlandes von der Spätantike bis zur Romantik, aber ebenfalls die des Fernen Ostens (Zen-Buddhismus), des Islam (Sufismus) wie der jüdischen Überlieferung (Kabbala) auch in den unterschiedlichsten Mischungen bis hinein in religionspädagogische Konzeptionen (Symboldidaktik) eine zunehmende Rolle, abgesehen von einer sublimier-

* Hartmut Rosenau ist Professor für Systematische Theologie und Dogmatik, Direktor des Instituts für Systematische Theologie und Sozialethik an der Christian-Albrechts-Universität Kiel.

ten Verdichtung mystischer Erfahrungen, wie sie in neuerer Kunst (Kandinsky) und Literatur (Rilke, Hesse, Musil) gefunden werden kann.

Im Zuge der steigenden Attraktivität mystischer Religiosität stellt sich auch für den Protestantismus, der traditionellerweise der Mystik gegenüber mindestens ein gespaltenes Verhältnis hat, die historische wie systematische Frage nach der Möglichkeit, der Reichweite und den Grenzen einer Aufnahme mystischer Frömmigkeit und Theologie, ja vielleicht sogar nach einer spezifisch protestantischen Mystik. Dabei geht es freilich nicht darum, konfessionelle Konfrontationen im Blick auf die Mystik aufzubauen oder Besitzansprüche anzumelden. Denn Mystik ist bei allen nötigen Binnendifferenzierungen ein ökumenisches, ja interreligiöses Phänomen, nach Walter Nigg sogar ein Menschheitsphänomen², und gerade deswegen mag sie sich auch in Zeiten der Globalisierung als Religion der Zukunft (K. Rahner) anbieten. Jedenfalls ist es ein großes Vorurteil, Mystik ausschließlich für ein typisch „katholisches“ Phänomen zu halten, auch wenn dieses Vorurteil von einem so bedeutenden Theologen wie Adolf v. Harnack geteilt worden ist (wer Mystiker sei, ohne katholisch zu werden, sei Dilettant).³ Und nicht zuletzt die schroffe Entgegensetzung von Mystik und dem „Wort“, wie sie im Gefolge der dialektischen Theologie (Emil Brunner) üblich geworden ist, mag dieses Vorurteil verfestigt haben.

Dabei kann man schon z. B. bei Gerhard Tersteegen (1697–1769) sehen, dass sich im Raum des (reformiert geprägten) Protestantismus Mystik und Wort gar nicht ausschließen müssen, sondern vielmehr einschließen können. Vielleicht liegt hier sogar ein erstes Kriterium spezifisch protestantischer Mystik, nämlich die Bindung an Christus als das Wort Gottes vor dem Hintergrund des reformatorischen sola-scriptura-Prinzips. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf Tersteegens bekanntes Kirchenlied „Gott ist gegenwärtig“, das nicht nur Anspielungen auf Einsichten großer Mystiker wie Johannes Tauler (ca. 1300–1361) und Johannes Scheffler alias Angelus Silesius (1624–1677) über das dialektische Verhältnis von Reden und Schweigen in Abgeschiedenheit enthält, sondern sich – typisch protestantisch – darum bemüht, die mystische Erfahrung der Allgegenwart Gottes in biblischer Sprache zum Ausdruck zu bringen. Dabei hat der Bezug auf die Bibel durchaus konstitutive und nicht nur allegorisch-illustrative Bedeutung, wie es sonst in der christlichen Mystik üblich ist. Vielleicht liegt in dieser Rückbindung an das Wort ein Korrektiv gegenüber einer schwärmerischen mystischen Verzückung oder gegenüber einem selbstgenügsamen Schweigen des Schauenden. Aber gerade hier

stellt sich die Frage, ob das Wort bzw. die Bindung des Mysten an Christus, der den Gottesbezug durch Wiedergeburt vermittelt, ein geeignetes Kriterium für eine dezidiert protestantische Mystik sein kann, da zur Mystik wesentlich die Unmittelbarkeit der Einheit des Menschen mit Gott gehört. Tersteegen bleibt im Unterschied dazu – bei aller Betonung des Christus „in uns“ – in einer verhaltenen Scheu und Distanz gegenüber Gott, „vor“ dem er in Ehrfurcht tritt, „vor“ dem er sich beugt, wie es in der ersten Strophe seines Liedes heißt.

Im Zentrum dieses Artikels steht die Frage nach der Möglichkeit einer spezifisch protestantischen Mystik.⁴ Dafür wird nach einer kurzen Skizze einiger Grundzüge der klassischen Mystik des christlichen Abendlandes an ausgewählte Beispiele protestantischer Mystik erinnert, um dabei konfessionsspezifischen Eigenarten auf die Spur zu kommen. Letztlich wird es dabei – wie schon hier in der Einleitung angedeutet – um die theologische Funktion der „unio mystica“ gehen, genauer: inwiefern in diesem mystischen Zentralmotiv Raum gegeben wird für eine Spannung von Verheißung und Erfüllung oder von Gott und Welt. Am Ende werden wir uns an einer Weggabelung wiederfinden, an der es gilt, zu entscheiden, ob das Typische an der protestantischen Mystik nicht vielleicht eine starke sapientiale Tendenz ist, mit der das Motiv der unio mystica verwendet wird, um Glaubenserfahrung gerade in der Gottesferne zum Ausdruck zu bringen. Dafür wird neben Albert Schweitzer schließlich vor allem Jacob Böhme herangezogen.

1. Grundzüge der klassischen Mystik des christlichen Abendlandes

„Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn es ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar.“⁵ So spricht der Lese- und Lebemeister Eckhart (ca. 1260–1328), einer der bedeutendsten Vertreter der klassischen christlichen Mystik, in einer seiner deutschen Predigten, die er als Generalvikar des Dominikanerordens in Straßburg gehalten hat. Trotz der damals noch ungewöhnlichen deutschen Sprache auf der Kanzel rechnet Meister Eckhart offensichtlich damit, nicht verstanden zu werden. Und in der Tat: Mystik ist schwer zu verstehen. Aber nicht deswegen, weil sie sich in eine abschreckend komplizierte Terminologie kleiden würde – eher ist das Gegenteil der Fall. Die Sprache der Mystik klingt

einfach und schlicht; sie benutzt alltägliche Worte, die in ihrer Einfachheit schön sind, warm und anziehend. So, wie die ehrlich und tief empfundene Liebe gerade die einfachen Worte sucht, manchmal auch poetische Bilder, um sich auszusprechen, und gerade deswegen Menschen anrührt. Die Sprache der Mystik und die Sprache der Liebe sind sehr ähnlich, weil beide etwas eigentlich Unaussprechliches mitteilen wollen, das im Grunde nur diejenigen verstehen, die selbst ähnliche Erfahrungen gemacht haben. Mystik ist eine Art Erfahrungstheologie, *theologia experimentalis*, wie der Franziskaner Bonaventura (ca. 1217–1274) einmal definiert hat. Aber Erfahrungen sind niemals allgemeingültig, sondern höchstens von mehr oder weniger komparativer Allgemeinheit. Deshalb ist es auch leicht, von außen betrachtet, Mystik als bloße Gefühllichkeit abzutun, so, wie man sich auch über verliebte Menschen und ihr Verhalten leicht lustig machen kann. Aber Mystiker und Verliebte lassen sich dadurch nicht beirren. Sie wissen, worum es geht. Und wenn andere das nicht verstehen können, liegt es an ihrem eigenen bedauernswerten Mangel an Erfahrung. Solche tief empfundene Erlebnismystik verzichtet in der Regel auf eine reflexive oder argumentative Auslegung des Erfahrenen zugunsten einer möglichst authentischen Mitteilung des mystischen Erlebnisses.

Aber ist dann nicht mystische Theologie ein Unding? Theologie will doch als verantwortliche Rede von Gott Rechenschaft ablegen, Gründe und Argumente für den Glauben beibringen, Andersdenkende vielleicht sogar von der Wahrheit des Glaubens überzeugen. Geht es aber wie in der Mystik um Erfahrungen des eigentlich Unaussprechlichen, kann darüber nur schwerlich vernünftig und allgemein nachvollziehbar gesprochen oder sogar argumentiert werden.

Nun liegt eine gewisse Stärke in einem zweiten Typus von Mystik, die z. B. von Meister Eckhart repräsentiert wird, darin, Menschen mit Gründen und Argumenten dahin zu bringen, dass sie einsehen: Geht es um Gott und um des Menschen Seligkeit, dann hören die Gründe und Argumente auf, dann kommt das Wissen an sein Ende und das Nichtwissen fängt an. Und in diesem Nichtwissen und Nichtverstehen liegt die Seligkeit. Aber entscheidend ist, aus Wissen ins Nichtwissen zu gelangen, wie Meister Eckhart sagt, damit nicht jeder theologische Unsinn für Tiefsinn ausgegeben werden kann. Diese Art von Mystik schließt wesentlich eine reflexive oder argumentative Zubereitung ein, die auch unabhängig von eigenen vorhandenen oder nicht vorhandenen mystischen Erfahrungen und Erlebnissen weitgehend nachvollzogen werden kann. Bei dieser Mystik handelt es sich

um eine „belehrte Unwissenheit“ (*docta ignorantia*), wie ein anderer ihrer Klassiker, Nikolaus v. Kues (1401–1464), einmal griffig formuliert hat, die sich paradoxerweise auch in einem beredten Schweigen äußern kann. „Der spricht am allerschönsten von Gott“, sagt Meister Eckhart im Anschluss an den geheimnisvollen Theologen Dionysius Areopagita (um 500), „der vor Fülle des inneren Reichtums am tiefsten von ihm schweigen kann.“⁶ Deshalb braucht es auch niemanden zu bekümmern, wenn die Mystiker nicht verstanden werden. Denn das Verstehenkönnen ist in der Mystik nicht das Höchste. Es kann auch gar nicht das Höchste sein, wenn es um „unverhüllte Wahrheit“ geht, die „unmittelbar“ aus dem Herzen Gottes kommt.

Denn wenn man etwas verstehen will, wird nach den passenden Worten oder Begriffen gesucht, die etwas eindeutig benennen und bestimmen. Gründe werden gesucht, aus denen etwas einsichtig erklärt, abgeleitet und vermittelt werden kann. Dieses bei aller gegenständlichen Erkenntnis unproblematische Vorgehen reicht aber nicht und kann gar nicht hinreichen, wenn Gott der „Gegenstand“ des Erkennens und Verstehens sein soll. Gott kann nicht aus Gründen hergeleitet und vermittelt werden, weil er ja selbst der unmittelbare Grund von allem ist. Er kann gar nicht auf einen eindeutigen und abschließenden Begriff gebracht werden, weil er alles menschliche Denken und Begreifen übersteigt, weil er immer größer und mehr ist als das, was von ihm gesagt werden könnte. Eher noch können Mystiker beschreiben, was Gott alles nicht ist (*via negativa*), als dass sie angeben können, worin Gottes Wesen positiv besteht. Selbst wenn Gott mit dem weitesten und allgemeinsten Begriff benannt würde, der zur Verfügung steht, nämlich: Gott ist das Sein, so wäre selbst dieser Begriff noch zu klein, zu eng für die Größe Gottes. Denn das Sein hat das Nichts noch außer sich, aber Gott ist so umfassend, dass er selbst noch den größten Gegensatz, den von Sein und Nichts, in sich einschließt. Daher nennen Mystiker Gott auch das „Übersein“ oder auch das „Nichts“ – denn Gott ist nicht etwas Bestimmtes im Vergleich und im Unterschied zu anderen bestimmten Dingen, sondern er ist Ein und Alles – oder, um nochmals mit Nikolaus v. Kues zu sprechen, Gott ist das Zusammenfallen der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*).

Am ehesten vergleichbar ist diese befremdliche mystische Theologie mit der Erfahrung eines blendenden Lichts, das so hell ist, dass man eigentlich nichts mehr sehen kann, gleich als ob es dunkel wäre. Man kann vor lauter Helligkeit nichts Bestimmtes mehr erkennen. Daher heißt es auch bei

Meister Eckhart: „Wer Gott schauen will, muss blind sein... Er ist ein Licht, das blind macht. Das meint ein so geartetes Licht, das unfassbar ist; es ist unendlich... Dies bedeutet, dass es die Seele blendet, so dass sie nichts weiß und dass sie nichts erkennt.“⁷ Vor diesem überwältigenden Licht Gottes muss man die Augen schließen. Und so bedeutet auch das griechische Wort „*myein*“, von dem das Fremdwort „Mystik“ abgeleitet werden kann, soviel wie „die Augen schließen“, auch „den Mund schließen“, d.h. angesichts des Unsichtbaren von dem Unaussprechlichen schweigen. Daher konzentriert sich die Mystik auf das Innere des Menschen, so dass sie nur indirekt von Gott spricht, der ja direkt gar nicht zugänglich ist, indem sie vom Menschen spricht. Mystik ist insofern eine theologische Anthropologie und erst in zweiter Linie eine bestimmte Gotteslehre.

„Die Augen schließen“ – das heißt aber auch: sich nicht ablenken lassen von dem Vielerlei der Sinneseindrücke, den Geschäftigkeiten und Zerstreuungen des Alltags sowie von den verschiedensten Meinungen der Mitmenschen. In der Mystik wird daher eine gespannte Konzentration auf das Wesentliche gesucht: das eigene Selbst des Menschen. Denn hier, im tiefsten Inneren des Menschen, im sog. „Seelenfünkeln“, ist Gott und das Heil zu finden. Vor all dem Ablenkenden da draußen muss man sich in „Abgeschiedenheit“ halten, wie Meister Eckhart immer wieder betont. Warum aber ist Gott gerade im Innersten der Seele zu erfahren und nicht etwa draußen in der Welt? Weil die Seele – wie Gott – gleichsam ein und alles ist. Denn alles, was gedacht, erfahren und wahrgenommen wird, geht (nach Aristoteles) durch die Seele, durch das Ich. Somit ähnelt die Seele Gott, ja ist ihm letztlich gleich – und Gleiches (Gott) kann nur durch Gleiches (Seele) erkannt werden, wie ein Grundsatz der antiken Erkenntnistheorie bei Platon und Aristoteles besagt.

Aber ist das nicht ein Ungedanke: zwei Größen, Gott und die Seele, die je für sich allein ein und alles sein sollen? Es kann doch nur eines ein und alles sein. Daher sagen die Mystiker, dass im Grunde Gott und die Seele eins sind, ununterscheidbar miteinander verbunden, ja identisch. Diese grundlegende Einheit des Menschen in seinem Innersten mit Gott wird „*unio mystica*“ genannt – sie zu erleben ist für Mystiker die höchste Seligkeit, denn darin besteht des Menschen Ziel und Erfüllung. Kaum ein anderes Wort wird deshalb in der Sprache der Mystik so oft benutzt wie das Wort „Einheit“ und seine Varianten: Vereinigung, Einssein, Einöde, Einsamkeit etc. Somit könnte man Mystik charakterisieren als Erfahrung schlechthinniger Einheit. „Dass wir so eins werden mit Gott, dazu helfe

uns ‚ein Gott, Vater aller‘. Amen.“⁸ So und in ähnlichen Formulierungen beendet Meister Eckhart daher oft seine Predigten.

Doch obwohl die Menschen in der Tiefe ihrer Seele immer schon mit Gott ununterscheidbar verbunden und eins sind, ist diese „*unio mystica*“ nicht immer, ja nur selten bewusst. Zumeist ist diese Einheit des Menschen mit Gott verdeckt, verstellt, verschüttet. Sie muss erst wieder freigelegt werden, um ins Bewusstsein zu gelangen. Zwar ist die Einheit mit Gott und damit das Heil schon da, aber eine Wolke hat sich zwischen Auge und Sonne geschoben und verdeckt sie, wie sich Meister Eckhart bildlich ausdrückt. Oder sie ist wie ein verschütteter Brunnen, der wieder freigelegt werden muss. Alles, was die Einheit mit Gott verstellt, muss abgebaut werden. Dazu haben Mystiker eine Methode entwickelt, so dass sie Schritt für Schritt oder Stufe um Stufe zur unmittelbaren Einheitserfahrung und damit zum Erleben des Heils kommen können. Dionysius Areopagita spricht in diesem Zusammenhang paradigmatisch von der *via purgativa* (Reinigung), *illuminativa* (Erleuchtung) und *unitiva* (Vereinigung). Insofern könnte man Mystik auch eine *soteriologische Methode* nennen.

Meister Eckhart kennt sechs Stufen auf diesem Weg: zunächst orientiert man sich an bestimmten Vorbildern für ein heiliges Leben, danach richtet man sich nach Gottes Geboten. Auf der dritten Stufe handelt man so, wie es sich aus der Liebe zu Gott ergibt, ohne auf Gebot und Vorbild zu achten. Dann aber gilt es, um des Guten willen auch das Böse zu erleiden und sich ihm auszusetzen, um schließlich das eigene Selbst und den Eigenwillen, auch wenn er das Gute will, ganz aufzugeben und „gelassen“ zu werden. Erst dann kann der Mensch kraft göttlicher Gnade die unverhüllte Einheit mit Gott, die Gottesgeburt in der Seele erleben. Hier ist ewige Seligkeit. Sie ist nicht erst nach dem Tode in der Zukunft zu erwarten, sondern hier und jetzt im Augenblick, im Alltag, im „ewigen Jetzt“ (*nunc aeternum* oder auch *nunc stans*), wie Mystiker mit einer Präferenz für eine präsentische statt einer üblichen futurischen Eschatologie betonen.

Mystik als soteriologische Methode hat sich immer auch der Kritik ausgesetzt gesehen, hier würde Gott gleichsam gezwungen, seine Gnade in den Menschen einzugießen; ein methodischer Zwang aber widerspreche doch der freien und unverfügbaren Gnade Gottes. Gegenüber diesem Missverständnis muss man allerdings klarstellen, dass durch solche methodischen Anleitungen nur Raum im Menschen geschaffen werden soll, damit Gott allein wirken kann. Das Heil, die Erfüllung soll und kann nicht durch menschliches Tun oder Lassen hergestellt – das würde zu dem Missver-

ständnis einer mystischen Werkgerechtigkeit oder Selbsterlösung führen –, aber es kann so offengelegt und dargestellt werden. Die Gnade Gottes wird dadurch nicht herbeigezwungen, sondern nur sichtbar gemacht. Es ist, gleichnishaft gesprochen, wie wenn Wasser kraft seiner eigenen Natur fließt, sobald der Staudamm abgetragen wird. Es hätte auch hier keinen Sinn zu sagen, das Wasser würde zu Unrecht durch das Abtragen des Staudammes gezwungen, zu fließen. Es fließt eben, sobald ihm Raum gegeben wird – entsprechend seinem eigenen Naturgesetz. Und Gott schenkt Gnade, gemäß seinem eigenen Wesen, das nicht vom Menschen und seinem Tun abhängig ist.

2. Konzepte ausgewählter protestantischer Mystik

Diese sehr „reformatorisch“ klingende Überlegung hat auch Luther angesprochen, denn ihm ging es ja wie der Mystik darum, die göttliche Gnade gegenüber allem menschlichen Tun herauszustellen.⁹ Schlichte mystische Frömmigkeit ist ihm sicherlich schon seit seinem Besuch der Domschule in Magdeburg bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben begegnet. Später lernte er die Mystik über Bernhard v. Clairvaux (1090 – 1153) und die Schriften eines bereits erwähnten geistlichen Sohnes Meister Eckharts kennen, nämlich Johannes Tauler. Auch eine der mystischen Grundschriften, die sog. „Theologia deutsch“ des „Frankfurters“ aus dem 14. Jahrhundert, hielt Luther – nach der Bibel und den Schriften Augustins – für so bedeutsam (anders als Calvin, der die „Theologia deutsch“ für eine Schandschrift hielt), dass er sie mehrfach herausgegeben und mit einem wohlwollenden Vorwort (1518) versehen hat. Somit kann man sagen, dass die Anfänge protestantischer Mystik sicherlich bereits bei Luther zu finden sind, wenn man sie nicht sogar – wie es zuletzt noch Albert Schweitzer zu zeigen versucht hat¹⁰ – im Neuen Testament selbst schon (bei Paulus) angelegt wissen will. Nicht zuletzt in seinem Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) benutzt Luther die Sprache der mittelalterlichen Brautmystik, wenn er den „fröhlichen Tausch und Wechsel“ zwischen Christus und dem sündigen Menschen beschreibt, oder wenn er in einer Predigt aus dem Jahre 1532 davon spricht, dass Gott und Mensch sich in der Liebe vereinen wie „ein Kuchen“. Und auch sein Sakramentsverständnis mit der Betonung der Realpräsenz Christi „in, mit und unter“ den Elementen Brot und Wein kann weitgehend mystisch genannt werden – im krassen Gegensatz zum reformierten Sakramentsverständnis Zwinglis.

Allerdings unterscheidet sich Luther mit der Überzeugung, dass Sakramente als *media salutis* nötig sind, von der klassischen Mystik mit ihrer Betonung der unmittelbaren Einheit des Menschen mit Gott. Luther zufolge gibt es kein unmittelbares Einssein mit Gott, das immer schon da, wenn auch zumeist verdeckt wäre. Denn die Sünde, die in ihrer Radikalität von Mystikern oft so nicht gesehen wird, ist vielmehr der Grund einer abgrundtiefen Trennung von Gott und Mensch, die nur durch die Vermittlung des Gottessohnes Jesus Christus überbrückt werden kann. Somit liegt das erhoffte, nicht jetzt schon erlebbare Heil des Menschen nicht in ihm selbst, in seinem „Seelenfünklein“ oder in seinem „edlen“ Innersten, wie Meister Eckhart behauptet, sondern das Heil liegt Luther zufolge außerhalb des Menschen, „extra nos“ in Jesus Christus. Es muss den Menschen von außen, durch Wort und Sakrament, zugesprochen und mitgeteilt werden, um für sie wirklich werden zu können. Es kann nicht unabhängig von Verkündigung und anderen Vermittlungsinstanzen allein aus dem Menschen selbst geholt werden. Und so behält Luther ein differenziertes bzw. nach W. Nigg ein ambivalentes Verhältnis zur Mystik, und zunehmend, vor allem durch die Auseinandersetzungen mit den sog. „Schwärmern“ und ihr Pochen auf unmittelbaren Geistbesitz, wird es kritischer und distanzierter. Zudem lehnt er bei aller Hochschätzung Taulers die mystischen Spekulationen des Dionysius Areopagita über himmlische Hierarchien entschieden ab. Auch hier gilt Luthers Grundsatz: *quae supra nos, nihil ad nos*.

Eine eigenartige Ausprägung protestantischer Mystik findet sich bei Thomas Müntzer (1490–1525), wobei man sich fragen kann, ob er, der Theologe der Revolution und des Bauernkrieges, mit Recht zu den Mystikern gezählt wird.¹¹ Denn obwohl er deren Traditionen kannte und für seine Theologie benutzte, findet sich doch bei ihm von mystischer „Gelassenheit“ kaum etwas, auch wenn er von der „Langeweile“ im Sinne der Gelassenheit gegenüber dem Vielerlei der Geschäftigkeiten als der dritten und höchsten Stufe – nach der „Verwunderung“ und „Entgröberung“ – sprechen konnte. Wenn Müntzer zu den Mystikern gerechnet wird, ist er jedenfalls ein weiteres Beispiel dafür, dass Mystik nicht notwendigerweise zur Weltflucht oder zu ethischer Indifferenz führt, sondern durchaus mit einem sozialetischen bzw. politischen Engagement verbunden werden kann. Dieses Widerständige der Mystik gegenüber den kirchlichen wie gesellschaftlichen Autoritäten betont daher in jüngster Zeit mit Recht Dorothee Sölle¹², das auch damit zusammenhängt, dass Mystik immer einen Hang zu einer unpräzisen Häresie hat. Um die Unangemessenheit menschlicher

Vorstellungen und dogmatischer Begriffe in Bezug auf den an sich unennbaren Gott deutlich werden zu lassen, spricht z.B. Meister Eckhart davon, Gott um Gottes willen zu lassen, ja er identifiziert manchmal sogar Gott mit dem Nichts, so dass seine Mystik vordergründig betrachtet einen Zug zum Atheismus oder gar zum Nihilismus hat. Und ebenso ungewohnt hat er in einer Predigt über Maria und Martha (Lk 10,38–42) in Gegenwendung zur traditionellen Hochschätzung der lauschenden Maria die aktive Martha als die reife Mystikerin dargestellt, die sich in Gelassenheit und in der Gewissheit ihrer Einheit mit Gott wieder den alltäglichen Geschäften zuwenden kann, ohne sich in einem noch so frommen Aktivismus aufzureiben. Sie steht souverän „bei“ den zu erledigenden Dingen, ohne „in“ ihnen aufzugehen.¹³ Vielleicht wäre dann, wenn nicht der Bezug auf Christus als das „Wort“, das von Müntzer bis Sölle betonte (sozial-)ethische Engagement ein zweites Kriterium, um von spezifisch protestantischer Mystik zu sprechen?

Einer der letzten großen Mystiker im Raum des Protestantismus legt das nahe, nämlich der bereits erwähnte Albert Schweitzer (1875–1965). Er bekennt sich zu einer dezidiert ethischen Mystik, um seine weltbejahende Ethik der Selbstvervollkommnung wie der Hingabe zur Überwindung der von ihm diagnostizierten Kulturkrise vor dem Hintergrund eines müde gewordenen Idealismus (Schopenhauer) und der Heraufkunft des Nihilismus (Nietzsche) begründen zu können.¹⁴ Zwar entzieht sich das letzte Prinzip von Denken und Sein, das Leben, Schweitzer zufolge geheimnisvoll dem feststellenden Begriff, dennoch erschließt sich dieser Einheitsgrund in der ethischen Befindlichkeit der „Ehrfurcht vor dem Leben“. So erfüllt sich Schweitzers Sehnsucht nach einem theoretisch nicht mehr gegebenen Gesamtsinn des Seins zur Begründung eines ethisch-positiven Verhältnisses zur Welt in einem mystischen Durchbruch (analog der klassischen Stufenfolge der *via purgativa*, *illuminativa*, *unitiva*) bei einer Bootsfahrt auf dem Ogowe-Fluss: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“¹⁵ Damit faltet Schweitzer den individuellen Eigenwillen unmittelbar in den natürlichen Universalwillen des Lebens ein und überwindet damit Eigensinn und Fremdheit gegenüber anderen Wesen zugunsten von Miterleben und Mitleiden aufgrund mystischer Verbundenheit mit dem heiligen Lebensgrund. Aber durch Schweitzers Ethik der Selbstvervollkommnung und der Hingabe soll die „*unio mystica*“ erst werden, die in der klassischen Mystik bereits als gegeben erlebt wird. Insofern schärft Schweitzer immer wieder die eschatologische Differenz innerhalb seiner

ethischen Mystik zwischen einem jetzt nur fragmentarisch erlebbaren Heil und dem noch ausstehenden universalen Reich Gottes ein. Daher ist auch der ethischen Mystik Schweitzers die „Gelassenheit“ fremd, solange bei aller partiellen Einheitserfahrung mit allem Lebendigen die Abständigkeit zum universalen Reich Gottes, das als ethische Aufgabe noch vor uns liegt, überwiegt.

3. Mystik und Weisheit

Somit stellt sich auch hier die Frage, ob Schweitzers ethische Frömmigkeit einer „Ehrfurcht vor dem Leben“ treffend „Mystik“ genannt werden sollte oder nicht bzw. ob die Betonung der Ethik ein hilfreiches Kriterium für eine dezidiert protestantische Mystik sein kann. Es spricht vielmehr einiges, nicht zuletzt der immer auch Distanz bei aller Verbundenheit implizierende Ausdruck „Ehrfurcht“ dafür, Schweitzers ethische Mystik – wie auch Tersteegens Frömmigkeit der respektvollen Distanz zum Göttlichen bei aller Christusverbundenheit – als neuzeitliche Ausprägung oder Variante eines alttestamentlichen Weisheitsdenkens zu verstehen. Protestantische Mystik nimmt somit die Gestalt einer sapientalen Theologie an. Denn „Weisheit“ ist (im alttestamentlichen Sinne) ein praktisches Erfahrungswissen angesichts einer zunehmenden Gottesferne. Sie kann – wie Schweitzers ethische Mystik – als Versuch verstanden werden, in maßvoller, demütiger Selbstbescheidung ein gesichertes und geglücktes Leben zu führen, obwohl Gott oder das Göttliche nicht mehr in unmittelbarer Gegenwart – weder im Kult noch im Prophetenwort – erfahren wird. Es bleibt an ihm selbst unerkennbar im Hintergrund, aber lenkt verborgen durch die Entscheidungen und Handlungen der Menschen hindurch und im Nachhinein sinnvoll deren Geschick. Daher schlägt in einer solchen sapientalen Theologie das Konstatieren der Brüchigkeit überkommener Formen religiös-metaphysischer Überzeugungen bei aller Skepsis nicht in nihilistische Resignation oder Pessimismus um. Die Welt und das menschliche Leben in ihr wird vielmehr als ein wenn auch gefährdetes und manchmal rätselhaftes Ordnungsgefüge wahrgenommen. Mit Blick auf dieses Ordnungsgefüge als Medium der Anwesenheit eines verborgenen Gottes stellt sich die von der Weisheit wie von Schweitzer geforderte ethisch-religiöse Haltung der Ehrfurcht oder Gottesfurcht ein, die die Grenzen menschlich-endlichen Denkens und Tuns anerkennt und eine wenn auch an ihr selber unergründliche, aber höhere Macht respektiert. Aber vielleicht gibt es auch

noch eine andere Möglichkeit, ein Kriterium für eine spezifisch protestantische Mystik zu finden:

Eine besondere Rolle nicht nur in der Geschichte der protestantischen Mystik spielt sicherlich der Görlitzer Schuster Jakob Böhme (1575 – 1624), der als ungelehrter Laie in seinem „Mysterium magnum“ der protestantischen Wort-Gottes-Theologie eine eigenartige Wendung gibt, wenn er sagt: „Du bist Gottes geformtes Wort, du mußt dein eigen Buch, das du selber bist, lesen lernen, so wirst du alle Bilder los und siehest die Stätte, welche heißet: Hier ist der Herr“.¹⁶ Das in der klassischen Mystik unterschätzte Problem der Realität des Bösen, das zumeist – zur Vermeidung eines die *unio mystica* prinzipiell in Frage stellenden Dualismus – als *privatio boni*, als bloße Abwesenheit des Guten und damit als eine Art Nichtsein gesehen wird, greift Böhme entschieden auf, ohne in einen unbefriedigenden Dualismus zu geraten.¹⁷ Denn der schwermütige Melancholiker hat einen empfindlichen Sinn für den Zorn Gottes, für das Grimmige und Böse in Gott selbst – nicht außerhalb seiner. Gott ist und bleibt der eine Grund von allem, was ist, aber er ist genauso auch dessen Ungrund. Gutes wie Böses quillt gleichermaßen aus ihm, so, wie es schon Hiob bei seiner überwältigenden Begegnung mit dem heiligen Gott im Wettersturm klargeworden ist, und wie es auch Luther mit seiner Unterscheidung zwischen dem in Christus als Liebe offenbaren Gott (*deus revelatus*) und dem für menschliches Begreifen verborgenen Gott (*deus absconditus*), der Tod und Leben wirkt, gesehen hat. In jedem Ding und Wesen gibt es nach Böhme auch „Qualgeister“, die den ganzen Kosmos durchziehen. Hier weitet sich die Mystik von einer theologischen Anthropologie zu einer theosophischen Kosmologie, analog zur jüdischen Kabbala. Zwar wurde der Laientheologe Böhme von Vertretern einer ihre eigenen Ursprünge nicht verstehenden lutherischen Amtskirche aus der Stadt gewiesen, aber seine mystischen Spekulationen haben eine enorme Wirkung sowohl im Pietismus als auch in der Philosophie des deutschen Idealismus, besonders bei Schelling, entfalten können. Auch Dichter wie Novalis und Dostojewski haben sich seinem Blick in die dunklen und abgründigen Tiefen Gottes und des Seins im ganzen nicht entziehen können. Und wenn man ein Spezifikum einer dezidiert protestantischen Mystik sucht und sie nicht zu einer sapientalen Theologie transformieren möchte, so ist es vielleicht hier zu finden: nicht so sehr die Betonung der *vita activa* und des ethischen, institutions- und gesellschaftskritischen Engagements einer subjektiven *praxis pietatis* oder die weisheitliche Haltung der Ehrfurcht ist es, was der Mystik eine protes-

tantische Färbung gibt, sondern vor dem Hintergrund eines radikalen Sündenbewusstseins und der Einsicht in eine unverfügbare *iustitia passiva* das Ringen um die Realität des Bösen, die in der mystischen Einheitsschau konsequent in Gott selbst gründend gesehen wird.

Insofern hat Klaus Ebert mit seiner Charakterisierung einer protestantischen Mystik nur teilweise Recht.¹⁸ Ähnlich wie schon Walter Nigg in seinem 1959 erschienenen Buch „Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit“ hat Ebert zwar richtig gesehen, dass protestantische Mystik nicht bloß ein marginales Rinnsal neben den bedeutenden theologischen Entwürfen der Reformation, der altprotestantischen Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung ist, sondern durchaus ein beachtlicher Strom auch in Verbindung mit weithin bekannten Namen: Luther, Arndt, Böhme, Spener, Francke, Oetinger, Tersteegen und Schleiermacher, um nur die wichtigsten zu nennen. Und zustimmen kann man Ebert auch darin, dass Mystik nicht bloß als Gegenwendung zur Rationalität, sondern durchaus auch als ihre Verbündete auftreten kann. Hier unterscheidet sich Ebert von Niggs Darstellung, der die Mystik eher als eine Form von Frömmigkeit gleichsam abseits der Theologie und ihrer Rationalitätsansprüche betrachtet. Aber die Kriterien, die Ebert zur Charakterisierung einer spezifisch protestantischen Mystik nennt, überzeugen so noch nicht.

Denn das generelle Ziel der Mystik ist das Erreichen oder Freilegen einer „*unio mystica*“, einer unmittelbaren Einheit, einer Verschmelzung von Mensch und Gottheit. Wenn Ebert zufolge – und Schweitzer wäre ein geeignetes Beispiel für seine These – diese Einheit im Protestantismus immer nur in gebrochener Form zu erreichen sei, weil nach protestantischer Überzeugung der Mensch auch als Gerechtfertigter noch Sünder bleibe (Luthers „*simul iustus et peccator*“) und darum das erstrebte Heil nicht schon jetzt, im mystischen *nunc stans*, sondern erst im Eschaton, am Ende der Zeit real erfahrbar sei und jetzt noch unter eschatologischem Vorbehalt stehe, so steht damit die Unmittelbarkeit der mystischen Heilserfahrung in Frage. Aber eine durch die Sünde gebrochene und die Zeit vermittelte *unio mystica* ist keine *unio mystica* mehr, denn diese steht und fällt mit der Unmittelbarkeit. Wenn man an den Kriterien Eberts festhalten will, kann man konsequenterweise nicht von protestantischer Mystik, sondern höchstens vorsichtiger von Mystik in einem protestantischen Milieu sprechen. Denn die Unterscheidung zwischen unmittelbarer und / oder gebrochener Einheit betrifft nicht ein Akzidenz, sondern die Substanz der Mystik

im strengen Sinne. Zwar setzt Ebert mit der Betonung der Sünde als Spezifikum protestantischer Mystik einen bedenkenswerten Akzent, aber die Sünde muss – wie bei Böhme – bis in den einen Grund und Abgrund Gottes selbst hinein verfolgt werden, so dass einerseits die Realität des Bösen und der Sünde ernst genommen, aber andererseits auch der mystische Monismus mit seiner unmittelbaren Einheitserfahrung beibehalten werden kann, wenn es eine spezifisch protestantische Mystik geben soll.

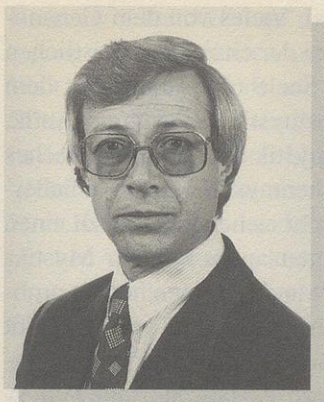
4. Schlussüberlegungen: Das bleibende Recht der Verbindung von Skepsis und Sehnsucht

Auf diese Weise wäre dann eine so konturierte „protestantische“ Mystik – im Unterschied zur Esoterik, mit der die Mystik generell zwar einiges gemeinsam hat, aber von der sie sich dennoch unterscheidet – auch in der Lage, mit den Ambivalenzen, Kontingenzen und Widersprüchen des alltäglichen Lebens, mit seinem Gelingen und Scheitern, mit Erfolg und Misserfolg, mit dem Bösen und dem Leid, mit Schuld und Verzweiflung, mit Skepsis und Zweifel im Respekt vor der letztlichen Unverfügbarkeit des Daseins, kurz: mit Geschichtlichkeit produktiv umzugehen, ohne den Menschen gleichsam unter Erfolgszwang stellen zu müssen, das Leben zu meistern, alles in den Griff bekommen zu müssen. Zwar sind beide, Esoterik wie Mystik, institutionskritisch und transkulturell angelegt, und beide können Ausdruck von Religiosität vor dem Hintergrund eines ausgeprägten Krisenbewusstseins sein. Insofern gibt es auch in der Mystik Esoterisches (z.B. die Überzeugung von der inneren Zusammengehörigkeit alles Seienden im göttlichen Absoluten), wie es auch Mystisches in der Esoterik gibt. Aber es fehlt der Esoterik der selbstkritische Blick für die soteriologische Ohnmacht der Menschen, die sich ihr eschatologisches Heil nicht selbst verschaffen können. Wenn die Mystik daher von Ekstase und Gelassenheit spricht und damit vor allem ein sich selber Lassen meint, so befestigt im Unterschied dazu z.B. die in der Esoterik häufig vertretene Vorstellung von der Reinkarnation gerade die These von der soteriologischen Macht des Menschen, letztlich für sein Heil – in immer neuen Anläufen und Versuchen – selbst verantwortlich zu sein. Hier stehen sich die gelassene Selbstaufgabe des Menschen in der Mystik und die angestrengte Selbstsuche des Menschen in der Esoterik und ihrer Annahme einer vermeintlich überschaubaren und im Prinzip harmonisch-heilen Welt wie *certitudo* und *securitas* gegenüber.

Ist Mystik dann die Rettung des immer mehr in die Krise geratenen christlichen Glaubens, gerade weil sie Skepsis und Sehnsucht, zwei entscheidende Kennzeichen der Gegenwart, vereinen will? Empfiehlt sie sich auch deshalb als die Religion der Zukunft, wie K. Rahner es gesagt hat: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“¹⁹? Es gibt sicherlich vieles in den mystischen Traditionen des Christentums wie auch in anderen großen Weltreligionen, was zur Stärkung des Glaubenslebens hilfreich sein könnte: die Betonung von Spiritualität und eigener Erfahrung, Konzentration auf das Wesentliche, Einsicht in die Grenzen der Rationalität und des Wissens, das entschiedene „pro me“ der Frömmigkeitspraxis, der Appell an Demut, Selbstaufgabe und Gelassenheit, die weitherzige Toleranz vor dem Hintergrund von Institutions- und Kultkritik. Vieles davon könnte auch vom Protestantismus übernommen werden. Aber wenn die Rede von Mystik nur im Blick auf eine unmittelbare Einheitserfahrung von Gott und Mensch sinnvoll ist, dann setzt diese Erfahrung voraus, dass Gott nahe und ein unmittelbarer Zugang zu ihm möglich ist. Abgesehen von einigen theoretischen Problemen, die mit der mystischen Theologie verbunden sind – z. B. die ungeklärte Frage, wie denn aus der vorausgesetzten ontologischen Einheit Vielfalt und Schein entstehen kann, oder wie sich die Erfahrung einer Aufhebung der Zeit im *nunc stans* oder *nunc aeternum* mit dem dann eigentlich nicht mehr möglichen, aber paradoxerweise dennoch wirklichen Rückfall in eine alltägliche Zeiterfahrung verhält – scheint mir vor allem die genannte Voraussetzung der unmittelbaren Gottesnähe problematisch zu sein. Hier sehe ich – abschließend gesagt – nur zwei Möglichkeiten, dennoch von einer spezifisch protestantischen Mystik zu sprechen: entweder müsste – in Anlehnung und Fortführung der Mystik Böhmes – der Ermöglichungsgrund des Bösen als der Ursache für die Gottesferne des Menschen entschieden in Gott selbst angesetzt werden, um einen mystischen Monismus mit den Differenzerfahrungen des menschlichen Daseins verbinden zu können. Oder die Mystik mit ihrem Anliegen, Skepsis und Sehnsucht miteinander zu verbinden, müsste – in Anlehnung an die alttestamentliche Weisheit – in eine sapientale Theologie transformiert werden. Aber dann wäre sie keine Mystik mehr.

ANMERKUNGEN

- ¹ Friedrich Nietzsche, *Musarion*-Ausg. Bd. 14, 22.
- ² Walter Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit* (1959), Zürich/München ²1987, 10.
- ³ Zitiert bei Klaus Ebert (Hg.), *Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher. Eine Textsammlung*, Weinheim 1996, 52.
- ⁴ Vgl. dazu Hartmut Rosenau, Art. „Mystik III. Systematisch-theologisch“, in: TRE 23, Berlin/New York 1994, 581–589; ders., *Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*, Moers 1996, 71–79.
- ⁵ Meister Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. v. Josef Quint, München ⁵1978, 7.
- ⁶ Ders., ebd., 94.
- ⁷ Ders., ebd., 413.
- ⁸ Ders., ebd., 255.
- ⁹ Zum Verhältnis Luther und die Mystik vgl. Walter Nigg, *Heimliche Weisheit*, a.a.O., 17–37; Klaus Ebert (Hg.), *Protestantische Mystik*, a.a.O., 103–109; Athina Lexutt, *Luthers Verhältnis zur Mystik. Ein kirchengeschichtlicher Lösungsversuch zur Frage: Mystik und Protestantismus – Himmlisches Paar oder Duo infernale?*, in: *Der Ev. Erzieher* 49/1997, 19–40.
- ¹⁰ Albert Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), Tübingen 1981, bes. 1–26.
- ¹¹ Zu Thomas Müntzers Mystik vgl. Walter Nigg, *Heimliche Weisheit*, a.a.O., 38–53; Klaus Ebert (Hg.), *Protestantische Mystik*, a.a.O., 114–118.
- ¹² Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand*, München ³2000.
- ¹³ Meister Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*, a.a.O., 280–289.
- ¹⁴ Vgl. hierzu Hartmut Rosenau, *Resignation und Einfalt – Anmerkungen zur Mystik Albert Schweitzers*, in: Wolfgang E. Müller (Hg.), *Zwischen Denken und Mystik. Albert Schweitzer und die Theologie heute*, Bodenheim 1997, 126–140.
- ¹⁵ Albert Schweitzer, *Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur* (1963), in: ders., *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, hg. v. Hans Walter Bähr, München ⁶1991, 21.
- ¹⁶ Zit. n. Walter Nigg, *Heimliche Weisheit*, a.a.O., 147.
- ¹⁷ Vgl. Peter Steinacker, *Gott, der Grund und Ungrund der Welt. Reflexionen zum Verhältnis von Welterfahrung und Gottesbild am Beispiel der Mystik Jakob Böhmes*, in: *NZStH* 25/1983, 95–111.
- ¹⁸ Vgl. Klaus Ebert (Hg.), *Protestantische Mystik*, a.a.O., 54ff.
- ¹⁹ Zit. n. Athina Lexutt, *Luthers Verhältnis zur Mystik*, a.a.O., 22.



Von der Priorität der freien Tat Gottes

Ökumenische Impulse aus der
mystischen Tradition
bei Ignatius von Loyola und
Martin Luther

VON JOHANNES BROSSADER*

Auch wenn niemand so recht sagen kann, was Mystik genau genommen ist, so wird dennoch von ihr gesagt, sie sei in allen Religionen anzutreffen. Höchst unterschiedliche Phänomene in den Religionen werden unter diesem Begriff zusammengefasst. Im religionswissenschaftlichen Sinne wird generell „die das gewöhnliche Bewusstsein und die verstandesmäßige Erkenntnis übersteigende, unmittelbare Erfahrung der göttlichen oder transzendenten Realität“¹ mit dem Begriff „Mystik“ bezeichnet, auch wenn deren Formen im Einzelnen höchst unterschiedlich sind. Vom Schamanismus der Naturvölker angefangen findet sich die Mystik in den großen östlichen Hochreligionen (Taoismus, Brahmanismus der Upanischaden, im komplexen Theismus des Hinduismus, bei Buddha und in den verschiedenen Gestalten des Buddhismus), in der griechisch-römischen Antike, in der Spätantike in Verbindung mit dem Neuplatonismus, im Sufismus des Islam, in der hochmittelalterlichen, frühneuzeitlichen und chassidischen Mystik des Judentums und schließlich in sämtlichen Epochen des Christentums sowie in der Pluralität der christlichen Kirchen des Ostens und des Westens.² Das Ziel erlösender Vereinigung mit dem absoluten Seinsgrund oder mit Gott wird auf verschiedenen Wegen zu erreichen versucht: über Askese, über Abtötung des Leibes, über ethische Reinigung, über Meditation, über Kontemplation, über Versenkung, über die Preisgabe des Ich in der Verschmelzung der Seele mit Gott, über mystisch-ekstatische Vereinigung mit dem Wesen des transzendenten, in seinen Emanationen imma-

* Johannes Brosseder ist Professor für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie und Religionspädagogik an der Universität zu Köln.

nenten Gottes (letzteres so im Neuplatonismus). Vieles von dem Genannten findet sich auch in den vielfältigen Mystiken der einzelnen christlichen Traditionen. Versenkung, Verschmelzung der Seele (der Braut) mit dem Bräutigam (Christus), Kreuzesmystik, Passionsmystik, Erkenntnismystik, Liebesmystik, eucharistische Mystik, Wortmystik durch allegorisches Bibelverständnis, Papstmystik (gen. obj.), Kirchenmystik u.a. Sogar außerhalb des engeren religiösen Zusammenhangs gibt es heute geradezu einen säkularen, gewissermaßen mit religiösen Zügen ausgestatteten Mystikboom, den Saskia Wendel ausführlich dargelegt und in seinen höchst problematischen Facetten kritisch gewürdigt hat.³ Neben vielem anderem gibt es heute eine verbreitete esoterische Mystik sowie eine cyberphilosophische Umdeutung der Mystik, die eine geradezu ekstatische, mit Glückseligkeitsgefühlen verbundene Vereinigung mit der virtuellen Welt des Netzes eröffnet, aus der wieder zurückzukehren schmerzvoll erfahren wird. Es wird so Vieles und so Verschiedenes unter Mystik verstanden, dass es fast unmöglich erscheint, überhaupt etwas Sinnvolles zu dem ganzen Komplex zu formulieren.

Ich möchte im Folgenden zweierlei: zum einen möchte ich an Überlegungen Karl Rahners zur ignatianischen Mystik anknüpfen und fragen, ob und wie dieser Strang mystischer Überlieferung fruchtbar gemacht werden kann für die ökumenische Begegnung der Kirchen⁴, und zum anderen möchte ich fragen, ob nicht Martin Luthers Anleihen bei der Mystik zeigen können, dass Ignatius von Loyola und Martin Luther, so unterschiedlich sie auch wahrlich sind, im grundlegenden Verständnis von Gott und Glauben eine solche sachliche Übereinstimmung an den Tag legen, dass die ökumenische Begegnung der Christen und der Kirchen davon heute reichlichen Gewinn ziehen und neuen Schwung bekommen könnte. Wenn man, wie Karl Rahner am Beispiel des Ignatius von Loyola zeigt, in der Mystik unterscheiden will zwischen Weltflucht und Weltbejahung⁵, dann möchte ich in diesem kurzen Beitrag der Frage nachgehen, ob diese Unterscheidung von Weltflucht und Weltbejahung irgend etwas beitragen kann zur Versöhnung der Kirchen. Ignatius, der Mystiker, spricht von einer unmittelbaren Erfahrung Gottes, von Erlebnissen, von ekstatischen Visionen oder ähnlichem, die ihm – nicht nur einmal – widerfahren sind und ihn aus dem herausrissen, in dem zu leben er gewohnt war. Ignatius war ergriffen von dem Gott jenseits der Welt, der sich in souveräner und freier Entscheidung uns Menschen liebend zuwendet; ihm begegnete er im Kreuz Jesu Christi; dies führte ihn zu einer Kreuzesmystik, die ihn die Torheit des

Kreuzes lieben ließ und die in ihm die Bereitschaft weckte, dem an ihn ergangenen Ruf Gottes auch dann zu folgen, wenn er hinausruft aus der Welt. Die Bereitschaft zur Weltflucht ist die Akzeptanz dessen, dass der Mittelpunkt christlichen Daseins sich verlagert hat, aus der Mitte der Welt in den dreifaltigen Gott hinein. Auf der Grundlage dieser so verstandenen Weltflucht kommt Ignatius zur Weltbejahung. Mit einem etwas längeren Zitat Karl Rahners sei das, was für die ökumenische Arbeit fruchtbar zu machen wäre, grundgelegt:

„Ignatius kommt von Gott zur Welt, nicht umgekehrt. Weil er sich dem Gott jenseits aller Welt und seinem Willen in der Demut anbetender Hingabe ausgeliefert hat, darum und aus diesem Grund allein ist er bereit, seinem Wort zu gehorchen, auch dann, wenn er aus der stillen Wüste seiner wagenden Flucht in Gott hinein von diesem Gott gleichsam zurückgeschickt wird in die Welt, die zu lassen er in der Torheit des Kreuzes den Mut gefunden hatte. – So ergibt sich die doppelte Charakteristik, die ignatianischer Weltfreudigkeit eigen ist: die Maxime der ‚indiferencia‘ und die des ‚Gottfindens in allen Dingen‘. Die erste ist die Voraussetzung der zweiten. – Die indiferencia: die gelassene Bereitschaft zu jedem Befehl Gottes, der Gleichmut, der sich aus der Erkenntnis, dass Gott immer größer ist als alles, was wir von ihm erfahren, worin wir ihn finden können, immer wieder löst von jedem Bestimmten, das der Mensch als *den* Ort zu betrachten versucht ist, an dem allein ihm Gott begegne. So ist die Eigenart ignatianischer Frömmigkeit ... eine letzte Reserve und Kühle allen besonderen Wegen gegenüber, weil alles Besitzen Gottes Gott als den noch über allen Besitz hinaus größeren sein lassen muss. – ... Solche indiferencia wird zu einem Gott-in-allem-Dingen-Suchen. Weil Gott größer ist als alles, kann er sich finden lassen, wenn man von der Welt flieht, er kann einem aber auch entgegenkommen auf den Straßen mitten durch die Welt. Und darum kennt Ignatius für seine ewige Unruhe zu Gott nur ein Gesetz: ihn in allen Dingen suchen, das heißt aber: ihn immer dort zu suchen, wo er sich je und je finden lassen will, heißt auch, ihn in der Welt suchen“.⁶

In diesem Text Karl Rahners über die ignatianische Mystik stecken Perspektiven, die für die Wiederherstellung der Gemeinschaft der Kirchen fruchtbar gemacht werden könnten. Natürlich ist die mystische Erfahrung der Unmittelbarkeit Gottes nur den Mystikern zuteil geworden; als solche ist sie nicht kommunizierbar, sie bleibt ihm oder ihr allein zu eigen. Müssen deshalb aber alle Christen Mystiker sein, um sich die Perspektiven der Mystiker zu eigen machen zu können? Diese Frage muss wohl verneint

werden, zumal auch die Heilige Schrift in Bezug auf das, was mit mystischer Erfahrung gemeint ist, höchst zurückhaltend sich äußert und hier eher skeptisch verbleibt. Auch ist zu beachten, dass die ignatianische Haltung, und darauf macht Karl Rahner ausdrücklich aufmerksam, doch zunächst diejenige des Mönchs bzw. des Ordensmannes ist. Wie sie aussähe, wenn sie auf die Ebene einer eigentlichen Laienfrömmigkeit übersetzt würde, wird von ihm in diesem Zusammenhang nicht ausgeführt.⁷ Jedoch ist von ihm an anderer Stelle so unendlich viel zur Spiritualität und Frömmigkeit in unserer Gegenwart geschrieben worden, dass sie durchaus als „Übersetzung“ des ignatianischen Impulses begriffen werden können.⁸ Doch möchte ich dieser Entfaltung durch Karl Rahner hier nicht nachgehen, sondern zunächst auf Impulse aufmerksam machen, die der acht Jahre ältere Zeitgenosse des Ignatius, Martin Luther, der Mystik verdankt, und fragen, ob es zwischen den so grundverschiedenen Charakteren mit ihren nicht minder verschiedenen Theologien und Frömmigkeitshaltungen nicht doch auch grundlegende Gemeinsamkeiten gibt, die uns heute helfen könnten, unseren Glauben gemeinsam zu bezeugen und zu leben. Anders als Ignatius hat Martin Luther, obwohl Ordensmann, in seiner Theologie und Frömmigkeit keineswegs nur Ordensleute im Blick, sondern alle Glaubenden. Bei der Brautmystik und bei der Kreuzesmystik macht Luther Anleihen zur Beschreibung des Rechtfertigungsvorgangs, zur Bestimmung des Glaubens, zur sachgerechten Zuordnung von Glaube und Werk, zur Bestimmung dessen, wo Gott sich finden lassen will, zur Grundorientierung des Glaubenden inmitten dieser Welt.

Zunächst zur Brautmystik, die Martin Luther in seiner Freiheitsschrift benutzt, um die Schönheit, die Größe, die Würde und die Kraft des Glaubens zu beschreiben: „Nicht allein gibt der Glaube so viel, dass die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo wie eine Braut mit ihrem Bräutigam; aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt, dass Christus und die Seele *ein* Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Ding gemeinsam, so dass, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit: die sind der Seele eigen; so hat die Seele alle Sünde und Untugend auf sich: die werden Christi eigen. Hier erhebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit. Diweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündigt hat, und seine Frommheit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so er denn der gläubigen Seele Sünde durch ihren Mahlschatz, das ist der

Glaube, sich selbst zu eigen macht und nicht anders tut, als hätte er sie getan, so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäuft werden. Denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sünden nur durch ihren Mahlschatz, das ist des Glaubens halber, ledig und frei und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi. Ist nun das nicht eine fröhliche Wirtschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie entledigt von allem Übel, zieret mit allen Gütern? So ist's nicht möglich, dass die Sünden sie verdammen, denn sie liegen nun auf Christo und sind in ihm verschlungen. So hat sie so eine reiche Gerechtigkeit in ihrem Bräutigam, dass sie abermals wider alle Sünden bestehen kann, ob sie schon auf ihr lägen. Davon sagt Paulus, 1 Kor 15,57: „Gott sei Lob und Dank, der uns hat gegeben eine solche Überwindung in Christo Jesu, in welcher verschlungen ist der Tod mit der Sünde“.⁹ Wie Ignatius in Jesus Christus Gott begegnet und deshalb seine Gotteserfahrung nicht die aus eigenem Antrieb natürlicher Kräfte gestiftete Erfüllung und Krönung seiner Sehnsüchte, seiner Wünsche und seines Verlangens, sondern allein freie, ungeschuldete und nicht berechenbare Wirkung und Tat Gottes ist, die ihn das Kreuz und die Torheit Christi suchen lässt, so ist auch der Glaube Martin Luthers Werk Gottes, durch den der Bräutigam Christus die Braut, die Seele, mit seinen eigenen Gütern ausstattet und sie von allen Übeln befreit. In beiden Fällen liegt die Initiative ausschließlich auf Seiten Gottes. Und dieser Glaube befähigt, in die Welt zu gehen, zu guten Werken an dem Nächsten, die ihre Spitze in der Liebe haben. Der Glaube – in Luthers Verständnis – befreit die guten Werke, die Liebe, davon, den Nächsten zu missbrauchen, um vor Gott für mich Verdienste sammeln zu können, die mir einen Anspruch auf das Heil als Lohn für diese Verdienste gewähren, nein: „Willst du etwas stiften, beten, fasten, so tu es nicht in der Meinung, dass du wollest dir etwas Gutes tun, sondern gib's dahin frei, dass andere Leute desselben genießen mögen, und tu es ihnen zu gute, so bist du ein rechter Christ.“¹⁰ Kurz und bündig fasst Luther dieses zusammen: „Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe.“¹¹ Sowohl bei Ignatius wie bei Luther ist das Innerste, hier die am Kreuz Christi durch Gottes Initiative festgemachte Gotteserfahrung, dort die durch die Initiative Christi im

Glauben gegebene Vereinigung der Seele mit Christo, die Grundlage aller Aktivitäten in unserer Welt.

Bemerkenswert parallel sind auch die Kreuzesmystik des Ignatius und die Kreuzestheologie Luthers. Schon in der Frühphase vor der Heidelberger Disputation von 1518, sodann in dieser und in der II. Psalmenvorlesung (*Operationes in Psalmos*) spricht Luther im Grunde nicht von der Kreuzestheologie, gewissermaßen so, als sei sie ein zusammenhängendes theologisches System der Strukturierung christlicher Lehrsätze, sondern er spricht von dem Kreuzestheologen, der bekennt, das Kreuz sei seine Theologie, weil dort Gott sich finden lassen will. Dies führt zu einem neuen Verständnis der Existenz des Menschen, die im Glauben ihren Mittelpunkt im Kreuz gefunden hat und Gott als Gott der Armen, Niedrigen und Bedrängten zeigt.¹² Kreuzestheologie ist dem Kreuzestheologen, und auf diesen kommt es an, zu eigen. Der Kreuzestheologe Luther ist von der Kreuzesmystik des Ignatius nicht sehr weit entfernt.

Fragen wir nun nach den ökumenischen Impulsen, die von diesem Strang theologischen Denkens für heute ausgehen könnten. Ausdrücklich verknüpfen möchte ich diesen Strang theologischen Denkens mit dem Glaubensbekenntnis, in welchem das Bekenntnis zur „Kirche“ dem Glauben an den Heiligen Geist zugeordnet ist.¹³ Die vielen gegenwärtigen, durch den Blick auf das konfessionelle Selbst gegebenen Verengungen und Verhärtungen in der Selbstdarstellung der christlichen Kirchen und in ihren Beziehungen zueinander haben offenkundig und wohl entscheidend damit zu tun, dass der dritte Artikel unseres Bekenntnisses in den Köpfen und Herzen vieler wohl ebenso offenkundig nicht mehr der Artikel des Heiligen Geistes ist, sondern bei ihnen zum reinen Kirchenartikel geschrumpft ist. Gottes Geist könnte uns aber wieder die Augen öffnen, auf was es ankommt, und dieses könnte uns empfänglicher und bereiter machen für Impulse aus Kreuzesmystik und Kreuzestheologie.

Hier gilt zunächst die Einsicht, dass im Glauben der Mittelpunkt menschlichen Daseins weder in der Natur, noch in der Gesellschaft, noch in der Kirche, sondern im geschichtlich sich geoffenbart habenden trinitarischen Gott selbst liegt; im Glauben wendet sich der Betende unmittelbar an Gott selbst. In die Unmittelbarkeit des Glaubens des Menschen zu Gott kann sich keine menschliche Instanz, auch nicht die Kirche, als Vermittlerin oder als Bedingungen stellende dazwischen schieben. Um diesem Glauben durch die Predigt des Evangeliums zu dienen, gibt es die Kirche und die Kirchen. Der Glaube selbst bleibt dabei von Gott gewirkt; Gott ist das

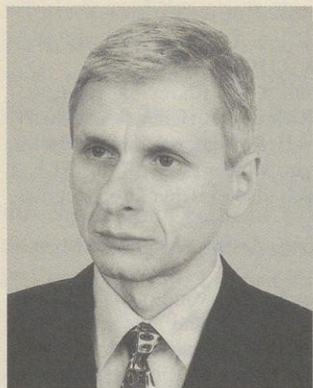
Subjekt des Handelns in der kirchlichen Evangeliumsverkündigung durch die Kirchen. Dies haben Kirche zu bezeugen und dazu sind sie in Dienst genommen. Auch wenn der Glaubende oder die Glaubende in der Gemeinschaft der Glaubenden steht, ist diese Gemeinschaft selbst nicht befugt, sich als theologische Zwischeninstanz zwischen Gott und der/dem Einzelnen im Sinne einer Vermittlerin zu begreifen. Im Mittelpunkt dieses Glaubens steht Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat und im Geist uns dieses bekennen lässt. Schon Faith and Order hatte in Lund 1952 gesagt, dass wir, indem wir Christus näherkommen, auch einander näher kommen.¹⁴ Und Edmund Schlink spricht zu Recht von der unerlässlichen und erforderlichen kopernikanischen Wende im ekklesiologischen Denken, in welchem sich die Kirchen wie Planeten verstehen, die gemeinsam um die Sonne Christus kreisen, von welchem sie ihr Licht empfangen.¹⁵ Könnten hier nicht Kreuzesmystik und Kreuzestheologie, die im Kontext des ersten und zweiten Artikel des Bekenntnisses stehen, den Weg freischaufeln, dass im dritten Artikel auch wirklich wieder das Bekenntnis zum Heiligen Geist gesprochen wird, dem die Kirchen „nachgeordnet“ sind und sich von ihm leiten lassen sollen? Wenn die Kirchen aber sagen, sie dienen diesem Glauben, warum können sie dann nicht untereinander zur Gemeinschaft finden? Sind ihnen im ökumenischen Gespräch die Maßstäbe abhanden gekommen?

„Gott kann einem auch entgegenkommen auf den Straßen mitten durch die Welt.“ Das ignatianische „Gott in allen Dingen suchen“ und ihn finden, wo er sich finden lassen will, das ist bis jetzt jedenfalls keine das ökumenische Gespräch der Kirchen bestimmende und es strukturierende Perspektive. Die Befreiungstheologie und Basisgemeinden Lateinamerikas und anderswo wissen sich von dieser Perspektive bestimmt; nicht erstaunlich ist, dass dort dann auch die sogenannten ökumenischen Probleme nach Null konvergieren. Was ist aus den Fugen geraten, dass Gott und sein Wirken so wenig ernst genommen werden, wenn vor lauter – verglichen mit Gottes Handeln höchst zweit- und dritrangigen – Problemen Kirchen unfähig werden, einander Gemeinschaft zu gewähren? Gott löst immer wieder den Ort, ihn finden zu können, los „von jedem Bestimmten, das der Mensch als *den* Ort zu betrachten versucht ist, an dem allein ihm Gott begegne“. Dieses Bestimmte ist allzu oft die jeweilige Kirche, die diesen Blick auf die Überraschung des Ortes, an dem Gott sich finden lassen will, verstellt und diesen für sich allein reklamiert. Es wäre ja schon viel gewonnen, wenn die Kirchen fähig würden, in ihrer ökumenischen Begegnung

wirklich und ernsthaft damit zu rechnen, dass Gott auch in den jeweils anderen Kirchen sich suchen und finden lassen will. Da Gott dieses aber will, was hat demgegenüber dann noch wirklich ein solches Gewicht, das Kirchen nicht zu ihrer Gemeinschaft finden lässt und sie sich diese noch verweigern müssen? Solange der gemeinsame Gottesdienst von Christen verschiedenen Kirchen von einer bestimmten Kirche verboten und massiv mit Sanktionen bedroht bzw. belegt wird, wird das Grundgefüge der Proportionen des christlichen Glaubens und seines Gottesbekenntnisses selbst in Frage gestellt. Lehren haben auf dieses Grundgefüge hin durchlässig zu sein; weder die Amtsfrage, noch die Frauenordination, noch die Kirchenverfassung können diese grundlegende Perspektive auf den Ort, an dem Gott sich suchen und finden lassen will, außer Kraft setzen. Die beschämende ökumenische Debatte um eucharistische Gastfreundschaft auf dem gemeinsamen Berliner Kirchentag 2003 zeugt von der Unfähigkeit, diesen Dingen ihren richtigen Platz zuzuweisen. Wo bestimmte Lehren über die Kirche und ihre Ämter als Knüppel der Verhinderung gemeinsam bezeugten lebendigen Glaubens benutzt werden, dort herrscht eine erhebliche Schieflage in der Wahrnehmung der Grundlagen des christlichen Glaubens und seines Gottesbekenntnisses. Solange diese Schieflage nicht beseitigt ist, wird die Analyse immer wieder neu bestätigt werden, die Abraham Joshua Heschel für die Situation der Religion in der Gegenwart gegeben hat. Er sagt: „Die Religion geht nicht zurück, weil man sie ablehnt, sondern weil sie irrelevant, langweilig, tyrannisch oder uninteressant geworden ist. Wenn bloßes Lippenbekenntnis an die Stelle des Glaubens tritt, Disziplin echte Verehrung ersetzen muss und Gewohnheit Liebe, wenn man die Krise der Gegenwart nicht sehen will wegen der glänzenden Vergangenheit, wenn Glaube zum Erbstück wird statt zur lebendigen Quelle, wenn die Religion nur noch mit der Stimme der Autorität spricht und nicht mehr mit der Stimme des Mitleids – dann ist ihre Botschaft sinnlos geworden.“¹⁶ Könnten nicht die erwähnten Perspektiven der ignatianischen Kreuzesmystik und der lutherischen Kreuzestheologie dazu beitragen, der Schieflage in der Wahrnehmung der Grundlagen des christlichen Glaubens abzuhefen, um dadurch der Ökumene neuen Schwung zu verleihen?

ANMERKUNGEN

- ¹ So Th. Ohm, *Mystik – Religionsgeschichtlich*, in: LThK 7 (1962); 732f.
- ² Siehe ausführlich Th. Ohm – R. Schnackenburg – K. Schubert – O. Karrer – L. Reypens – K. Rahner, *Mystik*, in: LThK 7 (1962), 732-745. – L. Richter – F. Heiler – S. Cohen – R. Bultmann – A. Adam – M. A. Schmidt – M. Schmidt – H. R. Müller-Schwefe, *Mystik*, in: RGG IV (1960), 1237-1262. – C. Elsaß – K.-H. zur Mühlen, *Mystik*, in: EKL 3 (1992), 570-586. – D. Mieth, *Mystik*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hg. v. Peter Eicher, München 1991, Bd. 3, 407-418.
- ³ S. Wendel, *Vielfältige Sichtweisen des All-Einen. Facetten des gegenwärtigen Mystik-booms*, in: HK 54 (2000), 192-196.
- ⁴ Siehe unter Berufung auf andere Mystik als diejenige des Ignatius von Loyola H. Düringer (Hg.), *Christliche Mystik als Thema ökumenischer Theologie und Praxis. Konturen – Konsequenzen* (Arnoldshainer Texte, Bd. 114), Frankfurt a. M. 2001.
- ⁵ *Passion und Aszese*, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*. Bd. III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 73-104, hier 82-84; K. Rahner, *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, a.a.O., 329-348.
- ⁶ K. Rahner, a.a.O., 344-346.
- ⁷ So K. Rahner ausdrücklich, a.a.O., 347.
- ⁸ Genannt sei nur: K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg-Basel-Wien 1966; K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg-Basel-Wien 1972; K. Rahner, *Erinnerungen. Im Gespräch mit Meinold Krauss*, Freiburg-Basel-Wien 1984.
- ⁹ WA 7, 25-26; MA 2, 273-274.
- ¹⁰ WA 7, 37; MA 2, 286.
- ¹¹ WA 7,38; MA 2, 286-287.
- ¹² WA 40 (II), 361. Zu Luthers Kreuzestheologie siehe ausführlich: J. Vercautysse, *Luthers Kreuzestheologie und ihre ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen*, in: J. Brosseder (Hg.), *Verborgener Gott – verborgene Kirche. Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen* (Forum Systematik, Bd. 14), Stuttgart 2001, 34-52.
- ¹³ Siehe grundlegend Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg-Basel-Wien ³1991.
- ¹⁴ *Ökumenische Dokumente*, hg. v. H.-L. Althaus, Göttingen 1962, 31.
- ¹⁵ E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1973, 695-696.
- ¹⁶ A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Neukirchen-Vluyn ³1992, 3. Dem im Text angeführten Zitat hat Heschel folgende Sätze unmittelbar vorangestellt: „Es ist heute Mode geworden, säkulare Wissenschaft und antireligiöse Philosophie für den Rückgang der Religion in der modernen Gesellschaft verantwortlich zu machen. Ehrlicher wäre es, der Religion selbst die Schuld für ihr eigenes Versagen zu geben“ (ebd.).



Erkenntnis in der Gottes-Begegnung

Überlegungen zum Beitrag der
apophatischen Dimension
orthodoxer Theologie zur
Ökumene heute

VON KRZYSZTOF LESNIEWSKI*

1. Einleitung: Versuch einer Definition des Apophatismus

Die radikale Unbegreiflichkeit Gottes steht im Zentrum eines theologischen Motivs in der orthodoxen Theologie, dem Apophatismus. Dieser Typus von Theologie soll im Folgenden vorgestellt und in seiner Intention erklärt werden. Vor allem soll dabei auf das Gewicht der Kontemplation in der orthodoxen Theologie hingewiesen werden, mit der hier alle Reflexion in den Rahmen der existentiellen Gottes-Begegnung gestellt wird. Anschließend wird zu fragen sein, ob sich aus dieser theologischen Haltung nicht auch Früchte für den ökumenischen Dialog erwarten lassen.

Seinem Thema entsprechend lässt sich Apophatismus nur äußerst schwer definieren. Diese spezifische theologische Richtung unterstreicht den „negativen Weg“ zu Gott (*via negativa*), der auch in der abendländischen Mystik eine große Rolle spielt. Einige orthodoxe Theologen sprechen lieber vom apophatischen *Prinzip* in der Theologie als von einer apophatischen Theologie als solcher. Man muss den Apophatismus in seinem umfassenden mystischen Kontext sehen.¹

Die apophatische Theologie ist an einigen entscheidenden Elementen zu erkennen: Negation, Antinomie (*contradictio in adjecto*), Paradox, Erfahrung und mystische Kontemplation. Alle diese Elemente betonen die Grundvoraussetzung, dass das Wesen Gottes und die Mysterien des Glaubens auf rein rationalem Wege nicht zu erfassen sind.²

* Der Autor ist promovierter römisch-katholischer Theologe und Hochschulassistent am Ökumenischen Institut der Katholischen Universität Lublin in Polen. Er schreibt vor dem Hintergrund von Erfahrungen des schwierigen orthodox-katholischen Dialogs in seinem Land.

Der Apophatismus geht von der Überzeugung des ontologischen und epistemologischen „absoluten Andersseins“ Gottes aus. Das Sein Gottes unterscheidet sich grundlegend von den nicht-göttlichen Dingen. So kann „Erkenntnis“ Gottes nicht „Erkenntnis“ im üblichen Sinne genannt werden. Gott zu erkennen, ist möglich durch eine Art von „Unkenntnis“ oder „Nichtwissen“. Dieses „Anderssein“ Gottes und das „Nichtwissen“ des Menschen im Blick auf Gott müssen jedoch *positiv* verstanden werden. Denn die patristische und auch die heutige orthodoxe Theologie wollen die Unbegreiflichkeit Gottes ja nicht so verstehen, dass die Gläubigen von Gott und seinen Verheißungen gar nichts wissen könnten – sich ihm gegenüber also wie gegenüber einem willkürlichen Dämon fühlen müssten. Vielmehr geht es darum, die Geheimnishaftigkeit Gottes als Aspekt seiner Lebendigkeit und Beziehungshaftigkeit positiv zu verstehen und zu achten. In diesem Sinne räumt der wahre Apophatismus dem Mysterium eine absolute ontologische Relevanz ein.³

2. Der apophatische Charakter Gottes

Gott „wohnt in einem Licht, zu dem niemand kommen kann, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann“ (1Tim 6, 16) – so soll der Apostel Paulus gelehrt haben. Das Problem der Erkenntnis Gottes hat von Beginn der Christenheit an eine große Bedeutung. Die Christen kennen Gott in dem Maße, in dem er sich selbst den Menschen offenbart hat. Man muss hier unterscheiden zwischen dem *Verstehen* Gottes, das dem Wesen nach unmöglich ist, und der *Erkenntnis*, von der der Apostel Paulus sagt: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild“ (1 Kor 13,12).⁴

Die Wirklichkeit der göttlichen Person ist – wie der rumänisch-orthodoxe Theologe Dumitru Staniloae unterstreicht – die apophatische Wirklichkeit *par excellence*. Gott kann nicht definiert werden aufgrund seiner „Existenz über jeglicher Existenz“, die eben jede geschaffene Existenz übersteigt. So soll das Credo „gedacht“ werden können, dass Gott nicht nur die Quelle der Existenz, sondern die höchste personale Wirklichkeit schlechthin sei. In der Bibel wird Gott weder definiert noch genannt, es sei denn durch Personalpronomen. Wir erinnern uns, dass Gott auf die Frage des Mose nach seinem Namen antwortete: „Ich bin, der ich bin“ (2 Mose 3, 14). Als ein wahrhaft Existierender ist Gott die höchste personale Wirklichkeit. Und als über-existent ist Er ganz und gar apophatisch.⁵ „Dass es also einen Gott gibt, ist klar. Was er aber seiner Wesenheit und Natur

nach ist, das ist völlig unbegreifbar und unerkennbar“⁶, sagt Johannes von Damaskus. Die Überzeugung, dass Gottes Wesenheit unerreichbar bleibt, seine Energien aber auf uns herabsteigen, ist ein grundlegender Bestandteil der orthodoxen Lehre von Gott. Sie wahrt sowohl die göttliche Transzendenz als auch die göttliche Immanenz.⁷ In der christlichen Erfahrung Gottes sind diese beiden Aspekte – das Gefühl des *Fernseins* und der *Nähe* des Göttlichen – eng miteinander verbunden und ergänzen sich gegenseitig.⁸ Sie stellen eine Plattform der persönlichen Begegnung mit Gott und eine Basis für die Erkenntnis Gottes dar.

3. Die Erkenntnis Gottes

Folgt man nun der Theologie der Kirchenväter, so kann man zwei Arten christlicher Gottes-Erkentnis unterscheiden: die positive (kataphatische) und die negative (apophatische) Theologie. Dazu nun im Einzelnen:

3.1 Die kataphatische Erkenntnis Gottes

Mit dem Begriff der kataphatischen Erkenntnis wird zunächst einmal konzediert, dass wir auch in Bezug auf Gott von rational nachvollziehbaren Erkenntnisprozessen sprechen dürfen. In großem Optimismus gingen die Kirchenväter von einer rationalen Gottes-Erkentnismöglichkeit aus, die positiv etwas über ihn aussagt, weil er Verbindungen zur Welt eingegangen ist. Aus dieser Voraussetzung eine kataphatische Erkenntnisweise ableitend meinten sie also, zu Schlussfolgerungen kommen zu dürfen, denen zufolge Gott der erschaffende und erhaltende Grund der Welt sei. So geschieht es durchaus auf dem Wege eines rationalen Erkenntnisprozesses, dass die Menschen begreifen, dass Gottes Unendlichkeit größer und anders ist als das, was sie mit ihren intellektuellen Fähigkeiten erfassen können. In diesem Sinne legt Gregor von Nazianz dar, dass die rationale Erkenntnis Gottes sich auf die Dinge der Welt gründet:

„Nun lehren uns unsere eigenen Augen und das Gesetz der Natur, dass Gott existiert und dass er die wirksame und erhaltende Ursache aller Dinge ist: unsere Augen, weil sie auf sichtbare Dinge fallen und sie in wunderbarer Beständigkeit und Entwicklung sehen, unbeweglich bewegend und kreisend, wenn man so sagen kann: das Naturgesetz, weil es durch diese sichtbaren Dinge und ihre Ordnung zurückschließt auf ihren Urheber.

Denn wie konnte dieses Universum entstehen oder zusammengefügt werden, wenn nicht Gott es ins Leben gerufen und zusammen gefügt hätte?“⁹

Die kataphatische Erkenntnis ist nur in begrenztem Umfang hilfreich im Prozess der Gotteserkenntnis, weil sie sich nicht den gesamten Inhalt der „übernatürlichen Offenbarung“ zunutze macht.¹⁰ So führt sie denn auch nach Auffassung Gregors wohl zu einer gewissen Erkenntnis Gottes, doch nur in unvollkommener Weise. Denn was man auch immer über Gott sagen kann, sagt nichts aus über seine Natur, sondern nur über die Dinge, die mit seiner Natur verbunden sind. Gott aber ist über allen Dingen, die existieren, ja über der Existenz selbst. Die Funktion der kataphatischen Theologie, die auch Theologie der „göttlichen Namen“ genannt wird, ist es, als eine Stufenleiter der Manifestation Gottes in der Schöpfung zu wirken (Theophanie). Als solche ist sie ein Weg, der herab zu den Menschen führt. Gott offenbart sich als Liebe, Güte, Weisheit. Die höchsten „Namen“ drücken das Wesen Gottes aus, erschöpfen es aber nicht. Bestimmende Hauptquelle dieser Theologie der „Namen Gottes“ ist die Bibel. Die „Stufenleiter“, die die kataphatische Theologie anbietet, besteht in einer schrittweisen Enthüllung der göttlichen Namen, zu der die Seele auf dem Wege zur Kontemplation angeregt wird. Diese Bilder oder Vorstellungen werden als eine hilfreiche Wegweisung zur Kontemplation, die alles Verstehen übersteigt, empfunden.¹¹

Es gibt verschiedene Namen in der Heiligen Schrift, mit denen wir Gott anrufen können. So wird Gott „Geist“, „Liebe“, „Licht“ genannt. Diese Namen haben wir als ein geistliches Erbe empfangen, um in gewissem Grade in das unbegreifliche Mysterium unseres Gottes, das all unser Verstehen übersteigt, einzudringen und es theologisch zu formulieren. Doch wir dürfen nicht vergessen, dass Gott sich selbst einen Namen gegeben hat. Sein Name heißt: „Der, der ist.“ Dieser Name fasst die Fülle der Existenz zusammen, weil er bedeutet: Der, der aus sich selbst heraus existiert, vor aller Zeit existiert, der ohne Anfang und Ende existiert, der ewig existiert, immer der gleiche und unwandelbar.¹² Johannes Chrysostomos sagt in seiner Göttlichen Liturgie von Gott: „du, der du ewiglich und immer gleich bist“. Der Name Gottes „Der, der ist“ weist in gewissem Maße auf den Namen des göttlichen Wesens hin. Und damit kommen wir zur apophatischen Erkenntnis Gottes.

3.2 Die apophatische Erkenntnis Gottes

Intellektuelle Anstrengungen des Geistes vermögen nicht der Wirklichkeit zu begegnen, die jenseits des Begreifbaren liegt. Dieses Unvermögen des menschlichen Verstehens offenbart die Kluft zwischen unserem Geist und der Wirklichkeit, die er zu erfassen sucht. Es vermittelt uns die Erfahrung unserer Unwissenheit darüber, was Gott in seinem unerreichbaren Wesen ist. Vladimir Lossky schreibt dazu: „Der negative Weg der Erkenntnis Gottes ist eine aufsteigende Bewegung des Geistes, die nach und nach alle positiven Attribute des Objektes, das er zu erlangen sucht, ausschaltet, um schließlich durch äußerste Unkenntnis dessen, der kein Gegenstand der Erkenntnis sein kann, in einer Art von Begreifen zu gipfeln.“¹³

Wie weitgehend bekannt ist, enthält das Alte Testament ein Verbot des Gebrauches gemalter oder in Stein gehauener Bilder Gottes. Diese Situation veränderte sich grundlegend, als Gott Mensch wurde. Die göttliche Person nahm menschliche Natur an. Die Inkarnation des Wortes machte Ikonographie möglich. Lossky allerdings betont, dass die Läuterung der Sinne notwendig wurde, um den Fleisch-gewordenen Gott anzuschauen.¹⁴ Kann man darin nicht eine fortgesetzte Achtung des Bilderverbotes erkennen?

Es gibt viele Verbindungen zwischen christlicher Apophasis und Spekulationen des Mittel- und Neuplatonismus, doch die apophatische Geisteshaltung hat tiefere Wurzeln.¹⁵ Sie gehört zum Wesen der christlichen Offenbarung. Der transzendente Gott begrenzte sich selbst und wurde immanent in der Welt. Doch er hörte nicht auf, transzendent zu sein. Er ist ontologisch von allen Geschöpfen unabhängig geblieben.¹⁶ Vladimir Losskys berühmtes Buch *Die Mystische Theologie der morgenländischen Kirche* (ursprünglich 1944 auf französisch veröffentlicht) gibt einen guten Einblick in die patristischen Schriften, die sich eingehend mit der Erkenntnis Gottes befassen. Lossky betont, dass die Theologie keine theoretische Art von Erkenntnis darstellt. Ihr Hauptziel ist es vielmehr, zur Vereinigung mit Gott zu verhelfen, die er in der Terminologie der Kirchenväter „Vergöttlichung“ – *theosis* – nennt. Lossky zeigt, wie die apophatische Theologie alle fundamentalen Lehren der griechischen Kirchenväter durchdringt.¹⁷

3.3 Die mystische Kontemplation Gottes

Kann man also wahre Erkenntnis Gottes erwerben? Es genügt nicht, ihn durch rationale Erkenntnis zu kennen. Wir müssen in den Bereich des „Nichtwissens“ vordringen; denn nur jenseits der Grenzen der menschlichen Fähigkeit zu verstehen und rational zu erklären, kann die Gemeinschaft mit einem Anderen ermöglicht werden, dessen „Anderessein“ auf nichts zurückgeführt werden kann. Man kann sagen, dass die apophatische Theologie die rationalistischen Züge im Begriff der Erkenntnis durch existentielle der Begegnung ersetzt, in dem auch die Geheimnishaftigkeit des Anderen nicht ein Defizit, sondern die unantastbare Fülle markiert. Menschen, die die Grenzen ihres Intellekts übersteigen, können dem lebendigen und liebenden Gott begegnen, der aus sich selbst „herausgeht“ und seine unerreichbare Transzendenz verlässt. Diese Begegnung ist die Begegnung in Liebe mit dem personalen Gott, der an einem Kreuz starb, um uns zu erlösen. Darum ist das Nichtwissen nicht einfach eine Art von negativer Theologie; es steigt vielmehr auf zur Heiligen Dreifaltigkeit.¹⁸ In diesem Sinne hat Pseudo-Dionysius Areopagita, der Übersetzer des Neuplatonismus in die christliche Theologie, das Mysterium Gottes in Form einer besonderen „apophatischen Algebra“ zum Ausdruck gebracht:

„Deshalb wird auch Gott in allem und hinwieder gesondert von allem erkannt. Sowohl durch Kenntnis lässt sich Gott erkennen als auch durch Unkenntnis. Es gibt von ihm Erkenntnis, Verstehen, Wissenschaft, Berührung, Sinneswahrnehmung, Meinung, Phantasie und Name und alles andere, und doch wird er nicht erkannt noch ausgesprochen noch genannt. Er ist nichts von allem, was existiert, und wird in keinem der existierenden Dinge erkannt. Er ist in allem alles und in keinem Dinge etwas, wird aus allen Dingen von allen erkannt und aus keinem Dinge von irgendjemand erkannt. Denn mit Recht machen wir auch solche positiven und negativen Aussagen von Gott und auf Grund von allem Seienden wird er gemäß der Ähnlichkeit von allem, dessen Ursache er ist, gefeiert. Und die göttlichste Erkenntnis ist hinwieder diejenige, welche gemäß der überintellektuellen Einigung durch Unkenntnis vermittelt wird, wenn nämlich der Intellekt von allem Seienden zurücktretend und dann sich selbst verlassend, mit den überhellen Strahlen geeint von dorthier und dort mit der unerforschlichen Tiefe der Weisheit bestrahlt wird. Und doch ist diese, wie schon gesagt, auch aus allem zu erkennen.“¹⁹

Die apophatische Grundeinstellung soll eigentlich eine Hilfestellung sein, die den Prozess der fortschreitenden Bewegung von der Spekulation

zur Kontemplation, von der Erkenntnis zur Erfahrung unterstützt. Damit schafft sie neue Horizonte menschlichen Verstehens, die hinaufreichen zu den Geheimnissen Gottes, in denen es erst zur Begegnung kommen kann. Das größte Mysterium, die „höchste Theophanie“ in diesem Sinne, war, so die Kirchenväter, die Inkarnation des Wortes. Sie war die vollkommene Offenbarung Gottes in der Welt, die für die Menschheit ihren apophatischen Charakter bewahrt und zur Gottesbegegnung unter Wahrung seines Geheimnisses führt.²⁰ Diese Spannung von Verborgenheit und Offenbarsein Gottes wird in der orthodoxen Theologie mit der Lehre von den nach außen wirkenden „Energien“ Gottes zu erfassen versucht. Wenn Johannes von Damaskus von der Offenbarung der Gottheit im Fleisch-gewordenen Wort bei der Verklärung (Transfiguration) spricht, denkt er an eben diese Lehre: Mit ihrer Hilfe kann auch von dem Göttlichen und dem Menschlichen im Gott-Menschen gesprochen werden. Der Leib Christi war der göttlichen Herrlichkeit nie fremd. Natürlich bleibt das Wesen Gottes in sich selbst immer unzugänglich. Aber die ewige Herrlichkeit Gottes durchdringt in ihren Energien die geschaffene Natur und teilt sich ihr mit. Dank der hypostatischen Vereinigung hat die Menschheit Christi teil an der göttlichen Herrlichkeit und macht es uns möglich, Gott zu schauen.²¹ Diese Tatsache ist von großer Bedeutung für die mystische Kontemplation Gottes. Andererseits bleibt der transzendente Gott für die Menschen unerkannt, weil Gott selbst in seinem Wesen unerschöpflich ist.

Als Konsequenz aus der Inkarnation ist wahre Kontemplation freilich möglich allein durch die Gnade Gottes. In Analogie zum Christusereignis spricht die orthodoxe Theologie von einer Vereinigung von Gott und Mensch, die letztlich eine „Vergöttlichung“ (theosis) bedeute. Betont wird aber: Echte Schau kommt von oben als eine wundervolle Gabe Gottes. Kontemplation als eine positive Erfahrung äußert sich somit nicht in Gestalt kataphatischer spekulativer und der Ratio folgender Theologie, weil sie eine Begegnung mit dem transzendenten Gott ist. Mit der Betonung dieses von Gott initiierten Begegnungsaspektes wird für die orthodoxe Tradition die Kontemplation zu einem unverzichtbaren Element christlichen Gottesverständnisses. Stärker als der kataphatische Anteil der Gotteserkenntnis bindet sie das Reden von Gott an die Offenbarung als einen vollkommen freien und souveränen Akt Gottes.²² „Niemand hat Gott je gesehen; der Eingeborene, der Gott ist und in des Vaters Schoß ist, der hat ihn uns verkündigt“ (Joh 1, 18) – könnte das auch für den ökumenischen Dialog fruchtbar gemacht werden?

4. Die Auswirkungen des Apophatismus für die Ökumene heute

Alles bisher Gesagte ist eine notwendige Einführung zum Nachdenken über bestimmte Bereiche der Theologie, in denen der apophatische Ansatz hilfreich sein könnte. Es ist für die christlichen Kirchen eine offenkundige Tatsache, dass es bis heute viele Unterschiede in der Lehre gibt, die auf verschiedenartige Entwicklungsvoraussetzungen zurückzuführen sind – intellektuelle, philosophische, historische, kulturelle, geistliche. Unsere theologische Sprache ist nicht die gleiche. Eventuell müssen wir auf bestimmte Grundgedanken und -begriffe des Urchristentums zurückkommen, um uns wirklich austauschen zu können. Andererseits wollen wir auch der theologischen Tradition unserer Kirchen treu bleiben. Es ist nicht einfach, eine Art ökumenischer Sprache für die Kommunikation zwischen Christen aus dem Osten und aus dem Westen zu entwickeln. Ich möchte behaupten, dass es für die gegenwärtigen ökumenischen Beziehungen sehr hilfreich sein könnte, häufiger das apophatische Prinzip in der Theologie anzuwenden, um eine bessere Kommunikation unter Christen verschiedener kirchlicher Traditionen zu ermöglichen. Auf diese Weise können wir viele Missverständnisse vermeiden, die unsere Kirchen voneinander trennen. Ich werde im Folgenden sechs Beispiele für die apophatische Geisteshaltung der heutigen orthodoxen Kirche anführen, die im größeren ökumenischen Kontext hilfreich sein könnten. Dabei wird am Schluss noch einmal auf die bereits erwähnte Unterscheidung von Wesen und Energien Gottes zurückzukommen sein.

1. Die Kirchenväter bewiesen große Weisheit, wenn sie es vermieden, Dogmen als „Fixpunkte“ zu betrachten. Die Weigerung, in der Formulierung der Wahrheit ihre erschöpfende Kenntnis zu sehen, ist kennzeichnend für die orthodoxe Kirche. Der Apophatismus ist zuallererst eine Geisteshaltung, die sich weigert, abstrakte und rein intellektuelle Gottesbegriffe zu bilden. Dies ist wichtig, um sich dessen zu erinnern, dass Theologie eigentlich existentielle Erkenntnis sein sollte. „Es ist ein Großes, von Gott zu sprechen, aber es ist noch besser, sich für ihn zu reinigen“, sagt Gregor von Nazianz.²³ Ihm zufolge muss ein Theologe, um ein wahrer Theologe zu sein, den Pfad der Vereinigung mit Gott gehen – und nicht nur über ihn reden oder nachdenken. „In diesem Sinne ist jede wahre Theologie grundsätzlich apophatisch.“²⁴ Schon Gregor von Nyssa und Pseudo Dionysius haben die existentielle Dimension des Apophatismus unterstrichen. Es geht eben nicht einfach nur um die Feststellung der Grenzen des menschlichen Abstraktionsvermögens, sondern Apophatismus ist vielmehr etwas

Positives. Er ist ein Bewusstsein des positiven Charakters des Mysteriums, der „enthüllenden“ Kraft des Mysteriums für die Menschen, die „offen“ genug sind, um dafür empfänglich zu sein. Er geht davon aus, dass es möglich ist, in einer Weise auf Erden zu leben, die auf die Kraft des Geheimnisses Gottes antwortet – eine Möglichkeit, die zu vielen Zeiten und an vielen Orten, oft außerhalb der institutionalisierten Religionen, erkannt worden ist.²⁵

2. Es ist ein Kennzeichen der orthodoxen Kirche, dass sie für die Interpretation der Dogmen eher die Sprache der Poesie und der Bilder als die Sprache konventioneller Logik und schematischer Begrifflichkeit benutzt. Diese Grundhaltung ist ein gutes Beispiel für die Anwendung des apophatischen Prinzips in der Theologie.

3. Die orthodoxe Kirche bringt in die Ökumene das Element der Bildersprache ein. Wenn man die Kirchenväter liest, kann man in ihren Schriften oft Widersprüche in der Begrifflichkeit feststellen. Der Grund dafür liegt in einem spezifischen Theologieverständnis, das Ernst macht mit dem Credo, dass unsere Gottes-Erkenntnis eine Erkenntnis in Unwissenheit ist und somit ein Versuch, an dem teilzuhaben, was nicht geteilt werden kann. Die Wahrheit wird daher mit unmittelbarer, persönlicher Erfahrung gleichgesetzt. Darum sollte der ganze Mensch, nicht nur sein Intellekt, empirisch in den Prozess des theologischen Lernens einbezogen werden. Theologie in diesem Sinne sollte verstanden werden als „Form des Formlosen, Gestaltung der gestaltlosen Dinge, Symbole des Nicht-Symbolischen, Formen von Dingen ohne Form“.²⁶

4. Die Göttliche Liturgie, die in der orthodoxen Kirche gefeiert wird, hat ihren apophatischen Charakter bewahrt. Ich möchte ein Gebet bei der Anaphora in Erinnerung bringen: „Würdig und recht ist es, dir zu singen, dich zu preisen, dir Dank zu sagen, dich an jedem Ort deiner Herrschaft anzubeten; denn du bist der unaussprechliche, unergründliche, unsichtbare, unbegreifliche Gott, der du ewiglich und immer gleich bist.“ Der Mensch rühmt, preist und dankt Gott und betet den an, der ihn auf allen Ebenen des Verstehens übersteigt. Vom ökumenischen Standpunkt aus ist das eine gute praktische Lektion. Sie hilft, der Versuchung zu widerstehen, Gott mit irdischen Sinnen begreiflich, sagbar, sichtbar, wahrnehmbar zu machen. Sie bewahrt davor, unsere Bilder Gottes als unsere Idole anzubeten.

5. Untrennbar verbunden mit der Göttlichen Liturgie und anderen Gottesdiensten der Kirche ist die liturgische *Katechese*. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Theologie in den ersten acht Jahrhunderten des Bestehens

der Kirche auf der Liturgie basierte. Die Liturgie und andere Gottesdienste der Kirche sind der Ort, an dem die Verkündigung und Weitergabe der erlösenden Wahrheiten geschieht. Diese Unterweisung der Kirche hat in der Geschichte eine ganz spezifische Form angenommen. Eine Theologie dieser Art wird zum Gedicht und zum Gesang. Ist ihre Schönheit für die Gläubigen nicht verständlicher und überzeugender als syllogistische Schlussfolgerungen? Die Sprache der Poesie und der Gleichnisse scheint für die Verkündigung der frohen Botschaft geeigneter zu sein als irgendein rationales philosophisches System. Um ihren unendlichen und göttlichen Charakter zu bewahren, bedarf die Wahrheit Gottes apophatischer Kategorien.

6. Eine sehr wichtige Frage für die orthodoxe Kirche ist die nach dem Verständnis der „Dogmen des Glaubens“. Wie wir alle wissen, hat die Kirche in den ersten drei Jahrhunderten keine theoretischen Formulierungen von Dogmen gekannt, die ihren Glauben definieren. Was war dann zu Beginn der Christenheit von wesentlicher Bedeutung? Zweifellos dürfen wir sagen: Es war die empirische Erfahrung der erlösenden Wahrheit, die den Gläubigen, den Gliedern des Leibes Christi, zuteil wurde. Die Kirche lebte ihre Wahrheit ohne theoretische Spekulationen. In den ersten Jahrzehnten des Christentums bildete sich eine Sprache heraus – Bilder, Begriffe und Ausdrucksformen – die notwendig war, um diese Erfahrung von Kirche zum Ausdruck zu bringen. Es war die Sprache der Evangelien und anderer Texte des Neuen Testaments. Christos Yannaras hat darauf hingewiesen, dass „diese Sprache nicht in theoretische Schematisierung und axiomatische Formulierungen abgeglitten ist. Sie hat einfach diese erfahrungsmäßige Gewissheit zum Ausdruck gebracht und beim Namen genannt“.²⁷

In der weiteren Entwicklung der christlichen Lehre wurde das platonische Wahrheitsverständnis zurückgewonnen, doch sein epistemologischer und ontologischer Anspruch wurde abgelehnt. Der christliche Apophatismus verwarf die griechische Sicht der Wahrheit und betonte demgegenüber, dass das, was wir über das Sein – über die Schöpfung – wissen, nicht ontologisch mit Gott gleichgesetzt werden darf. Gott ist „jenseits von Bejahung und Verneinung“ (Maximus der Bekenner). Darum liegt die Wahrheit jenseits der Entscheidung zwischen Bejahung und Verneinung. Um zu verstehen, welche Bedeutung der Apophatismus in der Entwicklung des Christentums hatte, muss man zwei Gedanken besondere Beachtung schenken, nämlich dem Gedanken der *ekstasis* (Pseudo-Dionysius und Maximus der Bekenner) und dem Gedanken der Unterscheidung zwischen

Wesen und *Energie* in Gott (Maximus, der Bekenner).²⁸ Der Gedanke der *ekstasis* steht in unmittelbarer Verbindung zu der Tatsache, dass Gott Liebe ist und dass er eine immanente Beziehung der Liebe außerhalb seiner selbst schafft. Diese Liebe ruft andersartiges Sein hervor, das in der Lage ist, zu antworten und zu seinem Urgrund zurückzukehren. Gottes Liebe ist nicht eine Quelle der Emanation im neuplatonischen Sinne.²⁹ Maximus bringt den Gedanken der *ekstasis* nicht nur in Verbindung zur Kosmologie, wie es Pseudo-Dionysius getan hat, sondern auch zum trinitarischen Sein Gottes³⁰; denn für Maximus ist jede trinitarische Theologie ein wesentlicher Bestandteil negativer Theologie.³¹ Der Gedanke der Unterscheidung zwischen *Wesen* und *Energie* in Gott kann sehr hilfreich sein, um die Beziehung zwischen Gott und der Welt als dem ontologischen Anderssein deutlich zu machen, das nicht durch das *Wesen* oder die Natur überbrückt werden kann, sondern allein durch Liebe.³² Wie John Zizioulas zu Recht feststellt, lag der große Beitrag der Kirchenväter darin, die Frage der Wahrheit und der Erkenntnis aus dem Bereich der Theorien und der Ontologie in der griechischen Philosophie herauszunehmen und sie dem Bereich der Liebe und der Gemeinschaft zuzuordnen. Der einzig mögliche Weg der Versöhnung zwischen Wahrheit und Ontologie ist die Identifizierung von Wahrheit und Gemeinschaft.³³

* * *

Ich habe bisher nur einige Beispiele für die apophatische Geisteshaltung der orthodoxen Kirche aufgezeigt. Sie zeigen die Weisheit unserer Schwesterkirche, die von den Kirchenvätern aufgebaute Lehre zu bewahren, weil sie ihre Lebenskraft nicht verloren hat. Der Apophatismus, wie er sich in der orthodoxen Theologie zeigt, scheint von großer Bedeutung zu sein für unsere Bemühungen, gewisse Tendenzen zur Ausschließlichkeit in der christlichen Lehrbildung zu korrigieren. Er hilft uns, in unserer ökumenisch gesonnenen theologischen Forschung nach gemeinsamen Kategorien zu suchen. Wir können von den orthodoxen Theologen lernen, dass man in die Zukunft gehen kann, wenn man zugleich nicht die Vergangenheit ignoriert. Zu unserer gemeinsamen Vergangenheit, zum „Geist der Heiligen Väter“, zurückzukehren, ist einer der Wege zur Überwindung der gegenwärtigen Schwierigkeiten und Probleme der Verständigung und der Kommunikation unter Christen unterschiedlicher Denominationen und unterschiedlicher theologischer und geistlicher Traditionen. Wir sollten

nicht vergessen, dass die Kirchenväter sich der radikalen Diskrepanz zwischen Gott und der Menschheit sowie der Grenzen unserer Fähigkeit, Gott zu erkennen, bewusst waren. Unsere Aufgabe ist es, im Geist der Väter, mit ihrem Mut und ihrer Kühnheit, zu sprechen. Ich hoffe, dass wir unter den Schätzen der Kirche viele wichtige Gedanken und Hinweise dafür finden, wie wir in unserem theologischen Denken Ausschließlichkeit vermeiden können. Ich bin davon überzeugt, dass ein apophatisches Bewusstsein uns davor schützen kann, Gott zu objektivieren und die in den verschiedenen christlichen Kirchen entwickelten Lehren zu vergöttlichen.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. T. Sadler, *Apophaticism and Early Christian Theology*, Phronema 7 (1992), 13.
- ² Vgl. W. Hryniewicz, *Apofatyzm*, in: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, vol. I, col. 745.
- ³ Vgl. T. Sadler, ebd., 12–14.
- ⁴ Vgl. M. Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology*, übersetzt und herausgegeben von Hieromonk Seraphim Rose, Platina, Kalifornien 1983, 51.
- ⁵ Vgl. D. Staniloae, *The Experience of God*, übersetzt und herausgegeben von I. Ionita und R. Barringer, Brookline, Massachusetts 1994, 134–135.
- ⁶ Johannes von Damaskus, *Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, Bibliothek der Kirchenväter, Johannes von Damaskus I, 4, München 1923 (PG 94, 797B).
- ⁷ T. Ware, *The Orthodox Church*, London 1963, 217.
- ⁸ N. Arseniev, *Transcendence and Immanence of God*, in: *Revelation of Life Eternal. An Introduction to the Christian Message*, Crestwood, New York 1982, 27.
- ⁹ Gregor von Nazianz, *Oratio* 28, 6 (PG 36, 32C).
- ¹⁰ Vgl. D. Staniloae, *The Experience of God*, 95–97.
- ¹¹ Vgl. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Styria, Graz 1961, 31–51; Originaltitel: *Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*.
- ¹² Vgl. A. S. Frangopoulos, *Our Orthodox Christian Faith. A Handbook of Popular Dogmatics*, Athen 1993, 53–56.
- ¹³ V. Lossky, *Apophasis and Trinitarian Theology*, in: *In the Image and Likeness of God*, hg. v. J. H. Erickson und Th. E. Bird, Crestwood, New York 1985, 13.
- ¹⁴ V. Lossky, ebd., 14.
- ¹⁵ Der Platonismus ist eine sehr intellektuelle philosophische Tradition. Bei Plato finden wir die Vergöttlichung des Intellekts und die Intellektualisierung des Göttlichen. Jeder Gedanke muss durch die Vernunft gerechtfertigt sein. Nur durch den erhabensten Gebrauch der Vernunft ist es möglich, zu Gott als der erhabensten Wirklichkeit zu gelangen. Die apophatische Theologie der ersten Jahrhunderte des Christentums ist aus dem Alexandrinischen Platonismus hervorgegangen, war jedoch im Wesentlichen eine Reaktion gegen ihn. Die frühchristlichen apophatischen Theologen wie Gregor von Nyssa oder Pseudo-Dionysius hatten einen platonischen Hintergrund; doch man kann sie nicht als Platoniker betrachten. Vgl. T. Sadler, *Apophaticism and Early Christianity*, 15–16.

- ¹⁶ Vgl. V. Lossky, *Apophysis and Trinitarian Theology*, 14–15.
- ¹⁷ Vgl. V. Lossky, *Die mystische Theologie der abendländischen Kirche*, 37–51.
- ¹⁸ Vgl. Olivier Clément, *The Roots of Christian Mysticism*, Text and Commentary, London 1994, 230–231.
- ¹⁹ Dionysius Areopagita, *Über heilige Namen*, VII, 3, Bibliothek der Kirchenväter, Dionysius Areopagita, 119/120 (PG 3, 872 AB).
- ²⁰ Vgl. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, 51–53.
- ²¹ W. Lossky, *Schau Gottes*, EVZ-Verl., Zürich 1964, 127.
- ²² Vgl. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Leighton Buzzards, Beds 1964, 207–209.
- ²³ Gregor von Nazianz, *Oratio XXXII*, 12, PG 36, 188C (zitiert bei V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, 50, d. Üb.)
- ²⁴ V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, 51.
- ²⁵ T. Sadler, *Apophaticism and Early Christian Theology*, 21–22.
- ²⁶ Ch. Yannaras, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, übersetzt von K. Schramm, Edinburgh 1991, 18.
- ²⁷ Ch. Yannaras, *Elements of Faith*, 15.
- ²⁸ Vgl. J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, *Studies in Personhood and the Church*, London 1985, 89–91.
- ²⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über heilige Namen* 4, 14 (PG 3, 712C): „Was wollen die Hagiographen, wenn sie Gott bald Liebe (Eros) und Liebesgesinnung (Agape), bald lieb-reizend (eraston) und liebenswert (agapeton) nennen? Er ist nämlich Urheber, gleichsam Hervorbringer und Erzeuger des einen, das andere ist er selbst. Durch das eine wird er bewegt, durch das andere bewegt er. Oder mit anderen Worten: er ist Hervorbringer und Beweger seiner selbst für sich selbst. Auf diese Weise nennen sie ihn liebenswert und liebe-reizend, sofern er schön und gut ist, Eros hinwieder und Agape, sofern er zugleich bewogende und zu sich emporführende Kraft ist ...“ (Bibliothek der Kirchenväter, a.a.O., 76/77).
- ³⁰ Maximus betont, dass die Liebe (caritas) den Menschen zu wahrer Erkenntnis und Erleuchtung führt. Die menschliche Erkenntnis Gottes ist immer unvollkommen, weil das, was Gott in sich selbst ist, dem Menschen unbegreiflich bleibt. Das reine Verlangen des Menschen in vollkommener Liebe (caritas), die eine Art von ekstasis ist (aus sich oder über sich hinausgehend) kann den Menschen ganz mit Gott vereinen. Vgl. L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood, New York 1985, 107.
- ³¹ Vgl. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago und La Salle, Illinois ²1995, 414–415.
- ³² J. Zizioulas (*Being as Communion*, op. cit., 91, Fußnote 75) stellt die Behauptung auf, dass die Wurzeln der Unterscheidung zwischen Wesen und Energie in Gott bei Gregor von Nazianz zu finden sind (*Oratio* 38, 7). O. Clément (*The Roots of Christian Mysticism*, 239) gibt weitere Beispiele für diese grundlegende Unterscheidung: Gregor von Nyssa (*Homilies on Beatitudes*, 6); Basilius von Cesarea, Brief 234; Maximus der Bekenner, zitiert von Euthemius Zygabenus, *Dogmatic Panoply* 3; Cyrill von Alexandria (*Commentary on the Gospel* 16,25: *On the Holy and Consubstantial Trinity*, VI). Die endgültige Formulierung stammt von Gregor Palamas. Vgl. J. Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, New York 1982, 191–194.
- ³³ Vgl. J. Zizioulas, *Being as Communion*, 92.



Erfahrbare Einheit inmitten der Vielfalt

Überlegungen zur Funktion von Spiritualität in der Ökumene

VON DAGMAR HELLER*

Der Begriff „Spiritualität“ ist im deutschen Sprachgebrauch relativ neu. Es handelt sich um ein Lehnwort, das aus dem französischen Katholizismus kommt, – „spiritualité“ –, und erst seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts im Deutschen gängig ist. Wörtlich zu übersetzen wäre es mit „Frömmigkeit“, – ein Wort, das allerdings nicht die ganze Bedeutung von „spiritualité“ abdeckt. Aus diesem Grunde hat sich das verdeutschte „Spiritualität“ als Übersetzung immer mehr durchgesetzt. „A Dictionary of Christian Spirituality“, das im anglikanischen Umfeld zu verorten ist, versteht Spiritualität als „jene Haltungen, Glaubensüberzeugungen, Praktiken, die das Leben von Menschen bestimmen und ihnen helfen, zu außer-wahrnehmbaren Wirklichkeiten zu gelangen.“¹ Bei einigen römisch-katholischen Autoren wie Karl Rahner oder Anton Rotzetter steht der Begriff stärker in der Nähe von Mystik und Askese.² Laut einer Studie der EKD von 1979 über „Evangelische Spiritualität“ ist sie „das wahrnehmbare geistgewirkte Verhalten des Christen vor Gott“³. Der Begriff beinhaltet demnach Glauben, Frömmigkeitsübungen und Lebensgestaltung in einem.⁴ Generell besteht jedoch im deutschsprachigen protestantischen Umfeld immer mehr die Tendenz, Spiritualität ganz allgemein mit „Lebensstil“ gleichzusetzen.⁵

Das Wort selbst ist abgeleitet vom lateinischen „spiritus“, d.h. „Geist“. Abhängig davon, von welchem „Geist“ sich ein Mensch leiten lässt, gibt es folglich verschiedene Spiritualitäten. Im Folgenden soll es um christliche

* Pfarrerin Dr. Dagmar Heller arbeitete von 1993 bis 2000 als Exekutivsekretärin (Glauben und Kirchenverfassung) beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Seit 1. Oktober 2001 ist sie Referentin für ökumenische Fragen und Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen im Kirchenamt der EKD. Sie gehört zum Redaktionsteam der Ökumenischen Rundschau.

Spiritualität gehen. Daher kann es sich bei dem zugrunde liegenden Geist nur um den Heiligen Geist handeln. Deshalb kommt der Definitionsversuch des Ökumene-Lexikons dem Verständnis von „Spiritualität“ am nächsten, das hier zugrunde gelegt wird: „...Spiritualität besteht in der Entfaltung christlicher Existenz unter der Leitung des Heiligen Geistes ...“⁶

Damit ist deutlich, dass Spiritualität zwei Komponenten hat, die eine gewissermaßen „von oben“, die nicht in der Verfügung des Menschen steht, sowie eine „von unten“, die durch die menschlichen Gegebenheiten und Bedingungen, in denen die christliche Existenz zum Ausdruck kommt, bestimmt wird. Damit steht Spiritualität in der Spannung zwischen Einheit und Vielfalt, insofern sie bezogen ist auf den *einen* Heiligen Geist, aber ihren Ausdruck findet in der *Vielfalt* christlicher Lebensformen. Diese beiden Seiten bergen jeweils Schwierigkeiten wie auch Chancen in sich, die im folgenden bewusst und damit für die ökumenische Arbeit fruchtbar gemacht werden sollen.

Die Vielfalt der Ausdrucksformen – Spiritualität als Grund der Spaltungen in der Christenheit

Als Entfaltung christlicher Existenz betrifft Spiritualität die ganz elementaren Lebensvollzüge, in denen der Glaube zum Ausdruck kommt. Dazu gehören das persönliche Gebet, das Lesen der Bibel, die Meditation genauso wie ethische Entscheidungen, das Eintreten für Umweltschutz, das Teilen von Geld, der Einsatz für Randgruppen usw. Das Zentrum jedoch ist der gemeinschaftliche Gottesdienst und die gottesdienstlichen Handlungen, die geprägt sind durch den Gebrauch von Symbolen und symbolischen Akten. Gerade an diesem Punkt aber erfahren Christen sich gegenseitig als Fremde. So ist es bis heute für viele Protestanten „katholisch“, sich beim Betreten des Gottesdienstraumes zu bekreuzigen. Oder die strenge Feier des Karfreitags ist für Katholiken typisch evangelisch. Das Benutzen von Weihwasser mutet Protestanten magisch an, und Feste wie Fronleichnam oder Allerheiligen haben in ihrer Spiritualität keinen Platz. Dagegen ist es für Katholiken ein Affront, wenn in der evangelischen Nachbargemeinde der Abendmahlswein nach der Feier in den Abguss geschüttet wird. Noch deutlicher wird die gegenseitige Fremdartigkeit, wenn die orthodoxe Spiritualität mit ins Bild kommt: Von orthodoxen Christen werden protestantische Gottesdienste aufgrund ihrer stark pädagogisch und intellektuell ausgerichteten Grundrichtung meist nicht wirk-

lich als Gottesdienste erfahren, da für sie die Liturgie ganz eng mit der ganzheitlich erfahrbaren Beziehung zu Gott in festgelegten Symbolen und Riten verbunden ist. Das geht im Extremfall so weit, dass Protestanten als Häretiker gesehen werden, mit denen zu beten verboten ist.⁷ Im Gegenzug dazu kommt es vor, dass evangelische Christen die orthodoxe Liturgie abschätzig als „Theater“ bezeichnen.⁸ Diese Beispiele können noch beliebig erweitert werden.

Es kommt hier eine doppelte Erfahrung zum Ausdruck: Es gibt unterschiedliche christliche Spiritualitäten, und gerade im Bereich der Spiritualität wird die Unterschiedlichkeit als Fremdheit erfahren. In diesem Sinne gibt es eine Parallelität zwischen Spiritualität und Theologie: Was im theologischen ökumenischen Diskurs als lehrmäßige Unterschiede herausgearbeitet wird, wird in der Spiritualität von jedem Christen auf der persönlichen Ebene erfahren. Die besondere Schwierigkeit, die jedoch die Spiritualität von der Theologie unterscheidet, ist die Tatsache, dass sie direkt mit Erfahrung zu tun hat, Erfahrung mit Gott und Erfahrung mit anderen Menschen. Erfahrungen sind jedoch immer subjektiv und persönlich. Erfahrung ist nur schwer intellektuell zu vermitteln, sondern wird nur durch eigene Erfahrung verständlich.

In diesem Sinne wurde Spiritualität dann auch zum Ausgangspunkt von Spaltungen unter den Christen: Was im 11. Jahrhundert zur Trennung zwischen Ost- und Westkirche geführt hat, ist auf eine gegenseitige Entfremdung zurückzuführen, die mit unterschiedlichen Glaubenserfahrungen in unterschiedlichen Kontexten zu tun hat. Die westliche Denkweise und die sie prägende Mentalität brachten eine Spiritualität hervor, die sich von derjenigen des Ostens stark unterschied. Das führte dann zur Spaltung zwischen den Kirchen, als die Kluft und das gegenseitige Unverständnis und Misstrauen zu groß geworden war. So kann z.B. die nachträgliche, einseitig durchgeführte Einfügung des „filioque“ ins Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel in der Westkirche, die immer noch einer der trennenden Punkte zwischen beiden Seiten ist, als ein Ausdruck westlicher Spiritualität verstanden werden, den der Osten nicht nachzuvollziehen vermochte: Dem Westen war daran gelegen, dem Missverständnis zu wehren, als sei der Sohn dem Vater untergeordnet, während dem Osten die Überlieferung in ihrer überkommenen Form heilig war. Aber auch die spätere große Spaltung, die durch die Reformation ausgelöst wurde, ging von einer Erfahrung aus: Am eigenen Leib bzw. Gewissen spürte Martin Luther, dass

sein Glaube eine andere Spiritualität verlangte als eine solche, die sich in der Ablassfrömmigkeit zum Ausdruck brachte.

Daher spricht man heute von konfessionell geprägten Spiritualitäten wie einer römisch-katholischen, einer evangelischen, einer orthodoxen usw. Spiritualität. Aber nicht nur die konfessionelle Prägung macht die Vielfalt in der christlichen Spiritualität aus, sondern auch der jeweilige geographische, kulturelle und soziale Kontext schafft Wesensmerkmale einer Spiritualität, die mit konfessionellen Zügen ineinandergreifen. Man kennt z.B. eine weibliche und eine männliche Spiritualität, verschiedene monastische Spiritualitäten, und in der ökumenischen Bewegung haben in den letzten Jahren die sogenannten Urvölker ihre eigene Spiritualität reklamiert.⁹ Zum Teil führt das zu Fremdheitserfahrungen und Spaltungen, die quer durch die klassischen konfessionellen Kirchen hindurchgehen.

Unterscheidung der Geister

Die menschliche Seite der Spiritualität birgt also die Gefahr der Spaltung in sich. Dem entspricht auf der Seite des Heiligen Geistes eine weitere Schwierigkeit. Diese hängt mit der Eigenart des Heiligen Geistes zusammen, der, wie das Bild der „Zungen wie von Feuer“ aus der Bibel¹⁰ andeutet, schwer zu fassen ist und nicht in der Verfügbarkeit des Menschen steht. Damit ist auch angedeutet, dass der Heilige Geist nicht immer eindeutig zu identifizieren ist. Spiritualität muss sich deshalb immer wieder fragen lassen, von welchem Geist sie sich leiten lässt. Mit anderen Worten: Spiritualität kann nicht getrennt werden von der Frage nach der Unterscheidung der Geister. Ganz parallel zur ökumenischen Grundfrage in den theologischen Gesprächen, stellt sich hier also die Frage nach der Wahrheit, die damit offenbar auch im Bereich der Erfahrung nicht ausgespart werden kann, wenn Ökumene nicht in Beliebigkeit und allgemeinen Relativismus abgleiten will.

Die Antwort ist nicht einfach zu finden. Hier muss im ökumenischen Miteinander gemeinsam um Kriterien gerungen werden. Bedingung dafür ist allerdings eine Grundeinstellung, die darauf beruht, dass Wahrheit letztlich nur bei Gott zu finden ist und niemand sich mit letzter Sicherheit auf ihren Besitz berufen kann.

Die Einheit des Geistes – Spiritualität als Antrieb und Methode der ökumenischen Bemühungen

Die angedeuteten Schwierigkeiten sind jedoch nicht unüberwindbar. Betrachtet man die Geschichte der ökumenischen Bewegung, dann wird deutlich, dass die schmerzhafteste Erkenntnis der Getrenntheit im Bereich der Spiritualität ein wichtiger Auslöser war, der die unterschiedlichen Traditionen an einen Tisch brachte. Die Erkenntnis, dass der eine Heilige Geist hinter den vielfältigen Glaubensformen steht, ließ die Sehnsucht entstehen, diese Einheit auch sichtbar zum Ausdruck zu bringen. Der Unfassbarkeit des Geistes steht seine Einheit gegenüber, die eine Chance bietet, die Vielfalt aus der Beliebigkeit herauszuholen. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, die 1927 mit einer Weltkonferenz in Lausanne ins Leben gerufen wurde, hat daher von Anfang an ihren Schwerpunkt auf die zentrale Frage gelegt, die sich aus dem gottesdienstlichen Leben ergibt: die Frage nach dem Abendmahl und der Möglichkeit einer gemeinsamen Feier, die Menschen, die in engem Kontakt mit Christen anderer Kirchen leben, am meisten bewegt. Allerdings wurde bei Glauben und Kirchenverfassung der Akzent auf die theologische Seite der Frage gelegt. Man suchte Konvergenz und die Möglichkeit von Annäherungen in theologischen Aussagen, um letztlich zu einem Konsens zu gelangen. Aber Konvergenz oder gar Konsens muss auch für die einzelnen Gläubigen erfahrbar sein. Und diese Erfahrung besteht darin, dass der/die andere in seiner/ihrer Glaubensform nicht mehr als fremd erfahren wird. Ein Beispiel, wie man dahin gelangen kann, ist die sogenannte Limaliturgie, die entworfen wurde, um die im Dokument zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ erarbeiteten Konvergenzen auch liturgisch zum Ausdruck zu bringen. Dass dies gelang, beweist die Tatsache, dass diese Liturgie sehr weite Verbreitung fand, obwohl sie ursprünglich nur für die einmalige Feier während der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Lima 1982 gedacht war.

In der Limaliturgie wurde vor allem zweierlei versucht: Es wurde darauf geachtet, dass sich eine größtmögliche Zahl von Beteiligten in der Liturgie wiederfinden kann, indem zum einen Elemente und Texte verwendet wurden, die aus der gemeinsamen Tradition der Alten Kirche stammten, oder aber solche aus den konfessionellen Traditionen, die zu den jeweils anderen nicht im Widerspruch stehen. Und es wurde außerdem darauf geachtet, dass die Gemeinde möglichst stark an der Liturgie beteiligt wurde, z.B. durch Responsorien und gemeinsam gesungene Stücke.¹¹

Damit war zum ersten Mal eine Grundlage für das gemeinsame Feiern von Menschen unterschiedlicher Traditionen geschaffen. Dies hat in den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen in den Folgejahren einen lebendigen Ausdruck gefunden. Die Tradition gemeinsamer Gottesdienste auf Vollversammlungen hat sich seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung entwickelt. Auf den frühen ökumenischen Versammlungen bildete noch eher eine Minimalform auf dem „kleinsten gemeinsamen Nenner“ des gemeinsamen Vaterunsers und des Nizänischen Glaubensbekenntnisses die Grundlage der gemeinsamen Feiern. Auf den jüngsten Vollversammlungen zeigt sich inzwischen ein reiches gottesdienstliches Leben, das die Vielfalt christlicher Spiritualität lebendig vor Augen führt. Von den meisten Teilnehmern an solchen Gottesdiensten wurden diese als eine reiche und intensive Erfahrung der Gemeinschaft mit anderen Traditionen beschrieben. Dadurch wurde immer deutlicher, dass Spiritualität nicht nur der Punkt ist, an dem die Trennung der Kirchen besonders bewusst wird, sondern dass sie auch ein Mittel für das Zusammenwachsen in der ökumenischen Bewegung ist. Nicht ohne Grund wurde auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1998 in Harare unter der Überschrift „Ökumene des Herzens“ festgestellt: „Und doch gibt es nur einen Weg ins Herz der Einheit, die wir suchen, und der führt uns zusammen im Gottesdienst, im Gebet und einem miteinander geteilten geistlichen Leben.“¹² Und man ging sogar so weit zu sagen: „Vielmehr sind Gottesdienst und Spiritualität heute eine wesentliche „Methode“ für unsere ökumenische Reise. Sie gestalten und erhalten unsere Reise. Nachdem wir dies in Harare erneut erfahren haben, wissen wir, dass diese Dimension aus dem Leben des Rates nie wieder verdrängt werden kann. Im Gegenteil, wir müssen diese reichen Ressourcen, die so viel zu unserer Umkehr und Zuwendung zu Gott beitragen, voll ausschöpfen.“¹³

Damit ist ein wichtiger Punkt angedeutet: Spiritualität gibt es nicht um ihrer selbst willen, sondern es geht um „Umkehr und Zuwendung zu Gott“. Auf der Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra wurde dies noch deutlicher ausgedrückt: Spiritualität bedeutet „Raum schaffen, damit der Heilige Geist wirken kann.“¹⁴ Spiritualität ist also in einer positiven Weise auf den einen Heiligen Geist ausgerichtet. Die positive Seite und damit die Chance der menschlichen Komponente der Spiritualität ist es, aktiv dem Wirken des Geistes Raum zu verschaffen. In diesem Sinne ist Spiritualität als Mittel und Methode für das Suchen nach Einheit zu verstehen.

Die Frage, die sich stellt, ist die, ob es sich dabei um eine besondere Spiritualität handelt, um eine „ökumenische Spiritualität“, die als eine weitere zu den bisher vorhandenen hinzutritt. Um dies zu beantworten, wird man sich bewusst machen müssen, dass die bisherigen Ausführungen sich auf Aussagen zur Spiritualität bezogen, die auf dem Hintergrund der Erfahrung der Teilnehmer an den verschiedenen Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen entstanden sind. Sie beziehen sich auf das gemeinsame Feiern, Beten, die gemeinsame Bibelarbeit und das gemeinsame Leben insgesamt während der Versammlungen. Die „ökumenische Reise“ spielt sich aber nicht nur auf Vollversammlungen des ÖRK ab. Sie verläuft auf weite Strecken hin vor Ort, im Alltag der Gemeinden der Mitgliedskirchen des ÖRK. Und gerade dort wird es darauf ankommen, ob die Spiritualität die Ökumene fördert oder nicht.

Wie bereits deutlich wurde, hat Spiritualität generell sehr verschiedene Ausprägungen, da sie eng mit Erfahrung zusammenhängt und daher durch den jeweiligen Kontext und auch persönliche Eigenarten geprägt wird. Gleichzeitig hat Spiritualität immer auch einen Gemeinschaftsaspekt.¹⁵ Daher gilt: wenn Menschen, die durch unterschiedliche Spiritualitäten geprägt sind, zum Beten und Feiern zusammenkommen, dann wird man auch gemeinsame Ausdrucksformen suchen und finden, die das Gemeinsame und Verbindende darstellen und betonen. Diese gemeinsamen Formen lassen sich aber nicht generalisieren und für alle ökumenischen Gelegenheiten generell festlegen. Auch sie werden durch die jeweiligen Umstände bestimmt, also durch den Kontext, in dem diese Menschen zusammenkommen. In diesem Sinne gibt es so etwas wie eine ökumenische Spiritualität nicht als eine weitere unter den bereits bestehenden konfessionsspezifischen. Vielmehr ist jede christliche Spiritualität, insofern sie von dem einen Geist geleitet ist, auf die Suche nach und das Bemühen um Einheit angelegt. Es gibt also innerhalb der verschiedenen Formen von Spiritualität Aspekte, die auf Ökumene hin ausgerichtet sind. Diese finden ihren Ausdruck in Formen, in denen verschiedene Spiritualitäten die Einheit des Geistes leben. Anstatt von einer „ökumenischen Spiritualität“ ist daher besser von einer „Spiritualität für die Ökumene“ zu sprechen, die jeweils wieder konfessionell und kulturell unterschiedliche Merkmale hat.

In dieser Bezeichnung wird gleichzeitig ein weiterer Aspekt einer solchen Spiritualität sichtbar: Der Begriff „Ökumene“ beinhaltet nicht nur die Bemühungen um Einheit unter den Christen, sondern ist die griechische

Bezeichnung für den gesamten Erdkreis. Eine „Spiritualität für die Ökumene“ bedeutet damit gleichzeitig das Ausgerichtet-Sein auf die Welt und auf das Heil der Welt. Dies ist ebenfalls ein Merkmal christlicher Spiritualität allgemein, das aber unterschiedlich ausgeprägt sein kann.

Kriterien einer Spiritualität für die Ökumene

Auch wenn eine ökumenische Spiritualität nicht fixierbar ist als fest erkennbares Phänomen, so lassen sich doch aus den bisherigen Überlegungen grobe Charakteristika einer Spiritualität für die Ökumene heraus-schälen. Thesenartig zusammengefasst könnten dies folgende sein:

- Eine Spiritualität für die Ökumene bemüht sich, dem Heiligen Geist Raum zu schaffen.
- Eine Spiritualität für die Ökumene lebt daher aus dem Gebet.
- Eine Spiritualität für die Ökumene lebt aus der Überzeugung, dass Gottes Wille die Einheit der Christen ist, auch wenn damit noch nicht geklärt ist, wie diese Einheit aussieht.
- Eine Spiritualität für die Ökumene lebt aus dem Bewusstsein, dass die Wahrheit in Gottes Hand liegt. Trotz der Überzeugung, dass die eigene Spiritualität wirklich und echt aus dem Heiligen Geist lebt, muss dies auch der fremden Spiritualität zugestanden werden.
- Eine Spiritualität für die Ökumene wird sich bereichern lassen von anderen, fremden Formen des Glaubenslebens.
- Eine Spiritualität für die Ökumene ist auf die Welt ausgerichtet.

Wenn hier einige Merkmale mit Merkmalen von Spiritualität allgemein übereinstimmen, dann bestätigt dies nur noch einmal, dass Spiritualität für die Ökumene nicht eine neuartige Form von Spiritualität ist, die sich neben andere stellt, sondern in jeder christlichen Spiritualität angelegt ist.

Die Wirkung einer Spiritualität für die Ökumene

Wie wir gesehen haben, ist jede christliche Spiritualität auf Einheit ausgerichtet, wenn sie sich nicht selbst widerspricht, wie wir gesehen haben. In diesem Sinne muss eine Spiritualität für die Ökumene nicht erst gesucht werden, sondern sie ist ein Aspekt jeder christlichen Spiritualität. In der ökumenischen Bewegung kann an dieser Stelle eine Ungleichzeitigkeit beobachtet werden: Der ökumenische Aspekt der Spiritualität ist in verschiedenen kirchlichen Traditionen zu gleicher Zeit unterschiedlich stark

entwickelt. Ein Beispiel, wie jedoch gewissermaßen nur ein Funke von ökumenisch ausgerichteter Spiritualität langsam ein größeres Feuer entfachen kann, ist die Gebetswoche für die Einheit der Christen. Diese Gebetswoche war zunächst ein Kind des französischen Katholizismus und war zu Beginn darauf ausgerichtet, im katholischen Bereich für die Einheit zu beten. Einheit wurde jedoch in den diese Bewegung tragenden Kreisen verstanden als Rückkehr der anderen Kirchen nach Rom.¹⁶ Aus diesem Gebet entwickelte sich aber dann die Erkenntnis, dass man für die Einheit nicht einseitig, sondern nur mit den anderen gemeinsam beten kann. Das gemeinsame Beten hatte aber zur Folge, dass nicht mehr für die Rückkehr nach Rom gebetet werden konnte. Das Gebet für die Einheit hat damit die Vorstellung von der Einheit im katholischen Bereich verändert. Dies wiederum kam zum Ausdruck in den theologischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, das es möglich machte, dass seither die römisch-katholische Kirche an den theologischen Gesprächen von Glauben und Kirchenverfassung offiziell teilnimmt. Dies ist auch ein Beispiel dafür, wie Spiritualität die Theologie beeinflusst bzw. verändert.

Spiritualität und ökumenische Arbeit

Die Vollversammlung des ÖRK 1998 in Harare hat gefordert, die Ressourcen der Spiritualität „voll auszuschöpfen“.¹⁷ Mit anderen Worten heißt das, dass Spiritualität stärker in die ökumenische Arbeit mit einbezogen werden soll. Dies ist auf mehrere Arten denkbar. Nachdem Bibelarbeit und gemeinsame Gottesdienste zu festen Bestandteilen auf Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und anderen ökumenischen Tagungen geworden sind, kann ein „volles Ausschöpfen“ jedoch nur bedeuten, dass zum einen die Erfahrungen der Menschen mit Gott und mit ihren ökumenischen Partnern in ihren jeweiligen Kontexten stärker berücksichtigt und in ökumenische Diskurse mit einbezogen werden müssen. Da aber, wie wir gesehen haben, Ökumene sich nicht auf internationale Begegnungen beschränkt, müssen gleichzeitig die theologischen Dialoge auf die Spiritualität der Menschen vor Ort bezogen werden. D.h. sie müssen sich in eine vor Ort gelebte Spiritualität umsetzen. Dies wird aber nur dann geschehen, wenn auch vor Ort ökumenische Erfahrungen gemacht werden. Dies ist allerdings nicht in allen Kontexten möglich, vor allem in Gebieten, die von einer religiösen „Monokultur“ geprägt sind. Bis zu einem gewissen Maß können und müssen zwar auf mehrere Weisen Räume für Begeg-

nungen und ökumenische Erfahrungen geschaffen werden, für viele wird aber realistischerweise der ökumenische Aspekt ihrer Spiritualität nur im eigenen Gottesdienst erfahrbar werden. Daher haben die Kirchen eine besondere Verantwortung dafür, die ökumenische Dimension des Gottesdienstes z.B. im Gebet für die Einheit, in der Fürbitte für die Welt und an anderen Stellen nicht verkümmern zu lassen, sondern breit zu entfalten.

Spiritualität ist nicht nur Ausdruck einer bestimmten, vom Heiligen Geist gelenkten Haltung, sondern sie wird ihrerseits auch geprägt durch die in der Umgebung vorhandene Spiritualität. Ökumenische Arbeit kann nur dann fruchtbar sein, wenn sie von einer Spiritualität für die Ökumene getragen wird. Gleichzeitig muss sie sich jedoch auch bemühen, einer solchen Spiritualität förderlich zu sein.

ANMERKUNGEN

- ¹ Gordon S. Wakefield, *Spirituality*, in: ders. (Hg.), *A Dictionary of Christian Spirituality*, SCM Press London ⁵1993, 361–363, 361 (Übersetzung DH): „... those attitudes, beliefs, practices which animate people's lives and help them to reach out towards super-sensible realities.“
- ² Vgl. Hans-Martin Barth, *Spiritualität*, Bensheimer Hefte 74, Göttingen 1993, 12f.
- ³ Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1979, 12.
- ⁴ Vgl. ebd., 10.
- ⁵ Ebd. H.-M.Barth, a.a.O., 13.
- ⁶ Vilmos Vajta, *Ökumenische Spiritualität I*, evang. Sicht, in: *Ökumene-Lexikon*, hg. von Hanfried Krüger, Werner Löser und Walter Müller-Römheld, Frankfurt am Main ²1987, Sp. 1127–1129, Sp.1127.
- ⁷ Vgl. die Erklärung der orthodoxen Kirchen von Thessaloniki 1998, deutsche Übersetzung in: *ÖR* 3/1998, 393–395, vgl. besonders Punkt 13 b) 394.
- ⁸ Diese Behauptung beruht auf einer persönlichen Beobachtung.
- ⁹ *Gemeinsam auf dem Weg*, Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Harare 1998, hg. von Klaus Wilkens, Frankfurt/Main 1999, 418f.
- ¹⁰ *Ap. 2*, 3.
- ¹¹ Vgl. Max Thurian, *The Lima Liturgy: Origin, Intention and Structure*, in: Thomas F. Best and Dagmar Heller (Hg.), *Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts. The Lima-Liturgy – and Beyond*, Genf 1998, 14–21.
- ¹² *Gemeinsam auf dem Weg* ..., 266.
- ¹³ Ebd., 266f.
- ¹⁴ *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 91*. Offizieller Bericht. Ökumenischer Rat der Kirchen, hg. von Walter Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1991, 116.
- ¹⁵ So wurde auf einer Konsultation des ÖRK 1984 in Annecy/Frankreich formuliert: „It is clear that this spirituality is not a self-satisfying pietism or a religiosity that is untouched by the needs of others or a pre-packaged consumer product. Its source and guide is the

action of the Holy Spirit. It is lived and sought in community and for others.“, in: A Spirituality for our times, in: People hunger to be near God. Common convictions about renewal, spirituality, community. Compiled by Ion Bria, WCC, Geneva 1990, 2.

¹⁶ Vgl. dazu meinen Artikel: Seele der ökumenischen Bewegung. Zur Geschichte und Bedeutung der Gebetswoche für die Einheit der Christen, in: Hans Vorster (Hg.), Ökumene lohnt sich, Beiheft zur ÖR Nr. 68, Frankfurt/Main 1998, 312–320.

¹⁷ S.o.



Mystische Erfahrung als Metapher

Ökumenisch nutzbare Anregungen aus der Eckhart-Forschung

VON ULRIKE LINK-WIECZOREK*

Protestantische Tradition ist durch eine skeptische Grundhaltung gegenüber mystischer Theologie und Spiritualität gekennzeichnet. Der Grund mag historisch in der Auseinandersetzung Martin Luthers mit den „Schwärmern“ liegen, in der er selbst mehr und mehr dazu gezwungen wurde, seine eigenen Sympathien zu mystischer Frömmigkeit hintanzustellen. Die klassischen Gegenargumente jedoch stammen aus weitaus jüngerer Zeit: Aus den Auseinandersetzungen Albrecht Ritschls mit dem Pietismus und denen der dialektischen Theologie mit der Theologie Schleiermachers (Brunner).¹ In beiden Fällen wurde die Bezeichnung „Mystik“ als Grundcharakteristik der zu kritisierenden Theologien verwendet. Ritschl fand in der weltabgewandten Seite des Pietismus Traditionen des mystischen Quietismus wieder, Brunner in der Theologie Schleiermachers Tendenzen der Konzeption der unio mystica als Wesenseinheit des Meister Eckhart. Individualistische Weltabgewandtheit und Verwischung der Differenz von Gott und Mensch gehören spätestens seitdem für akademisch-gebildete protestantische Theologen und Theologinnen zu den Grundcharakteristika mystischer Frömmigkeit. Im theologischen Gedächtnis der meisten protestantischen Pfarrer und Pfarrerinnen ruht weiterhin das Diktum Harnacks, Mystik sei untrennbar verbunden mit katholischer Glaubensmentalität. Assoziiert wird hier eine spirituell-methodische Gott-Suche, die der eher skeptischen Grundhaltung protestantischer Mentalität,

* Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Sie gehört zum Redaktionsteam der Ökumenischen Rundschau.

wie sie wiederum in der dialektischen Theologie besonders deutlich in der Polemik Karl Barths gegen die sog. „natürliche Theologie“ zum Ausdruck gekommen ist, entgegensteht. So kommt es, dass Mystik als eine christliche Tradition verstanden wird, die dem protestantischen Rechtfertigungsverständnis, vor allem in seiner forensischen Form, weitgehend fern stehe und ihren Kern in kontemplativer Isolation finde.

Dennoch: bekanntlich sind in den vergangenen zwei Jahrzehnten diese Fixierungen ins Wanken geraten. Nicht nur, dass es mehr und mehr protestantische Gemeinschaften gibt, die in mystischer Spiritualität ihre Gotteserfahrungen teilen wollen, sondern auch in den Kerngemeinden ist man auf der Suche nach einer erfahrungsintegrierenden Spiritualität in den evangelischen Gottesdiensten. Philosophie und Theologie der Postmoderne haben die Mystik als Denkweise wiederentdeckt, die kritisch ist mit rationalisierenden Fixierungen in der Sprache und einem davon abhängigen dogmatischen Wahrheitsverständnis. Schon lange also befindet sich die protestantische Theologie in einer Neusondierung ihres Verhältnisses zur Tradition der Mystik und nicht zuletzt ihrer Ausformungen in ihrer eigenen Konfession.² Die folgenden Überlegungen wollen den Anregungen ausgewählter Interpretationsansätze zur Theologie Meister Eckharts folgen und nach dem spezifischen Verständnis von mystischer Erfahrung fragen. Das geschieht letztlich, um – in den Schlussüberlegungen – die Funktion des ökumenischen Gesprächs in Analogie dazu zu verstehen.

Die Frage nach der Unmittelbarkeit mystischer Erfahrung

Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung, Weltflucht und Individualisierung – auf diese drei Hauptvorwürfe lässt sich die klassisch gewordene protestantische Kritik an der Mystik aus dem 19. Jahrhundert summieren. Um den Vorwurf der Unmittelbarkeit ist es in der jüngeren Vergangenheit eher still geworden. Man kann es sogar so sagen: Auf der Suche nach einer erfahrungsbezogeneren Theologie gilt „Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung“ nicht mehr als ein Negativum. Nicht zuletzt in der Situation des religiösen Pluralismus kommt der sogenannten mystischen Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung sogar ein anscheinend unüberholbarer Vorteil zu: Ist es nicht Grundlage aller mystischen Theologie, von einer Erfahrbarkeit der Einheit mit Gott auszugehen, die sich sogar in nahezu allen Religionen findet? In Zeiten des Wachstums von religiösem Fundamentalismus bekam die Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel 1995 den Friedenspreis des

deutschen Buchhandels, weil sie eben diese These in ihren Büchern in Bezug auf den islamischen Sufismus vielfach zu belegen versucht.³ 1910 wurde die These von der gemeinsamen mystischen Grundlage aller Religionen eindrücklich von Evelyn Underhill vertreten und jahrzehntelang rezipiert.⁴ Heute wird sie in einem enttraditionalisierten christlichen Selbstverständnis häufig kaum in Frage gestellt und gilt hier als unbestreitbares Axiom interreligiösen Dialogs und Zusammenlebens. Betrachtet man die protestantische Skepsis von hier aus, so kann man durchaus eine Linie ziehen von Luthers Forderung nach christologischer Fundierung der Geisterfahrung gegenüber den „Schwärmern“ über Emil Brunners Kritik an einer Vorstellung von ohne das „Wort“ vermittelter Gotteserfahrung und somit unmittelbarer Gott-Einheit, die alle Differenzen auflöst, weiter über heutige theologische Auseinandersetzungen mit pfingstlerischen und charismatischen Traditionen⁵ bis hin zur Kritik an der pluralistischen Religionstheologie mit ihrem Axiom der allgemeinen Bezogenheit aller Religionen auf ein transzendentes Unbedingtes.⁶ In all diesen Diskussionen geht es letztlich um die Präzisierung des Erfahrungsbegriffes.

*Eckharts erste Korrektur: Erfahrung nur aus der
Gewissheit der Gott-Einheit*

Eigentlich hat es eine implizite Diskussion darüber schon im ausgehenden Mittelalter gegeben, als nämlich Meister Eckhart in seinen Predigten vor mystisch bewegten Frauen vorsichtig, aber beharrlich versuchte, diese von einer übermäßigen Konzentration auf ein mystisches Spitzenerlebnis der Vereinigung mit Gott wegzubewegen. In diesen Kontext stellt der Mediävist Otto Langer seine Eckhart-Analyse und demonstriert, dass Eckhart die Nonnen in seinen Predigten vor Gefahren ihrer Frömmigkeitspraxis warnte, die durch leibfeindliche Ekstaseübungen zum Erlebnis der Einheit mit Christus zu gelangen suchten.⁷ Man darf ergänzen, dass diese Tendenz Eckharts schon in den frühen Reden der Unterweisung an seine jungen Ordensbrüder zu spüren ist.⁸ Protestantische Theologie hat diesen Zug Eckharts bekanntlich besonders geschätzt, weil er sich vereinbaren lässt mit der reformatorischen Warnung vor einer sog. „Werkgerechtigkeit“.⁹

Aber auch Eckharts Theologie bleibt an der Grundmetapher der Partizipation, der Teilhabe an Gott, orientiert und folgt damit sicher klassischen Pfaden der patristischen Theologie. Man kann wohl sagen, dass gerade die lutherische Theologie in ihrer mitteleuropäischen Ausprägung in kritische

Distanz zu diesem Modell gerückt ist, indem sie ihren Schwerpunkt stärker auf den forensischen Aspekt der Rechtfertigungslehre gelegt hat. Dies wiederum wird vom finnischen Luthertum kritisiert – allerdings mit einer nach der anderen Seite hin ontologisch überzogenen Interpretation einer lutherischen „Theosis“-Theologie.¹⁰ Wolfhart Pannenberg wies im Zusammenhang seiner Überlegungen zur „christlichen Spiritualität“ 1986 darauf hin, dass sich im Protestantismus für die Gläubigen der Effekt ergeben habe, auf ein ständig erneuertes Zusprechen der Rechtfertigung angewiesen zu sein:¹¹ Nicht ständig erneuerte Askese also, aber doch Gottesdienste, die geprägt sind von dem Einstieg bei einer generellen Schuldzusprechung, die dann von der aktuellen Rechtfertigungszusage gelöst wird. Pannenberg konstatiert sogar, dass die Schuldzusprechung in ihrer Allgemeinheit gar nicht ohne Elemente der Selbstaggression „personalisiert“ (U.L.-W.) aufgenommen werden könne. Nun kann man sagen, dass diese Form der lutherischen Gottesdienstgänge in den neunziger Jahren weitgehend verändert wurden. Wer wollte, konnte sich dabei argumentativ auf das berufen, was auch Pannenberg in seinem Spiritualitätsbüchlein herausstellt: Luther selbst habe gerade diesen Aspekt mittelalterlicher Bußfrömmigkeit aufzuheben versucht in seiner „Vision einer realen, ‚mystischen‘ Partizipation an Jesus Christus“, aus der heraus die Zusage der Rechtfertigung erfolge.

Diesen Weg finden wir auch Meister Eckhart gehen: Er bemühte sich in akademischer Lehre, in der Forschung, in der Predigt wie in der Seelsorge darum, die soteriologische und spirituelle Kraft der patristischen Wurzelmetapher der Einheit mit Gott herauszustellen. Dabei ging es ihm besonders darum, das hierin enthaltene Credo der Priorität Gottes vor allem Suchen und Fragen herauszustellen. Gott zu suchen, nach ihm zu fragen – sei es in Situationen der Gottverlassenheit, in generellem Streben nach Gotteserkenntnis oder in seelsorgerlich intendierter Glaubensreflexion – hat nur wirklich Sinn, wenn man weiß, dass Gott eigentlich schon da ist. Die Christusbotschaft ist ihm somit vor allem Botschaft der immer schon vorauslaufenden Einheit von Gott und Menschheit, wobei in Eckharts Auslegung der johanneischen Inkarnationschristologie Christus als Paradigma dieser Einheit gilt. Weil die mystisch orientierten Nonnen die Einheit mit Christus zeitlich punktuell im Spitzenerlebnis der unio mystica suchten und damit nicht aus dem Evangelium der Priorität Gottes heraus leben konnten, arbeitete Eckhart an einer ontologischen Theologie der Gegenwart Gottes, in der Inkarnation als ständige, vorauslaufende Gegenwart

Gottes in der Seele des Menschen gedacht wird: „Gott gebiert seinen eingeborenen Sohn in dir, es sei dir lieb oder leid, ob du schläfst oder wachst: er tut das Seine.“¹² Die Gegenwart Gottes soll weder als erwirkbar noch erst in wiederholter Ekstase realisierbar gedacht werden. Aber, so Eckhart, man kann gewisse Erfahrungen einüben, die die vorauslaufende Einheit *nachträglich symbolisieren* und sie damit *nachzeichnend aktualisieren*. Nur so lässt sich die Verbindung von mystischer Stufenlehre und Partizipations-Ontologie bei Eckhart überhaupt verstehen. Die konkrete asketische Aktion, der Prozess der Stufen der mystischen Konzentration und der kritischen Distanzierung vom menschlichen Egozentrismus wird dabei zu einer symbolischen Aktion und damit intellektualisiert. Man muss sich das ganz konkret vorstellen: Eckhart rät den Frauen, ihre Visionen der Person Christi, die umarmt, geküsst und genossen werden kann, als real-symbolhafte Erfahrungen der Gegenwart Gottes zu verstehen und sie damit auch auf weite Strecken zu entgegenständlichen. Otto Langer zeigt, wie Eckhart in seinen Predigten diese Vergegenständlichungen Punkt für Punkt im sog. „mystischen Weg“ aufspürt und durch eine verinnerlichende, spiritualisierende Interpretation korrigiert. Sie erhalten damit eine vergewissernde Verweisfunktion auf die Gegenwart Gottes und verlieren die Tendenz, Bedingung für diese zu sein.

Eckharts zweite Korrektur: Relativierung des mystischen Spitzenerlebnisses

Weil Eckhart die mystische Erfahrung als nachzeichnende Vergewisserung der Gegenwart Gottes versteht, kann er auch, wie ja vor allem der katholische Moraltheologe Dietmar Mieth gezeigt hat, die mystische *vita contemplativa* ausdrücklich in eine geläuterte *vita activa* des tätigen Lebens eingehen sehen.¹³ In seinen Predigten ruft er eindringlich zur Rückkehr aus der Unio-Erfahrung auf und warnt die Frauen, sich in dem mystischen Spitzenerlebnis zu verlieren. Mieth hat aufmerksam gemacht auf Eckharts eigenwillige Auslegung der Maria-und-Martha-Perikope (Lk 10, 38-42).¹⁴ Gegen die Tradition bekommt hier nicht Maria als die Kontemplative den Strauß, sondern der mahnende Einwurf Marthas: Eckhart deutet ihn als die weise Sorge der erfahrenen Mystikerin, die weiß, dass man sich in die Kontemplation nicht verlieren darf, sondern von dieser ins tätige Leben zurückgeführt werden muss. Maria muss das noch lernen. Wer auf den Berg hinauf ist, der muss auch wieder herunter.

In der Betonung dieser Rückkehr-Perspektive und der damit verbundenen Akzentverschiebung, die das sog. „mystische Spitzenerlebnis“ einschließlich der *unio mystica* in seiner Bedeutung relativiert, besteht eine bemerkenswerte Einigkeit in der neueren Mystik-Forschung. Damit erscheint die gesamte Tradition deutlich in einem anderen Licht als noch innerhalb der katholischen Bemühungen um eine theologische Diskussion der Mystik bis in die fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein, wie sie Fritz-Dieter Maaß beschreibt.¹⁵

Man kann sagen: Eckharts Theologie ist von einer „Hermeneutik des Misstrauens gegen sich selbst“ geprägt, die über den Aspekt einer Sprachkritik durchaus hinausgeht.¹⁶ Zweifellos liegt in diesem Grundzug eine starke innere Verwandtschaft zur reformatorischen Erkenntnis-Skepsis und der damit verbundenen pessimistischen Anthropologie. Nun muss man sich doch aber fragen: Warum hat Eckhart mit dieser skeptischen Haltung nicht überhaupt die für die Mystik typische methodisch strukturierte Suche nach persönlicher Gotteserfahrung zu verhindern versucht? Es ist doch eigentümlich: Einerseits versucht er, die „Gipfel-Erfahrungen“ der Mystikerinnen durch eine Ontologisierung der Theologie zu relativieren, wenn nicht sogar zu nivellieren – andererseits jedoch fordert er sie auf, sich bewusst in eine Haltung des Loslassens von Eigenbindung (mittelhochdeutsch: *eigenschaft*) hineinzubegeben, um darin doch irgendwie zu einer erfahrungsmäßigen Verankerung der Gegenwart Gottes zu gelangen. Warum löste er sich nicht überhaupt von der Verortung der Gegenwart Gottes in der Seele, warum bleibt er dieser Tradition so sehr verpflichtet? Dazu im folgenden Abschnitt:

War Eckhart überhaupt ein Mystiker?

Es gibt in der Eckhart-Forschung durchaus einen Streit darüber, ob man Eckharts Entgegenständlichungen überhaupt noch als Mystik bezeichnen dürfe. So sehen der Philosophiegeschichtler Kurt Flasch und einige seiner Schüler in Eckhart vielmehr einen engagierten, modernen Philosophen. Er suche in Anlehnung an platonisierende Aristoteliker wie Dietrich von Freiberg nach einem intellectus-Begriff, der die begrifflichen Kategorien des Denkens zu übersteigen in der Lage sei, ohne damit die Vernunft im weiten Sinn zu verlassen und in das Irrationale zu geraten. Das Loslassen aller kreatürlichen Bindungen, Begriffe, Kategorien und Gottesbilder geschieht in einem Denkprozess, nicht etwa in Abkehr von der Vernunft.¹⁷

Die steile Antithese von einerseits Eckhart als christlich-philosophischem Denker und andererseits Eckhart als Mystiker bei Flasch und seinen Schülern, bes. Burkhart Mojsich,¹⁸ hebt Eckhart jedoch vollständig aus seinem lebensgeschichtlichen Kontext heraus und vermag schon allein deshalb nicht so recht zu überzeugen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass ihr ein eingeschränkter Theologie-Begriff zugrunde liegt. Vor allem jedoch scheinen die Philosophen nicht davon auszugehen, dass Eckhart die philosophischen Termini in spezifisch theologischer Aussageintention benutzen könnte. Der Hinweis auf Eckharts Bezug auf eine spezifische, zeitgenössische intellectus-Lehre ist jedoch wertvoll zur Erhellung seines Mystik-Verständnisses: Erscheint hier nicht die angestrebte mystische Gotteserfahrung in dezidiert Weise als eine Art von kontemplativer Denkerfahrung? Versucht nicht Eckhart mit dem Plädoyer für die „Entgegenständlichung“ der ihm begegnenden mystischen Spiritualität, das christliche auf-dem-Weg-Sein zur Wahrheit Gottes symbolisierend zu vergewissern in einer existentiellen Erfahrung des Denkens – mitsamt der ihr innewohnenden Krise, wie sie durchaus aus der Denk-Erfahrung des Abschieds von alten Konzepten hin zu neuen bekannt ist? Versteht man Eckharts philosophische Bemühungen so, so könnte man ihn sich auch auf dem Lehrstuhl in Paris, an dem er vornehmlich an den philosophischen Konzepten arbeitete, mit der Aufgabe der „Reinigung“ der Frömmigkeit der Mystikerinnen beschäftigt sehen: Eckhart sucht nun offenbar nach einem philosophischen Modell, mit dem er die Erfahrung der Einheit von Gott und Mensch als Denkerfahrung explizieren kann.

Mystische Erfahrung als Glaubenserfahrung

Die bisher referierten Perspektivenverschiebungen in der Eckhart-Forschung der letzten drei Jahrzehnte können auch ein neues Licht auf den weiteren theologischen Zusammenhang von mystischer Praxis und Gotteserfahrung werfen. Mir scheint sich als eine implizite Voraussetzung legitimer christlicher Mystik herauszuschälen, dass sich die Suche nach persönlicher Gotteserfahrung als eine *Hilfe* darstellt im ständigen Prozess des „Hineinschlüpfens“ in die Glaubensperspektive, nicht jedoch als Prozess der Genese von Glauben durch Erfahrung. Insofern ist sie Sekundär- und nicht Primär-Erfahrung. Hier sind die konstruktivistischen erkenntnistheoretischen Mystik-Theorien der analytischen Religionsphilosophie von Stephen T. Katz und anderen äußerst hilfreich.¹⁹ Sie lehren uns, mystische Erfah-

rung als persönlich geübte, sekundäre Form der Vergewisserung Gottes zu verstehen, die sich kultureller, anthropologischer und psychologisch beschreibbarer Realisierungsformen bedient und insofern auch veränderlich ist. Vor allem wird hier über eine Korrektur eines rein empiristischen Erfahrungsbegriffs nachgedacht, den man auch dem Klassiker der Theorie der religiösen Erfahrung, William James, vorwirft.²⁰ Ein rein empiristischer Erfahrungsbegriff versteht Erfahrung isoliert von einem weiteren Deutekontext wie eine unabhängige „Infusion“, als unmittelbare Erfahrung. Das mystische Erlebnis böte so verstanden isolierten, exklusivistischen Zugang zur Gotteserkenntnis. Man muss wohl sagen, dass die katholische mystische Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in besonderer Weise dazu beigetragen hat, Mystik in diesem Sinne an einer Art von entzündender Initial-Erfahrung festzumachen. Dies gilt vor allem für den Streit, ob mystische Erfahrung auf ein punktuell erfolgendes „übernatürliches“ Eingießen besonderer Gnade(n) erfolge oder nicht. Karl Rahner warnte schließlich vor einem hier und in weiten Teilen traditioneller Mystik-Interpretation vorausgesetzten „schlichten Begriff vom Handeln Gottes“²¹.

Die oben erwähnte religionsphilosophische Diskussion kann mit dieser Warnung gut verbunden werden. Sie betont zum einen, dass mystische Erfahrung immer in einem spezifischen religiösen oder kulturellen Deutekontext verstanden werden muss. Sie wehrt sich somit auch dagegen, Mystik als eine Gemeinsamkeit verschiedener Religionen zu bezeichnen. Vor allem aber betont sie den konstruktivistischen Anteil im Prozess von religiöser Erfahrung überhaupt: Sie wird innerhalb der Glaubensperspektive konstruiert und ist daher auch in religiöser Unterweisung und Sozialisation erlernbar. In gewissem Sinne können Erfahrungen also auch eingeübt werden und so zu Symbolen der Vergewisserung Gottes werden. Man kann vielleicht sagen, dass wir die christlichen Sakramente als solchermaßen innerhalb des Glaubenskontextes – und das heißt theologisch: in der Gegenwart des Geistes Christi – konstruierte Erfahrungskomplexe verstehen können. Versteht man auch die religiöse Erfahrung in den Bewegungen der Mystiker und Mystikerinnen in diesem Sinne, so kann man sie als *Mittel* der existentiellen Verankerung der biblisch und kirchlich vermittelten Tradition bezeichnen.²²

Somit erweist es sich als eine Grundvoraussetzung des Verständnisses von Mystik überhaupt, zuzugestehen, dass es nicht nur sprachliche Metaphern des Redens von Gott geben muss, sondern dass auch im vorausge-

setzten Glaubenskonzext nicht-sprachliche Erfahrungen wie Metaphern in der Gegenwart des Geistes Gottes konstruiert und eingeübt werden können. Von der Akzeptanz dieser Voraussetzung wäre ein ökumenisches Verständnis von mystischer Erfahrung als Glaubenshilfe abhängig. Wie sprachliche Metaphern können aber auch die Erfahrungs-Metaphern zu Klischees herabsinken. Daher ist es die Aufgabe der Theologie, sie ebenso zu sichten wie die sprachlichen. Zweifellos war eben dies der Sinn der Einheit von Dogmatik und Spiritualität, die in der Spätscholastik zerbrach.²³ Eckharts theologische Arbeit ist ihr noch verpflichtet.

Der kontextuelle Zugang zu Eckharts Theologie zeigt ihn also, so wäre Otto Langers Anregung weiterzuführen, bei der kritischen Sichtung von Erfahrungs-Metaphern. Der traditionelle „mystische Weg“ wird dabei zu einer permanenten Lebenshaltung im ständigen Zyklus von Loslassen, mystischem Durchbruch zur Gottesgeburt in der Seele und der damit verbundenen Lebensführung in der Haltung der Gelassenheit – dies alles stets „im Sinne einer von der Gnade bereits umfungenen Disposition“ (Mieth).²⁴ Das wiederum versucht Eckhart durch die Konstruktion von Denkerfahrungen innerhalb der Glaubensperspektive zu erreichen, die einen kontemplativ meditativen Charakter haben. Aber es darf nicht vergessen werden, dass der Versuch, Gott „hinterherzudenken“, unablässig verbunden ist mit dem mystischen Krisenbewusstsein der Loslösung – der Erfahrung der „dunklen Nacht“, in der alle bisher gewohnten Sicherheiten fragwürdig werden. Als Bestandteil des „Hinterherdenkens“ darf man sich die mystische Krisenerfahrung letztlich umfängen denken von der Gewissheit der Nähe Gottes – dies zu verkündigen, ist jedenfalls Eckharts dezidiertes Predigt- und Seelsorge-Anliegen.²⁵ Sowohl die mystische Krise als auch die *unio mystica* gelten ihm als vorübergehende Erfahrungsmomente, und beide zusammen bilden sie – umfängen von der Gegenwart des Geistes in der Gottsuche der Christengemeinschaft – eine Art von intellektuellem „Mysterienspiel“ der Überwindung des Eindrucks der Gottesferne zur Vergewisserung der Gegenwart Gottes.

Schlussüberlegungen

Könnte eine solche Mystik-Interpretation einen Gewinn für die Ökumene haben? Es kann keine Frage sein, dass die sprachkritischen, apophatisch-theologischen Elemente einer mystischen Theologie letztlich auch der ökumenischen Verständigung dienlich sein können, weil sie helfen, die

Wahrheit Gottes nicht schon auf der Oberfläche der konfessionellen Lehr-gestalt zu suchen. Eckharts Einsicht in die Möglichkeit von Denk-Erfahrungen der Krisenüberwindung als Vergewisserungs-Erfahrungen der Gegenwart Gottes jedoch könnte auch die Funktion des ökumenischen Gespräches selbst in einem neuen Licht erscheinen lassen. Könnte es nicht zusätzlich zu seinem Ziel, die Einheit der Kirchen herbeizuführen – oder sogar unabhängig davon – in der christlichen Lebensgestaltung die Funktion dieser Vergewisserungserfahrung erhalten? Im ökumenischen Gespräch finden sich Christen und Christinnen im Pluralismus ihrer Glaubensformen immer auch bereit zur Krisenerfahrung der Überwindung der je eigenen Perspektiven, um in der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit Gottes dessen Gegenwart in neuer Weise gewiss zu werden. Liegt es nicht an der Unübertragbarkeit eben dieser Erfahrung, dass sich ökumenische Dialog-Ergebnisse oft so schwer nach außen vermitteln lassen? Ist es nicht vielleicht sogar notwendig für deren Rezeption, dass die Rezipienten auf eigene ökumenische Denk-Erfahrung der Wahrheitssuche und ihrer Vergewisserung zurückgreifen können? Bedeutet das, dass es notwendig ist, nicht nur aus der unio-Erfahrung zurückzukehren, wie Eckhart betonte, sondern sogar, eine solche überhaupt erst zu suchen? Ja, könnte man nicht überhaupt das ökumenische Gespräch als eine mystische Erfahrung verstehen, die deren traditionelle Verengung auf die Polarität von Gott und individueller Seele überwindet? Gerade hier könnten dann die Warnungen vor einem zu „schlichten“ (Rahner) Begriff von mystischer Erfahrung ernstgenommen werden und Gotteserfahrung in der Pluralität der Perspektiven der Gestalten des *christus praesens* erkannt werden. Eine deutlichere Institutionalisierung des ökumenischen Gesprächs in unseren Gemeinden könnte somit ein Äquivalent sein zu den Übungen der mystischen Gott-Suche der von Meister Eckhart betreuten Frauen.

ANMERKUNGEN

¹ Lit.: Vgl. dazu A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (1870), ³1889, Bd. I, § 18; Bd. III, passim (s. Register: „Mystik“), sowie: Geschichte des Pietismus (1880ff), Bd. 2, § 27, und: Theologie und Metaphysik (1881), Nr. 3 und 5; A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3 (1890), ⁴1910, 433 ff; E. Brunner, Die Mystik und das Wort (1924); zusammenfassend vgl. F.-D. Maaß, Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg, Würzburg 1972, 127–214 (Lit.). Für eine differenziertere protestantische Sicht s. P. Tillich, Systematische Theologie Bd. 1,

- Stuttgart 1958, Frankfurt am Main 1983, 167/68 und dazu G. Hummel / D. Lax (Hgg.), *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie. Beiträge des VIII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt am Main 2000, Münster u.a. 2000.*
- ² Vgl. dazu den Artikel von Hartmut Rosenau in diesem Heft, 17ff.
 - ³ Vgl. z.B. ihr auch für theologische Laien geschriebenes Büchlein: *Wie universal ist die Mystik?* Freiburg u.a. 1996.
 - ⁴ E. Underhill, *Mysticism*, New York 1910; dt.: *Mystik. Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*, Bietigheim 1928.
 - ⁵ Vgl. dazu *Concilium* 32, 1996/3 Themenheft: „Die Pfingstbewegung als theologische Herausforderung.“
 - ⁶ Vgl. dazu ÖR 49, 2000/3, Themenheft „Dialog der Religionen“.
 - ⁷ Otto Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzungen mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987; sowie: *Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit*, in: K.O. Seidel (Hg.), *So predigete eteliche. Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter*, Göttingen 1982, 49–96.
 - ⁸ Vgl. dazu: L. Hödl, *Meister Eckharts theologische Kritik des reinen Glaubensbewusstseins*, in: U. Kern (Hg.), *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, München/Mainz 1980, 34–52, sowie die Darstellung bei Kurt Ruh, *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985, 1989, 17–23.
 - ⁹ Vgl. Heiko A. Oberman, *Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther* (1981), in: ders., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, 32–44.
 - ¹⁰ Vgl. z.B. T. Mannernaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum Ökumenischen Dialog (Arbeiten zur Geschichte des Luthertums, Neue Folge Bd. 8)*, Hannover 1989; J. Heubach (Hg.), *Luther und Theosis (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 16)*, Erlangen 1990; A. Ghiselli, K. Kopperi u. R. Vinke (Hgg.), *Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Bd. 31; Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 11)*, Helsinki und Erlangen 1993. Vgl. zum Thema auch F. Beißer, *Zur Frage der Vergöttlichung des Menschen (theosis) bei Martin Luther*, in: *KuD* 39, 1993/4, 266–81. Vgl. auch die Rezension von B. Hildebrandt zur Monographie über den Theosis-Gedanken von Osiander von Rainer Hauke, in diesem Heft S. 114ff.
 - ¹¹ Wolfhart Pannenberg, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte*, Göttingen 1986, bes. 5–25.
 - ¹² DW I, Pr. 22, 387, 3f. Gegen eine spirituelle Überbewertung der sog. Spitzenerfahrung vgl. auch die evang. Arbeit von Roland Krusche, *Die Übung des Schweigens in der Mystik. Überlegungen zur Hermeneutik des Schweigens*, Frankfurt u. a. 1996.
 - ¹³ Mieth weist uns mit seiner Eckhart-Interpretation – wie vielfach auch schon Hans Urs von Balthasar – darauf hin, dass Eckhart eine neue Verortung der traditionellen Werke der Caritas vornimmt, die eine Entzerrung einer gefährlichen Funktionalisierung der Zuwendung zum Mitmenschen in der Imitatio-Frömmigkeit bedeutet. Es ist keine Frage, dass er hiermit ein bis heute existierendes Problem im Auge hat, das in den spezifischen Konturen der mittelalterlichen Bußfrömmigkeit vielleicht lediglich besonders deutlich ins Auge fällt. Vgl. folgende Arbeiten von Dietmar Mieth: *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*, Regensburg 1969; *Meister Eckhart*, Olten 1979; *Kontemplation und Gottesgeburt – Die religiöse Erfahrung im Christentum und die christliche Erfahrung des Religiösen bei Meister Eck-*

- hart, in: W. Haug / D. Mieth (Hgg.), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, München 1992, 205–28; *Die theologische Transposition der Tugendethik bei Meister Eckhart*, in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, 63–79. Vgl. dazu auch H.U.v. Balthasar, *Aktion und Kontemplation*, in: *Verbum Caro*, Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 245–59.
- ¹⁴ Vgl. Eckhart, DW. III, 481ff; für weitere Beispiele D. Mieth, *Transposition*, a.a.O., 71.
- ¹⁵ F.-D. Maaß, a.a.O., Anm. 1.
- ¹⁶ Langer spricht von „Selbstenteignung“; vgl. *Enteignete Existenz*, a.a.O., 91.
- ¹⁷ Vgl. dazu Kurt Flasch, *Die Intention Meister Eckharts*, in: H. Röttgers u.a. (Hg.), *Sprache und Begriff*. FS für B. Liebrucks, Meisenheim a. Glan 1974, 292–318; vgl. auch ders., *Meister Eckhart – ein Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, in: Peter Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München 1988, 94–110, sowie ders., *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987, 171–180.
- ¹⁸ Vgl. B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983.
- ¹⁹ Vgl. Stephen T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, London 1978; ders. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford u.a. 1983; hier bes. Katz, *The 'Conservative' Character of Mystical Experience*, ebd., 3–60; sowie H. H. Penner, *The Mystical Illusion*, ebd., 89–116. Vgl. dazu die Erweiterung dieses Ansatzes durch die Integration der Theorie vom „tacit knowledge“ von Michael Polanyi bei John V. Apczynski, *Mysticism and epistemology*, in: *Studies in Religion / Science religieuses* 14, No. 2, 1985, 193–205 sowie John Macquarrie, *In Search of Deity*, New York 1984, 183–98.
- ²⁰ W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1902; dt.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Übers., hg. und mit einem Vorwort versehen v. Eilert Herms, Olten / Freiburg 1979. Vgl. dazu J.E. Smith, *William James' Account of Mysticism: A Critical Appraisal*, in: Katz (ed.), 1983, a.a.O., 247–79.
- ²¹ K. Rahner im Vorwort zu seinem Buch des mystischen Theologen C. Albrecht 1974, wiederabgedruckt als: *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XII, Zürich u.a. 1975, 428–38; vgl. hier 431ff.
- ²² Vgl. dazu z.B.: H. P. Owen, *Experience and Dogma in the English Mystics*, in: Katz (ed.) 1983, a.a.O., 148–62.
- ²³ Vgl. dazu Josef Pieper, *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, München 1958, ³1986, 215–23; Alois Haas, *Mystik als Theologie*, in: *ZKTh* 16, 1994, 30–53; hier 36 und 41–44 (auch Lit.); Hans Urs von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: ders., *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 195–225.; ders., *Aktion und Kontemplation*, in ebd., 245–59, sowie *Thomas und die Charismatik*, in: *Die deutsche Thomasausgabe: Summa theologica XXIII*, 1954, 259ff; bes. 287ff.
- ²⁴ Mieth, *Transposition*. a.a.O., 69.
- ²⁵ Vgl. dazu Ludwig Hödl, *Meister Eckharts theologische Kritik*, a.a.O.

Interkulturelle Exegese der Bibel

Die 13. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 2. bis 4. November 2001 in der Missionsakademie an der Universität Hamburg

Die diesjährige Jahrestagung stand unter dem Schlüsselbegriff einer „Interkulturellen Hermeneutik“. Das Hauptreferat zu diesem Thema hielt Hans de Wit, Professor an der freien Universität Amsterdam. Unter dem Titel „Through the Eyes of Another“ stellte er ein empirisch-hermeneutisches Forschungsprojekt vor, das in der Tradition einer „Lectura Popular“ steht. Das aus dem Anfangsstadium bereits herausgetretene Projekt hat den Anspruch, eine interkulturelle Bibellektüre anzuregen und sich den Herausforderungen, die sich daraus für die akademische Exegese ergeben, zu stellen.

De Wit machte deutlich, dass die Interpretation der Bibel kein akademisches Monopol der westlichen Exegese allein sei. Demgegenüber wies er auf eine Lücke in der westlich orientierten Bibelwissenschaft hin und belegte, dass die exegetischen Methoden und Einsichten einer „populären“, volksreligiösen Aneignung der Heiligen Schrift noch immer – trotz mancher Öffnungsprozesse – ein Schattendasein im wissenschaftlichen Diskurs führen. Auf der anderen Seite betonte er, dass die Bibelauslegung heutzutage in der Hand „neuer Leser und Leserinnen“ liege und dass diese Leser zu den Trägerschichten der klassischen Genitiv-Theologien der Nachkriegszeit gehörten. Er operierte hier mit Gegenüberstellungen und erwähnte „die Armen“ und „Ohnmächtigen“ in Absetzung von den „Reichen“, den städtischen und ländlichen Lesern oder auch Lesergruppen aus dem Kontext einer westlichen Rationalität im Gegenüber zu solchen aus einer östlichen religiösen Weisheit. Seine Frage lautete, wie die Exegese auf die jeweils sehr unterschiedlich gelagerten biblischen Zugänge eingehen und reagieren könne. Das angesprochene Projekt soll dazu verhelfen, die häufig ungewohnten Perspektiven einer *lectura popular* in einen Austausch zu bringen und die jeweils im Hintergrund stehende Kontextualität der Bibellektüre im Diskussionsprozess der einzelnen Gruppen zu erfassen.

De Wits Vorschlag besteht darin, in eine vertikale und eine horizontale Interaktion mit den biblischen Texten zu treten: Diesbezüglich möchte er jeweils die Interpretieren aus der sogenannten Ersten Welt und die Interpretieren der sogenannten Dritten Welt zusammenbringen und ihre exegetischen Ergebnisse, die sich aus der Lektüre eines gemeinsam zugrunde liegenden Bibeltextes wechselseitig bewerten lassen. Hier kommentieren sich Bibelgruppen, die aus ganz unterschiedlichen sozio-ökonomischen und kulturellen Kontexten stammen, und deuten die spezifischen

Ergebnisse ihrer Gruppenarbeiten. Gleichzeitig geht es ihm – über die Diskussion der Laiengruppen untereinander hinaus – darum, akademische Exegese und Laienexegese miteinander zu kommunizieren. Aus einer multikulturellen hermeneutischen Situation entsteht, so die Vision des Projektes, somit eine gemeinsame Lektüre der Bibel. Eine zentrale Dimension dieser Bibellektüre ist die Sensibilität für die Frage nach einem interdisziplinär geöffneten Verständnis von Kultur. *Lectura popular* gehört damit in das Projekt einer interkulturellen Bibelhermeneutik.

Nach Angaben von Hans de Wit kooperieren Christen aus aller Welt an diesem interkulturellen Versuch einer Bibellektüre. Insgesamt beteiligen sich 200 Kirchengruppen an dem Projekt einer *lectura popular*. Darunter finden sich so unterschiedliche Bibelgruppen wie schwarze Frauen in KwaZulu-Natal oder eine Intellektuellengruppe aus Kapstadt, beides in Südafrika, oder auch Dalits im indischen Tamilnadu und Presbyterianer in der entlegenen Region Mizoram in Nordostindien. Es finden sich indianische Gemeindegruppen aus Guatemala ebenso wie Vergewaltigungsopfer aus Haiti und eine kubanische Gruppe, die sich durch die weltanschauliche Krise des politischen Systems neu der Kirche zuwendet. Andere Gruppen gehören der Pfingstkirche in Chile an oder zählen zu den brasilianischen Basisgemeinden. Die Vielfalt zeigt sich auch darin, dass sich neben post-Guerilla Gruppen aus El Salvador auch Gemeinden aus den postkommunistischen Gesellschaften Osteuropas beteiligen, die sich an einem neuen Verhältnis zwischen Kirche und Staat orientieren.

In jeder dieser Gruppen erfolgt die Bibellektüre nach bestimmten formalen Kriterien, dazu werden Protokolle angefertigt und die Ergebnisse der gemeinsamen Bibellesung zwischen den Gruppen ausgetauscht.

Das auf sechs bis sieben Jahre angelegte Projekt ist unterteilt in folgende Phasen:

Die erste, 1999 abgeschlossene Phase legte einen gemeinsamen Bibeltext zugrunde. In der zweiten Phase wurden die Projektteilnehmer/innen ermittelt und die am Projekt beteiligten akademischen Lehrer verhandelten in einer Konferenz in Costa Rica den theoretischen Rahmen. Dabei kamen ebenso Grundanfragen der empirischen Untersuchung zur Geltung, und man nahm eine Auswahl der unterschiedlichen Gruppen vor. Die dritte Phase diente dazu, die theoretischen Fragen zu präzisieren und die empirischen Untersuchungen in der vierten Phase detailliert vorzubereiten. In die vierte Phase (2002–2006) fällt auch die Vernetzung zwischen einzelnen Lektüregruppen und die Erstellung einer Datenbank. In die Schlussphase (2006) wird eine *Gesamtevaluierung des Projektes einer interkulturellen lectura popular* fallen.

Eines der weiteren Ziele des Vorhabens, all die kulturell diversen Gruppen zu einer Verständigung über einen gemeinsamen Bibeltext einzuladen, liegt darin, bestehende Kirchenpartnerschaften mit neuen Impulsen zu versehen oder bestehende Beziehungen des fairen Handels zu verstärken.

Nach einer lebhaften Diskussion des von Hans de Wit vorgestellten niederländischen Projektes, gefördert durch die Freie Universität Amsterdam und die Vereinigten Reformierten Kirchen der Niederlande, hatten die AÖF-Teilnehmenden am

zweiten Tag die Gelegenheit, ihre eigenen Forschungsprojekte aus dem Bereich ökumenischer Wissenschaft vorzustellen.

Projektvorstellungen

Fünfundzwanzig Forscher/innen und Nachwuchswissenschaftler/innen aus West- und Osteuropa, Lateinamerika, Afrika sowie Asien nahmen an der 13. AÖF Jahrestagung teil. Die Anwesenheit der Vertreter aller drei großen Konfessionen – Katholiken, Orthodoxen und Protestanten – bereicherten den akademischen Austausch und machen deutlich, dass die AÖF das vielleicht wichtigste Forum für den ökumenischen Nachwuchs im deutschsprachigen Raum ist.

Das breite Themenspektrum kann in drei Bereiche unterteilt werden. Zunächst standen Projekte im Mittelpunkt, die an die von Hans de Wit aufgeworfenen Fragen der interkulturellen Verständigung anknüpfen: dazu zählen Alfred Stephen, „Understanding Culture in the Light of Intercultural Encounters“; Ralf Huning, „Hermeneutik und exegetische Methodik in lateinamerikanischer ‚Lectura Popular‘ und deutscher interaktionaler Bibelarbeit (Vergleich am Beispiel von Carlos Mesters und Detlev Dormeyer)“ und Osaloto-Daniel Szsin, „African Traditional Religion and Christian Perspective“. Des Weiteren bezogen sich die Projekte von Jutta Koslowski und Heike Walz auf ekklesiologische Fragestellungen. Zum Dritten wurden Fragen der Wirtschaftsethik in den Projekten von Martin Eberle und Wolfram Stierle thematisiert. Die eingehenden Debatten, die sich jeweils im Anschluss an die Projektvorstellung einstellten, bestätigten den anregenden Workshop-Charakter der AÖF-Tagungen. Die jeweiligen Forschungsvorhaben, so steht zu hoffen, werden durch das hohe Niveau der Debattenbeiträge und die gemeinsame Diskussion einiger relevanter Dimensionen vorangebracht werden.

Zum Tagesablauf gehörten des Weiteren die Neuwahl des Vorbereitungsausschusses, aus dem Christoph Dahling-Sander und Silvana Bunea ausschieden. An ihrer Stelle ergänzen Miriam Neubert und Martin Eberle zukünftig das Team von Vasantha Rao und Silja Joneleit-Oesch. Wie immer wurden ökumenische News ausgetauscht und gemeinsame Andachten im Geist einer ökumenischen Spiritualität gefeiert. Den Abschluss der Tagung bildete ein interkultureller Gottesdienst mit starken indischen Elementen.

Publikationen

Es ist geplant, den Hauptvortrag von Hans de Wit, die themenbezogenen Projektvorstellungen und weitere Beiträge als Dokumentation der Tagung zu veröffentlichen.

Als Beiheft zur Ökumenischen Rundschau (Nr. 71) ist bereits die Dokumentation zur letzten AÖF-Tagung „Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung“, herausgegeben von Christoph Dahling-Sander, Kai M. Funkschmidt und Vera Mielke, erschienen.

Wir danken unseren Sponsoren (Missionsakademie an der Universität Hamburg; Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft; EKD; Evangelische Kirche in Baden; Evangelische Landeskirche in Württemberg; Diakonisches Werk der EKD; Nordelbisches Missionszentrum), deren Unterstützung die Tagung ermöglicht hat.

Die 14. Jahrestagung der AÖF zum Thema „Die ökumenische Sozialethik am Scheideweg“ findet vom 8.–10. November 2002 im Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn statt. Unter aof@bigfoot.com oder bei Silja Joneleit-Oesch, Alt Eschersheim 83a, 60433 Frankfurt am Main, Tel. 069-95114896, SiljaJoneleit-Oesch@gmx.de sind weitere Informationen erhältlich. Hervorragende Informationen zu den Tagungen, zur Geschichte und Gegenwart der AÖF bietet die Internetseite www.aof.de.

Chilkuri Vasantharao

„Zentrum für Ökumenische Forschung“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München gegründet

Auf Antrag der beiden theologischen Fakultäten und der Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) und auf Beschluss des Rektorats wurde an der Universität München ein Zentrum für Ökumenische Forschung eingerichtet. Es stellte sich am Montag, 29. Oktober 2001, der Öffentlichkeit vor. Hochrangige Vertreter der Universität und der Kirchen waren gekommen. Grußworte sprachen Kardinal Friedrich Wetter und Landesbischof Johannes Friedrich aus München sowie der orthodoxe Metropolit Augoustinos aus Bonn. Die Gründungsvorstände, die Professoren Peter Neuner (kath.), Theodor Nikolaou (orth.) und Gunther Wenz (ev.-luth.), stellten die Arbeit und die Zielsetzung des Zentrums für Ökumenische Forschung vor. Mit dieser Gründung fand eine langjährige und fruchtbare ökumenische Zusammenarbeit einen institutionellen Rahmen.

Seit über dreißig Jahren, also seit der Gründung der beiden ökumenischen Institute an der katholisch-theologischen und der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität München, ist es selbstverständliche Praxis, dass die beiden Institute gemeinsame Lehrveranstaltungen durchführen. Die Professoren Heinrich Fries (kath.) und Wolfhart Pannenberg (ev.-luth.) haben als die Gründungsväter in den sechziger Jahren diese Tradition eröffnet. In diesen gemeinsamen Seminarveranstaltungen wurde Pionierarbeit geleistet. Es wurden ökumenisch brisante Texte erstellt, manche von ihnen wurden publiziert und sollten für die ökumenische Besinnung wegweisend werden, etwa die Texte über das Amtsverständnis, über Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft, zu den Zielvorstellungen der Ökumene, zu Einheit und Vielfalt. Zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten sind in die-

sem Rahmen entstanden, in denen sich junge Theologen aus aller Herren Länder in Lehre und Forschung qualifiziert haben, die heute in allen Erdteilen lehren und das weitertragen, wozu sie in München einen Grund legen konnten.

Diese gemeinsame Arbeit ging über die Gründerväter der ökumenischen Institute hinaus weiter. Heinrich Döring, Gunther Wenz, Peter Neuner, die zumeist schon als Assistenten an diesen Seminaren mitgearbeitet haben, griffen die Anregungen auf und trugen die ökumenische Lehre und Forschung weiter. Eine neue Qualität bekam diese Arbeit durch die Gründung des Instituts für orthodoxe Theologie an der Universität München. Damit waren an der LMU die drei großen und die Christenheit prägenden Kirchen und ihre Theologien versammelt. Das bot eine Chance für den ökumenisch-theologischen Diskurs, wie sie jedenfalls im deutschen Sprachraum einmalig ist, und durch die Einbindung der Theologie in die Universität darüber hinaus in Mitteleuropa keine Parallele hat. Mit Professor Theodor Nikolaou fand sich ein Vertreter der Orthodoxie, der das Angebot zu einem solchen Dialog mit großer Bereitschaft angenommen hat. Das Gespräch zwischen den christlichen Theologien hatte damit eine tragfähige Basis. Das hat über die ökumenischen Institute und Lehrstühle hinausgewirkt und zu einem vertrauensvollen Klima zwischen den Fakultäten als Ganzen geführt.

Im Rahmen der Umstrukturierung der Fakultäten und der Einrichtung von Departments wird derzeit eine engere Kooperation der theologischen Fakultäten und der selbstständigen Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, zu der das orthodoxe Institut angewachsen ist, angestrebt. Es entsteht eine gemeinsame theologische Zentralbibliothek, in der die Bücherbestände beider Fakultäten eingebracht werden, die Fakultäten werden räumlich zusammengelegt. Im Rahmen dieses Prozesses haben nun die Fachbereichsräte der beteiligten Fakultäten den Antrag auf die Errichtung eines „Zentrums für ökumenische Forschung“ gestellt und Rektorat und Senat der Universität haben diese Anregung positiv aufgegriffen. Damit ist ein institutioneller Rahmen geschaffen, der die ökumenische Arbeit von Personen weniger abhängig macht und sie auf Zukunft hin gewährleisten kann.

Es handelt sich bei diesem Zentrum um eine Forschungseinrichtung. Die theologische Ausbildung im Rahmen der Grundstudiengänge ist nach wie vor in der Verantwortung der Fakultäten. Sie werden wie bisher eine ökumenische Ausbildung für Studierende aller Studienrichtungen anbieten. Die konfessionsspezifische Prägung der Theologie ist also in keiner Weise tangiert. Niemand denkt daran, so etwas wie eine Ökumene des kleinsten gemeinsamen Nenners anzustreben, die immer Gefahr liefe, die Konturen des Christlichen selbst zu verwischen. Die Fakultäten als ganze werden aus ihrer Verantwortung für die Ökumene nicht entlassen, Ökumene ist und bleibt eine Dimension aller Theologie. Es werden auch keine bewährten ökumenischen Strukturen aufgelöst: an der katholisch-theologischen Fakultät gibt es auch weiterhin das Ökumenische Forschungsinstitut, an der evangelischen Fakultät den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Ökumene, in der Orthodoxen Theologie den Lehrstuhl für geschichtliche Theologie und Ökumenik. In deren Kompetenzen wird nicht eingegriffen. Vielmehr sind sie die Gründungsmitglieder und die Träger dieses neu errichteten Zentrums.

Das Zentrum soll deren Zusammenarbeit fördern und einen institutionellen Rahmen für sie bieten. Wichtige Aussagen macht die Satzung. Es nennt als Ziele die Zusammenarbeit in Projekten, die der theologischen Verständigung und der Überwindung von kirchentrennenden Lehrdifferenzen dienen; die Durchführung von gemeinsamen Projekten mit Wissenschaftlern, die einen Beitrag zur Annäherung der Kirchen zu leisten vermögen; die Erforschung der theologischen und nicht-theologischen Gründe, die zur gegenseitigen Verwerfung der christlichen Kirchen geführt haben und deren Bedeutung für die Gegenwart; die Bereitstellung von Hilfen, gegebenenfalls die Mitwirkung in kirchlichen Gremien, um deren ökumenische Ausrichtung zu fördern; die Zusammenarbeit mit ökumenischen Einrichtungen, z.B. den Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in Deutschland und in Bayern, dem Ökumenischen Rat der Kirchen; die Darstellung ökumenischer Belange in der Öffentlichkeit, z.B. in evangelischen und katholischen Akademien; sowie die Förderung der Zusammenarbeit der theologischen Fakultäten und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Universität München, sowie der ökumenischen Ausrichtung der Lehrangebote.

Als Mitglieder und Mitarbeiter sind willkommen: Hochschullehrer, die in der Zielsetzung des Zentrums selbstständig Forschungsprojekte durchführen oder sich an gemeinsamen Projekten des Zentrums beteiligen, sonstige Wissenschaftler, die unter Aufsicht eines an der Universität München tätigen Hochschullehrers an ökumenisch relevanten wissenschaftlichen Projekten arbeiten, sowie Wissenschaftler anderer Universitäten und Hochschulen sowie weiterer wissenschaftlicher und kirchlicher Einrichtungen, soweit sie sich den genannten Aufgaben wissenschaftlich widmen. Das Hineinwirken in die kirchliche Öffentlichkeit ist also ein wichtiges Ziel. Es gilt, Verstehen zu fördern, Gemeinsamkeiten zu entdecken, aber auch Fremdes zu erkennen, es als Reichtum zu schätzen oder als Anderes zu tolerieren. Die Bedeutung ökumenischer Werte für das Leben in einer multikulturellen Gesellschaft und Welt liegen auf der Hand, heute wohl mehr denn je.

Nicht zuletzt ist es Sinn des Zentrums, für die Durchführung wissenschaftlicher Projekte Drittmittel einzuwerben, um vorwiegend jungen Wissenschaftlern die Möglichkeit zu eröffnen, sich an unserer Universität in ökumenischen Fragen zu qualifizieren. In Zeiten knapper werdender öffentlicher Mittel müssen diese Aufgaben auch im Rahmen der Universität und der Forschung mitbedacht werden.

In diesem Zusammenhang ist besonders zu begrüßen, dass derzeit auf Initiative von Herrn Dr. Adly B. Wahba eine Stiftung zu Ehren des Heiligen Athanasius zur Förderung der Ökumene eingerichtet wird. Herr Wahba kommt aus Ägypten, er ist Mitglied der koptischen Kirche, und er hat zusammen mit ökumenisch begeisterten Freunden diese Stiftung ins Leben gerufen. Sie soll allgemein, wie es in der Satzung heißt, Projekte im Sinne des Zentrums für Ökumenische Forschung fördern und insbesondere für junge Gelehrte aus den Ostkirchen die Möglichkeit eröffnen, sich an der Universität München in theologischem Studium und in der Forschung weiter zu qualifizieren. Die Stiftung ist so angelegt, dass jederzeit Zustiftungen möglich sind.

Peter Neuner

Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis

Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen

Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche
in Deutschland

I. Das evangelische Verständnis der Kirche

1. Der Grund der Kirche

„Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (1 Kor 3,11). Die Kirche, die auf diesem Fundament erbaut ist, ist gut begründet. Sie ist die „Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden“ (CA VII). Dieses Geschehen, das nach CA V den Glauben schafft, schafft zugleich die Glaubensgemeinschaft, die Gemeinde, „in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist gegenwärtig handelt“ (Barmen III). Beide, Glaube und Glaubensgemeinschaft, verdanken sich dem sich in der Verkündigung und in den Sakramenten manifestierenden Worte Gottes. Als Evangelium ist es Gottes Kraft (vgl. Röm 1,16), die alle Menschen erreichen und zum Glauben bewegen will und deshalb die von ihr bereits erreichten Glaubenden zu Boten des Evangeliums macht (vgl. Mt 28,18 – 20). Im Evangelium vergegenwärtigt sich die in Christus erschienene Gnade und Wahrheit des dreieinigen Gottes, der durch den Heiligen Geist Glauben schafft, um sündige Menschen zu rechtfertigen und zu heiligen. Durch solches freies Handeln des dreieinigen Gottes wird Menschen die Gnade und Wahrheit des Evangeliums im Glauben gewiss. Sie erfahren die verwandelnde Kraft des Evangeliums in ihrem Leben, das nun in neuen Beziehungen aufleben kann: Versetzt in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott werden sie zu Gliedern des Leibes Christi und bilden als solche seine Gemeinde. In diesem Sinne impliziert der Glaube an den dreieinigen Gott den Glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.

Gleichzeitig wissen sich die Glaubenden durch dasselbe Gotteshandeln aber auch beauftragt und verpflichtet, dieser Glaubensgemeinschaft, die sich dem Evangelium verdankt, eine Gestalt zu geben, die ihrem Ursprung und ihrer Eigenart entspricht.

2. Die Gestalt und Ordnung der Kirche

Nach reformatorischem Verständnis ist die Kirche als congregatio sanctorum, in der deutschen Fassung: Versammlung der Gläubigen (CA VII) dem weltlichen

Blick verborgen. M. Luther: *abscondita est Ecclesia, latent sancti* (verborgen ist die Kirche, verborgen sind die Heiligen: *De servo arbitrio*, 1525, WA 18, 652). Diese Verborgenheit bedeutet nicht einfach Unsichtbarkeit. Denn die Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament bei der Versammlung der Gemeinde ist für jedermann wahrnehmbar. Aber die durch Wort und Sakrament von Gott selbst geschaffene Wirklichkeit des Leibes Christi ist als Gemeinschaft der Glaubenden Gottes Werk und als solches nur dem Glauben zugänglich. Der Glaube erkennt die Gegenwart des Leibes Christi überall da, wo er in der reinen Predigt des Evangeliums und dem ihm gemäßen Gebrauch der Sakramente das „äußere Wort“ findet (vgl. CA VII). Denn ihnen beiden gilt die Verheißung: Mein Wort „wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt“ (Jes 55,11).

Die in der Welt verborgen bleibende Glaubensgemeinschaft bedarf aber einer äußeren Ordnung, die für alle Menschen sichtbar und von Menschen zu verantworten ist. Diese Verantwortung hat ihr Zentrum in der Sorge der Kirche für die rechte Predigt des Evangeliums und den evangeliumsgemäßen Gebrauch der Sakramente: Der Vollzug des Gottesdienstes und der Verkündigung an die Welt ist so zu ordnen, dass keine menschliche Willkür das Evangelium verdunkelt oder die Gemeinde spaltet. In menschlicher Verantwortung muss die frohe Botschaft der Welt so eindeutig wie möglich dargeboten werden. Insofern ist die äußere Gestalt der Kirche nicht etwas von der Verborgenheit der Glaubensgemeinschaft Getrenntes, neben ihr Stehendes. Die Unterscheidung zwischen der verborgenen und der sichtbaren Kirche ist vielmehr so zu verstehen, dass die Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Glaubensgemeinschaft auf eine ihr entsprechende äußere Gestalt drängt, die mitten unter anderen sozialen Gebilden in der Welt durch eine unverwechselbare Sichtbarkeit ausgezeichnet ist. Die christliche Kirche als „Gemeinde von Brüdern“ und Schwestern hat nach Barmen III nicht nur „mit ihrer Botschaft“, sondern auch „mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte“. Sie darf „die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung“ nicht „ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen“.

2.1 Die Kennzeichen der wahren Kirche

Die rechte Verkündigung des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Feier der Sakramente sind im reformatorischen Verständnis die „Kennzeichen der wahren Kirche“ (*signa ecclesiae verae*). Durch sie baut sich der Leib Christi auf. Sie allein sind in allem geschichtlichen Wandel die unwandelbaren sichtbaren Züge einer christlichen Kirche (vgl. CA VII). Ohne sie kann keine kirchliche Ordnung sachgemäß sein. Mit ihnen ist der Auftrag gegeben, den die Kirche zu erfüllen hat, nämlich „die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“ (Barmen VI).

Für die Ausführung dieses Auftrages ist von Gott das Predigtamt eingesetzt (vgl. CA V), das Menschen als öffentliches Amt der Evangeliumsverkündigung und

Sakramentsverwaltung übertragen wird und das als solches geordnet werden muss (vgl. CA XIV). Die Ausgestaltung dieses Amtes ist jedoch wandelbar. Das gilt ebenso für alle Elemente einer Ordnung der Kirche Jesu Christi, mit deren Hilfe sie ihren Auftrag in wechselnden geschichtlichen Situationen wahrnimmt und der Gemeinschaft der Glaubenden an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten eine unterschiedliche Gestalt gibt. Hierzu gehören z. B. die Unterscheidung und Zuordnung der verschiedenen kirchlichen Dienste sowie ihre Ausgestaltung und die äußere Organisation der Kirche.

2.2 Die Einzelkirchen und die Kirche

Die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche existiert geschichtlich in Raum und Zeit. Sie ist als universale Gemeinschaft aller Glaubenden immer die Kirche bestimmter Menschen in bestimmten Ländern und Gebieten. Sie existiert notwendig in Gestalt von einzelnen Gemeinden, die die primäre Verwirklichung der katholischen Kirche sind. Als solche sind sie mit allen christlichen Gemeinden geistlich verbunden. Die einzelnen Gemeinden sind aber auch meist in einer größeren geordneten Gestalt mit anderen verbunden: einer ekklesialen Gestalt, die im Folgenden „Einzelkirche“ genannt wird. Jede Einzelkirche kann darauf vertrauen, dass alle anderen Einzelkirchen, welche die Kennzeichen der wahren Kirche aufweisen, der Gemeinschaft des Leibes Christi zugehören und so geistlich miteinander verbunden sind.

Die Einzelkirchen haben dafür zu sorgen, dass ihr Verhältnis zu anderen Einzelkirchen in einer Weise geordnet wird, die der geistlichen Verbundenheit aller Kirchen in Christus einen angemessenen Ausdruck verleiht. Diese Sorge ist nach evangelischem Verständnis wesentlich für alle ökumenischen Bemühungen. Es geht darum, die in der Welt verborgene Einheit des Leibes Christi auch durch die äußere Gestalt der Kirchen zu bezeugen. Jede Kirche hat dazu mannigfache Möglichkeiten. Auf der Grundlage der Förderung eines ökumenischen Geistes in den Gemeinden kann sie die Begegnung und den Austausch mit Christen anderer Kirchen institutionalisieren. Sie kann regelmäßige Lehrgespräche mit anderen Kirchen führen. Sie kann ihre Bereitschaft zum gemeinsamen Hören des Wortes Gottes und zur Feier des Abendmahls erklären. Sie kann in wichtigen Fragen der Gestaltung des Lebens der eigenen Kirche andere Kirchen zu Rate ziehen und bei den Problemen der Weltverantwortung der Kirche mit ihnen zusammenarbeiten. All dies und anderes mehr dient dazu, das, was sie mit anderen Kirchen im Glauben verbindet, zum Ausdruck zu bringen und darzustellen.

In der ökumenischen Diskussion ist häufig vom Streben nach der „vollen sichtbaren Einheit“ (full visible unity) die Rede. Wenn die evangelische Theologie diese Formel verwendet, dann versteht sie darunter die Bezeugung der von Gott gegebenen Einheit des Leibes Christi. Es geht nicht um „den Versuch, der von Jesus Christus schon gegebenen, in Wort und Sakrament wahrnehmbaren (sichtbaren) Einheit etwas hinzuzufügen, sondern“ um „das Bemühen ..., diese Einheit immer umfassender zu bezeugen und der in ihr enthaltenen Verheißung immer getreuer zu entsprechen“ (Dritte Theologische Konferenz im Rahmen der Abmachungen der

Meißener Erklärung, März 1999). Diesem Bemühen hat auch die Gestaltung der kirchlichen Ordnung zu dienen. Das menschenmögliche Ziel, das dabei verfolgt wird, ist die Erklärung und Praktizierung von voller Kirchengemeinschaft. In ihr gewinnt die Bezeugung der Einheit des Leibes Christi sichtbare Gestalt.

II. Das Modell der Leuenberger Konkordie – Erklärung und Verwirklichung von Kirchengemeinschaft

In der Leuenberger Konkordie von 1973 haben bekenntnisverschiedene Einzelkirchen erklärt, dass sie untereinander in der beschriebenen Kirchengemeinschaft stehen. Diese Erklärung ist möglich geworden, weil die der Konkordie zustimmenden Kirchen unter sich das gemeinsame Verständnis des Evangeliums festgestellt haben. Dieses „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“ ist die Rechtfertigungsbotschaft im reformatorischen Sinne: Das Evangelium schafft Glauben und erneuert sündige Menschen, indem es sich ihnen durch das Wort der Verkündigung und die Sakramente der Taufe und des Abendmahls vermittelt.

Aufgrund des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums gewähren die Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament. Dies schließt die „gegenseitige Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration“ ein. So ist Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Die Konkordie selbst hat bindenden Charakter für ihre Signatarkirchen.

Die durch die Leuenberger Konkordie erklärte Kirchengemeinschaft wird in den Kirchen und Gemeinden als Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst verwirklicht. Das geschieht zwischen den Einzelkirchen in den einzelnen Ländern und Regionen, aber auch – politische Grenzen überschreitend – auf europäischer Ebene. Demgemäß hat man sich auch auf dieser Ebene zur Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt und zur Vertiefung der Gemeinschaft durch theologische Lehrgespräche verpflichtet. Die Organe der „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ sind die Vollversammlung, die Lehrgesprächsgruppen und der Exekutivausschuss mit dem Sekretariat. Die Äußerungen des Exekutivausschusses haben nach außen einen die Gemeinschaft repräsentierenden, nach innen empfehlenden Charakter.

III. Von der Gemeinschaft christlicher Kirchen zur Kirchengemeinschaft

1. Schon existierende Formen der Gemeinschaft christlicher Kirchen

Das Miteinander christlicher Kirchen wird gegenwärtig in verschiedenen Formen der Gemeinschaft verwirklicht.

Bekenntnisgleiche Kirchen haben sich in konfessionellen Weltbünden (Lutherischer Weltbund, Reformierter Weltbund) zusammengeschlossen. Bekenntnisverschiedene Kirchen haben ihr Miteinander an vielen Orten, in vielen Regionen und Ländern, aber auch europaweit und weltweit in der Form einer Arbeitsgemeinschaft oder eines ökumenischen Rates von Kirchen verwirklicht; so in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK).

Hier handelt es sich nicht um eine Kirchengemeinschaft im oben beschriebenen Sinne. Eine Arbeitsgemeinschaft kann aber ein Instrument auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft sein.

Auch innerhalb der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) besitzt das Verhältnis der kooperierenden Kirchen unterschiedliche Dichte. Zwischen den einen, z. B. der methodistischen Kirche und den evangelischen Landeskirchen, besteht Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Andere, z. B. die Altkatholiken und die evangelischen Landeskirchen, haben eucharistische Gastbereitschaft miteinander vereinbart, obwohl zwischen ihnen keine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft im Sinne der oben beschriebenen Kirchengemeinschaft besteht. Wieder andere, z. B. Baptisten und einige evangelische Landeskirchen, praktizieren eucharistische Gastbereitschaft, ohne dass darüber eine Vereinbarung besteht. In den Beziehungen weiterer Kirchen, wie z. B. der evangelischen Landeskirchen zur römisch-katholischen Kirche, gibt es keine wechselseitige eucharistische Gastbereitschaft. Die evangelische Seite hat sie einseitig erklärt.

Aus evangelischer Sicht sind bei einer Reihe von ACK-Kirchen, mit denen noch keine Kirchengemeinschaft erklärt ist, die Bedingungen dafür gleichwohl erfüllt. Dem entspricht der Wille der evangelischen Landeskirchen, mit diesen ökumenischen Partnern in der ACK zu einer erklärten Kirchengemeinschaft zu kommen und, solange diese noch nicht erreicht ist, miteinander eucharistische Gastbereitschaft zu praktizieren.

Unterschiedliche Formen der Gemeinschaft zwischen deutschen und anderen Kirchen existieren auch über die Grenzen Deutschlands hinaus. So haben z. B. die Kirche von England und die Gliedkirchen der EKD in der „Meißener Erklärung“ von 1988/91 dokumentiert, dass sie sich „gegenseitig als Kirchen“ anerkennen, „die zu der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche Jesu Christi gehören und an der apostolischen Sendung des ganzen Volkes Gottes wahrhaft teilhaben“. Sie haben eine „eucharistische Gemeinschaft“ festgestellt, „die über gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft hinausgeht, aber noch nicht die volle Austauschbarkeit der Geistlichen erreicht“.

Ansonsten steht die Mehrheit der evangelischen Kirchen in Europa aufgrund der Leuenberger Konkordie in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Das schließt die Austauschbarkeit der Ämter ein.

2. Der ökumenische Dialog

Die von den evangelischen Kirchen angestrebte Kirchengemeinschaft mit anderen Kirchen wird sich nicht anders erreichen lassen als durch eine intensivere Entwicklung der gegenseitigen Beziehungen. Die erforderlichen Dialoge zwischen den einzelnen Kirchen haben dabei – entsprechend dem jeweiligen Profil der Partnerkirchen – notwendig unterschiedliche Schwerpunkte, wie die aktuellen Dialoge deutlich zeigen.

2.1 Die Beziehung zu den anglikanischen Kirchen

Der weitergehende Dialog mit den anglikanischen Kirchen schließt Gespräche über die „sichtbare Einheit“, das Bischofsamt und die historische apostolische Sukzession im Amt ein. Die entscheidende Frage ist dabei nicht, ob, sondern wozu und in welcher Gestalt es das Amt der Episkope geben soll. Es geht also um die Funktion und die ekklesiologische Begründung des Bischofsamtes. Fortschritte in diesem Bereich, z. B. die schrittweise Austauschbarkeit von Ämtern, können im evangelischen Verständnis jedoch nur der strukturellen Ausprägung der Kirchengemeinschaft dienen, nicht aber der Grund der Kirchengemeinschaft sein. Denn die Vereinheitlichung der Amtsauffassung ist nach diesem Verständnis nicht die Voraussetzung solcher Gemeinschaft.

2.2 Die Beziehung zu den Baptisten

Die Gemeinsamkeit mit den Baptisten ist zu Modellen der Zusammenarbeit, vielleicht auch zu Zwischenstufen auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft, weiter zu entwickeln. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach dem Verständnis und der Praxis der Taufe im Mittelpunkt stehen. Denn der Praxis der Erwachsenentaufe in den baptistischen Gemeinden liegt ein Verständnis der Zuordnung von Glauben und Taufe zugrunde, das von den reformatorischen Kirchen nur bedingt geteilt wird. Eine Klärung des Taufverständnisses der Baptisten ist unverzichtbar, da ihre Praxis der Wiedertaufe im Widerspruch zum Taufverständnis der evangelischen Kirchen steht.

2.3 Die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche

Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel. Immerhin kann festgehalten werden, dass beide Seiten die Einheit des Leibes Christi und die Gemeinschaft der Kirchen in einem Verständnis des Glaubensgrundes verankert sehen, der in seiner Dynamik über die bisherige und künftige Lehre hinausgeht. Vorrangig muss geklärt werden, wie sich die evangelische und die römisch-katholische Auffassung vom Grund des Glaubens und von der Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes durch das Zeugnis der Kirche zueinander verhalten. Dann wird sich erst abschließend klären lassen, ob die Vorstellungen von der Einheit des Leibes Christi und der Gemeinschaft der Kirchen in diesem Leib miteinander kompatibel sind. Es ist eine Verständigung darüber zu erstreben, dass für die Gemeinschaft der Kirchen nicht eine einzige, historisch gewachsene Form des kirchlichen Amtes zur Bedingung gemacht werden kann, sondern dass unterschiedliche Gestalten desselben möglich sind. In diesem Zusammenhang ist auch festzustellen, dass die Notwendigkeit und Gestalt des „Petrusamtes“ und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechtes in der römisch-katholischen Kirche Sachverhalte sind, denen evangelischerseits widersprochen werden muss.

2.4 Die Beziehung zu den orthodoxen Kirchen

Die evangelischen Kirchen arbeiten mit den orthodoxen Kirchen in ökumenischen Räten zusammen. Sie sind überdies wie die meisten orthodoxen Kirchen Europas Mitglieder der KEK. In allen diesen Bezügen geht es bisher kaum um Fragen der Kirchengemeinschaft im hier entfalteten Sinne. Ein nicht unbeträchtliches Hemmnis in dieser Hinsicht stellt die Nichtanerkennung der Taufe in den westlichen Kirchen durch die orthodoxen Kirchen dar, wie sie insbesondere in deren Lehre grundsätzlich vertreten wird. Außerdem stehen auf orthodoxer Seite Vorstellungen vom Nationalkirchentum und von kirchlicher Einheit in erkennbarer Spannung zur Leuenberger Konkordie. So geht es im Verhältnis der evangelischen Kirchen zu den orthodoxen Kirchen bislang nur um eine bessere gegenseitige Wahrnehmung sowie um die Ausräumung von Vorurteilen oder Missverständnissen und die Ermöglichung von kirchlicher Koexistenz und Kooperation.

Andererseits ist der Orthodoxie eine Kirchengemeinschaft zwischen autokephalen Kirchen aber durchaus vertraut, so dass zu fragen ist, ob darin nicht eine Möglichkeit der Entwicklung von Kirchengemeinschaft auch mit den evangelischen Kirchen liegt. Die Anerkennung des Nicänum-Constantinopolitanum durch die orthodoxen und reformatorischen Kirchen enthält ebenfalls ein beträchtliches Verständigungspotential. Schon deshalb sollten die bilateralen Dialoge, auch wenn sie zur Zeit noch im Vorfeld von Einigungsbemühungen geführt werden, weiter gefördert werden.

IV. Die Evangelische Kirche in Deutschland als Kirchengemeinschaft

In den „Grundbestimmungen“ ihrer Grundordnung wird über die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) ausgesagt: Sie „ist die Gemeinschaft ihrer lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen. Sie versteht sich als Teil der einen Kirche Jesu Christi“. So ist die EKD Kirchengemeinschaft im oben beschriebenen Sinn. In diesem von der Grundordnung dargelegten Selbstverständnis wird zum Ausdruck gebracht:

Die EKD ist die erklärte und angemessen geordnete Gemeinschaft von konfessionsverschiedenen evangelischen Kirchen der Bundesrepublik Deutschland. Bestimmte Kompetenzen und Hoheiten, wie ihre Gliedkirchen sie besitzen, z. B. in Ausbildungs- und Lehrfragen, hat die EKD nicht. So ist sie kirchenrechtlich nicht eine Kirche, wie ihre Gliedkirchen es sind (vgl. I.2.2).

Zwischen diesen Gliedkirchen besteht in der Gemeinschaft der EKD Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sowie die gegenseitige Anerkennung der Ämter. Darüber hinaus umfasst die Ordnung der EKD gemeinsame Regelungen und Koordinationsverfahren für eine Reihe weiterer Arbeitsbereiche der Gliedkirchen. Diese Form der Gemeinschaft wurde von den beteiligten Kirchen gemeinsam gefunden und erklärt; sie wird praktiziert. Daraus folgt auch, dass die EKD befähigt ist, eigene Initiativen gegenüber den Gliedkirchen zu entfalten, ohne deren Selbstständigkeit anzutasten.

Maßnahmen, durch welche die EKD erst Kirche werden müsste, sind nicht nötig, da sie es im theologischen Sinne schon ist, denn Kirchengemeinschaft ist Kirche

(vgl. II.1.). Gleichwohl sind Maßnahmen denkbar, durch die sich die Stellung der EKD zu ihren Gliedkirchen und die Stellung der Gliedkirchen zur EKD und damit die kirchlichen Ordnungen ändern. Diese Änderungen können intern das Verhältnis der EKD zu ihren Gliedkirchen beeinflussen, aber auch extern Bedeutung für das Verhältnis zu Kirchen, die noch nicht zu ihr gehören, und zur weltweiten Ökumene haben.

V. Die ökumenische Zielsetzung

Die Erklärung und Verwirklichung von Kirchengemeinschaft ist aus evangelischer Sicht das Ziel ökumenischen Handelns. Dabei zeigen die verschiedenen Formen der Gemeinschaft von Kirchen, aber auch die unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen, auf die sie bezogen sind, dass es gestufte Verfahren zur Verwirklichung dieses ökumenischen Ziels gibt. Sie sind zu fördern, wenn sie dazu beitragen, eine Kirchengemeinschaft zu entwickeln, die im Sinne der Bezeugung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche die volle gegenseitige Anerkennung der Kirchen verwirklicht.

Aus: Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, EKD-Texte 69, 2001.

Kommentar

zum Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen

Während die „Kundgebung“ der Synode der EKD vom November 2000 das evangelische Verständnis der Kirchengemeinschaft protestantischer Kirchen unterschiedlichen Bekenntnisstandes thematisiert und auf die Beziehung zu evangelischen Freikirchen, zur anglikanischen, römisch-katholischen und orthodoxen Kirche versucht anzuwenden – also gleichsam das einheitsstiftende Potential der KEK der Zukunft theoretisch-theologisch erörtert – hat die „Kammer für Theologie“ der EKD auf knappem Raum eine eindrücklich konzise Bearbeitung der Frage nach der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft zwischen bekenntnisverschiedenen Kirchen vorgelegt. Der Rat der EKD hat sich am 7./8. September 2001 diesen Text zu eigen gemacht und veröffentlicht.

Der Text bleibt hart an der theologischen Einheits- bzw. Gemeinschaftskonzeption und liest sich wie ein Kapitel aus einem – allerdings sehr guten – Lehrbuch ökumenischer Theologie. Er verzichtet auf die Erwähnung der zwar dynamischen aber auch sehr generellen sozial-ethischen und religions- bzw. kulturdialogischen Forderungen des zweiten Teils der EKD-Kundgebung vom November 2000, bleibt damit aber auch arg trocken und dogmatisch-thetisch, wie wenn sich Kirchengemeinschaft vornehmlich auf der Ebene der Lehre verwirklichte. Der Rückgriff auf die Leuenberger Konkordie (1973) ist überzeugend, war doch gerade in dieser Sternstunde das evangelische Verständnis von Kirchengemeinschaft besonders glücklich formuliert worden. Allerdings muss man auch sehen, dass sich protestantische Signatarkirchen auch nach 1973 noch sehr fremd geblieben sind, ja Gräben zwischen ihnen vertieft wurden. Zudem ist die Rechtfertigungslehre allein – weder in der Leuenberger Konkordie noch in der kirchlichen Wirklichkeit – zwar ein notwendiger, aber nicht ein hinreichender Grund einer Ekklesiologie. Hier wird zweifellos auch römisch-katholische Kritik einsetzen, denn der letztlich kongregationalistische, auf den Christus praesens in Wort und Sakrament gemünzte Einsatzpunkt der evangelischen Lehre von der Kirche und mithin von ihrer Einheit muss katholischerseits zwar nicht als falsch, so doch als defizitär empfunden werden. In *Dominus Iesus* war die diesbezügliche Absage schon vor der Veröffentlichung der beiden EKD-Dokumente zu lesen. Es bleibt also noch viel Arbeit zu tun.

Ich bedaure, dass auch in diesem gebündelten und hilfreichen Votum zum „geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“ – eine sehr schöne Formulierung übrigens – die jüdisch-christliche Beziehung, an der viele von uns jahrzehntelang gearbeitet haben – mit keinem Wort vorkommt. Da sie unglücklicherweise schon die Rechtfertigungsdebatte (mit ihrem impliziten Gesetzesverständnis) vor zwei Jahren kaum berührte, sollte sie nun auch ekklesiologisch-ökumenisch ein Nebengleis oder Privathobby einiger Theologen bleiben?

Dietrich Ritschl

Aufruf zur Diskussion

über das Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekanntnisverschiedener Kirchen

Seit der Gründung der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1927 in Lausanne (Schweiz) beschäftigt sich die ökumenische Bewegung mit der Frage, wie die Einheit der Kirchen Gestalt finden könnte. Seither musste man immer wieder feststellen, dass sich die Einheitsvorstellungen der Kirchen oft als nicht vereinbar erweisen. Faith and Order stellte drei Konzepte kirchlicher Einheit nebeneinander, zwischen denen eine Entscheidung nicht möglich war: praktische Zusammenarbeit in einem Bund selbstständiger Kirchen; Abendmahlsgemeinschaft, die auch die „Austauschbarkeit von Mitgliedern und kirchlichen Einrichtungen“ umfasst, sowie die Organische Union als institutioneller Zusammenschluss zweier oder mehrerer Konfessionen zu einer geeinten Kirche. Der Ökumenische Rat der Kirchen war lange Zeit genötigt, sich mit der Aussage zu bescheiden, dass er zwar, wie Visser 't Hooft formulierte, „den Gedanken der Einheit vertritt und sich gleichwohl weigert, sich eine bestimmte Lehre von der Einheit der Kirche zu eigen zu machen“. Im Grunde sind die Einheitsvorstellungen so sehr mit der eigenen kirchlichen Identität verbunden, dass der Ruf nach Einheit – ausgesprochen oder nicht – leicht zur Aufforderung zur Rückkehr wird, sei es nach Rom, nach Konstantinopel, nach Wittenberg oder Genf. So hat Reinhard Frieling wohl recht, wenn er vermutet, dass „die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche vielleicht das größte Hindernis für die Einheit der Kirche“ darstellen.

Weil die Frage nach den ökumenischen Zielvorstellungen immer dringender wird, ist man dafür dankbar, dass der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland ein Votum über „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ verabschiedet hat. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft und das „satis est“ von Wort und Sakrament in CA VII sind dabei die Eckpfeiler, von denen her das evangelische Kirchen- und Einheitsverständnis umrissen wird. Gerade daran haben erste Rückfragen Kritik geübt: wäre es nicht angemessen gewesen, das Einheitsverständnis heute nicht allein aus evangelischer Perspektive, sondern in ökumenischer Rücksicht zu formulieren und es nicht einfachhin der katholischen und der orthodoxen Sicht von der Einheit der Kirche entgegenzustellen?

Diese Fragen müssen diskutiert werden, der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) muss sich mit ihnen auseinandersetzen. *Darum die Bitte: Geben Sie uns in möglichst knapp gefassten Statements und Leserbriefen Ihre Position zu den in diesem Text angesprochenen und zu den nach Ihrer Meinung offenen Fragen bekannt. Ihre Überlegungen werden nach Möglichkeit in der Ökumenischen Rundschau veröffentlicht, sie sollen die Grundlage für einen möglichst breiten Austausch bilden. Wir versprechen: Ihre Anregungen werden in der Diskussion im DÖSTA sehr ernst genommen und dort – hoffentlich – auch ihre Frucht bringen.*

Peter Neuner
(Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses)

Gestern – heute – morgen

Die zentrale Feier der Diözese der Armenischen Kirche in Deutschland zum 1700-jährigen Jubiläum der *Proklamation des Christentums zur Staatsreligion in Armenien* fand in Form einer Vesper am 9. September 2001 in der Hohen Domkirche zu Köln statt. Zu der Armenischen Vesper und dem anschließenden Empfang im Domforum hatten die Diözese der Armenischen Kirche in Deutschland, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Köln und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen gemeinsam eingeladen.

Die *Ökumenische Versammlung des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg* in Berlin-Spandau am 3. Oktober stand im Zeichen der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt. Die Versammlung mit dem Motto „Gewalt überwinden“ begann mit einem Referat des Politologen Prof. Dr. Hajo Funke von der FU Berlin. Schwerpunkt seines Vortrages war die aktuelle politische Situation angesichts der Bedrohung durch den Terrorismus und die politischen Reaktionen auf ihn.

Am 5. Oktober führte der *Christinnenrat – Ökumenische Arbeitsgemeinschaft in Deutschland* seine erste Mitgliederversammlung durch, die unter dem Thema stand „Christinnen solidarisch gegen Gewalt“. Der ACK-Vorsitzende, Bischof Klaiber, führte mit einem Impulsreferat „*Überwindung von Gewalt als kirchlicher Auftrag*“ ins Thema ein.

Die Arbeitsgemeinschaft der Professorinnen und Professoren für Kirchengeschichte hat sich auf ihrer Jahrestagung in St. Pölten mit dem Thema „*Die Ehe in der Kirchengeschichte*“

auseinandergesetzt. Dabei wurde das kirchliche Eheverständnis seit dem Altertum und im Konfessionalisierungsprozess behandelt. Insbesondere wurden auch die entsprechenden Entwicklungen in der Orthodoxie und im Protestantismus analysiert. In der Orthodoxie seien – „ohne den Grundsatz der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe in Frage zu stellen“ – für die Wiederheirat nach dem Grundsatz der so genannten „Oikonomia“ Lösungen gefunden worden, die eine vollkommene Kirchenmitgliedschaft nicht ausschließen. Die österreichischen Kirchenhistoriker empfehlen daher den kirchlichen Verantwortungsträgern, die *Übernahme der aus einer langen Tradition fußenden orthodoxen Übung* „ernsthaft zu prüfen, weil damit auf dem Boden der genuinen Tradition ein Ausweg aus der brennenden Ehefrage gefunden werden“ könne.

An der *Münchner Ludwig-Maximilians-Universität* ist zu Beginn des Wintersemesters ein „*Zentrum für Ökumenische Forschung*“ neu gegründet worden, in dem drei christliche Konfessionen zusammenarbeiten. Das Zentrum für Ökumene, das von den Professoren Peter Neuner (katholisch), Gunther Wenz (evangelisch) und Theodor Nikolaou (orthodox) geleitet wird, sieht seine Aufgabe aber auch darin, den ökumenischen Dialog unmittelbar voranzutreiben und in die „innerkirchliche Öffentlichkeit hineinzuwirken“. (S. Bericht in diesem Heft S. 81ff.)

Die *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (17.–18. Oktober) in Bonn befasste sich im Rahmen eines Studentages, an dem auch die

Geschäftsführerinnen und Geschäftsführer der regionalen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in Deutschland teilnahmen, mit dem gewichtigen *ökumenischen Thema der gegenseitigen Anerkennung des Kircheseins der Kirchen*. Dazu lud sie den bekannten Ökumeniker Harding Meyer, ehemaliger Mitarbeiter im Ökumenischen Institut des Lutherischen Weltbundes in Straßburg, ein, der ein viel beachtetes Grundsatzreferat zum Thema hielt. Meyer sagte u.a.: „Das Kirche-sein der Kirchen ist letztlich das zentrale Problem des ökumenischen Dialogs. Aber ein ökumenischer Dialog zwischen Kirchen ist unmöglich, wo eine der Partnerkirchen sich *exklusiv* als die sichtbare Erscheinungsform der Kirche Jesu Christi versteht und der anderen das Kirche-sein dezidiert abspricht.“

Der römische Kardinal Walter Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, hat das von der evangelischen Kirche vorgeschlagene *Modell der Kirchengemeinschaft zur Förderung der Ökumene* zurückgewiesen. Bei diesem Konzept blieben sowohl die römisch-katholische als auch die orthodoxen Kirchen außen vor. Das Positionspapier der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) fordere zur Diskussion heraus. Zugleich zeige es deutlich die noch vorhandenen theologischen Probleme und Widersprüche zwischen den Konfessionen etwa im Blick auf das Verständnis des Papstamtes und des Abendmahls. Die EKD hatte ihre Erklärung zum Reformationstag (31. Oktober 2001) veröffentlicht. Danach schließt eine Kirchengemeinschaft als praktische Konsequenz die Ämter- und Abendmahlsgemeinschaft ein. Voraussetzung dafür ist, dass sich die Kirchen gegenseitig

als Kirchen anerkennen. (S. Dokument in diesem Heft und Kommentar und Aufruf zur Diskussion, S. 84ff.)

Am 9. November wurde in Dresden *eine neue Synagoge* geweiht. Es ist der erste Synagogen-Neubau seit 50 Jahren in Ostdeutschland, genau 63 Jahre nach der Zerstörung der alten Sempersynagoge.

Der Erfurter katholische Bischof Joachim Wanke hat sich vor dem *Hintergrund des Afghanistan-Krieges gegen Militäraktionen zur Bekämpfung des Terrorismus* ausgesprochen. Bomben auf eines der ärmsten und am meisten geschundenen Länder der Welt könnten „keine hinreichende Antwort“ auf dieses Problem sein, sagte Wanke am 22. November 2001 auf einem Empfang des Bistums in der thüringischen Landeshauptstadt. Notwendig sei eine langfristige gemeinsame Politik der Weltmächte, die auf Gerechtigkeit und Menschlichkeit setzt. In Afghanistan sei angesichts des bevorstehenden Winters eine schnelle humanitäre Hilfe die wichtigste Aufgabe.

In seiner Rede sprach sich Wanke außerdem *gegen den Import von embryonalen Stammzellen* aus. Mit der „Woche für das Leben“ im kommenden Frühjahr solle erneut eine breite Öffentlichkeit auf das „*Leben als Gabe Gottes*“ aufmerksam gemacht werden. Die bundesweite Eröffnung der ökumenischen Veranstaltungen sei für 13. April 2002 in Erfurt vorgesehen.

Auf der *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland* lautete das Schwerpunktthema „*Globale Wirtschaft verantwortlich gestalten*“. Die EKD-Synode warnte davor, den Prozess des wirtschaftlichen Zusammenwachsens als „unabänderliches Schicksal“ hinzunehmen. Die bestehenden internationalen Institutionen sollten

gestärkt und die Zusammenarbeit mit Entwicklungs- und Schwellenländern sowie Nichtregierungsorganisationen intensiviert werden.

Die Mitarbeiter der Hilfsorganisation „Shelter Now“, die Anfang August von den Taliban (Afghanistan) unter dem Vorwurf christlicher Missionierung festgenommen worden waren, sind im November wieder freigelassen worden. „Shelter Now“ will seine *Hilfstätigkeit in Afghanistan* nach gründlicher Vorbereitung wieder aufnehmen.

Vom 19. bis 20. November führte die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland im Rahmen ihres Arbeitsvorhabens zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt eine *Fachtagung mit dem Thema „Brennpunkt Integration“* durch. Der Blick war dabei auf die vorgeschlagenen Maßnahmen im Entwurf des Zuwanderungsgesetzes vom 6. November zur Integration von Migrant/innen gelenkt, die allgemein als unzureichend bezeichnet wurden.

Am 20. November feierte die *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF) in Berlin ihr 75-jähriges Bestehen. Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Präses Manfred Kock, warnte in einem Grußwort vor einem Konkurrenzdenken zwischen Volkskirche und Freikirchen und betonte: „Wir profitieren von den missionarischen Erfahrungen der Freikirchen.“ Der Hamburger Weihbischof Hans-Jochen Jaschke verlas ein Grußwort des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, in dem er betonte, dass die Katholiken sich heute nach früheren Phasen der Missverständnisse mit den Freikirchen verbunden fühlten, besonders im Hinblick auf „das Erfordernis einer persönlichen Verwurzelung im Glauben und des

persönlichen Glaubensbekenntnisses in Wort und Tat“. Das Oberhaupt der Orthodoxen Kirche in Deutschland, Metropolit Augoustinos, sagte, die Freikirchen wirkten auf die ökumenische Gemeinschaft belebend. Zur VEF gehören derzeit acht Mitgliedskirchen und vier Gastmitglieder. Als neues Mitglied wurde der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden aufgenommen. Zum Jubiläum der VEF ist eine neue Informationsbroschüre erschienen.

Die Terroranschläge auf die USA haben nach Ansicht des Tübinger Theologen Hans Küng in erster Linie politische Ziele. Es handele sich dabei nicht um einen „Kampf der Kulturen“, schrieb Küng in einem Beitrag für die November-Ausgabe von *Reader's Digest Deutschland*. Allerdings seien die Anschläge „zweifelloso auch religiös motiviert“. Küng bekräftigte seine These, nach der „kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen“ möglich sei.

Zu einem breiten Dialog zwischen Christen und Muslimen hat der Vorsitzende der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, aufgerufen, „Es ist nicht damit getan, dass wir mit ein paar islamischen Intellektuellen reden“, sagte Lehmann der Tageszeitung „Die Welt“ in der Ausgabe vom 25. Oktober 2001 und forderte zugleich eine „Religionsfreiheit auf Gegenseitigkeit“: *Religionsfreiheit müsse auch für Christen in islamischen Ländern gelten*, sagte Lehmann; während es in Deutschland weitgehend kein Problem mehr sei, eine Moschee zu errichten, riskiere ein Christ, der in Saudi-Arabien einen Gottesdienst halten wolle, Gefängnis. Auch in der Türkei würden Christen bedrängt.

Zu Beginn des *islamischen Fastenmonats Ramadan* hat der Ökumenische

Rat der Kirchen Christen und Muslime zu „echter Zusammenarbeit“ aufgerufen. In einer Grußbotschaft, die an die Oberhäupter der muslimischen Religionsgemeinschaften in aller Welt verschickt wurde, erinnert der Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, an die „spirituelle Verbundenheit, die Christen und Muslime vereinen“. Diese Verbundenheit müsse nach den Anschlägen vom 11. September wiederentdeckt werden. Raiser forderte eine *Verstärkung des Dialogs zwischen Religionen und Kulturen* und bat die ÖRK-Mitgliedskirchen um *verstärkte Kontakte und Begegnungen mit muslimischen Partnern*.

Das Bundesverfassungsgericht hat im Streit um das brandenburgische Schulfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“ (LER) einen Kompromiss vorgeschlagen. Die Karlsruher Richter sprachen sich am 11. Dezember für eine *Aufwertung des Religionsunterrichts* aus. Er solle in den normalen Stundenplan integriert und neben dem Pflichtfach LER angeboten werden. Voraussetzung dafür sollten jeweils Lerngruppen von mindestens zwölf Teilnehmer/innen sein.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen*, die unter dem Thema steht „Bei Dir ist die Quelle des Lebens“ (Ps 36,6–10) findet vom 18. bis 25. Januar 2002 und in der Woche vor Pfingsten statt. Gottesdienstheft und Arbeitshilfe sind bereits im September

2001 erschienen. Der Eröffnungsgottesdienst findet am 18. Januar 2002 in der Nikolaikirche in Leipzig statt und wird gestaltet von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Sachsen und der Städtökumene Leipzig

Papst Johannes Paul II. hat für den 24. Januar 2002 ein *interreligiöses Friedentreffen* einberufen. Vertreter der Weltreligionen sollen mit ihm in Assisi für eine Überwindung der Gegensätze und für Frieden beten. In diesen Zeiten der beständigen Bedrohung durch den Terrorismus müssten die Gläubigen sich durch Gebet und Fasten für eine Lösung der internationalen Konflikte einsetzen.

Das *Netzwerk für konfessionsverbindende Ehepaare und Familien* tagt vom 8. bis 10. Februar 2002 auf Burg Rothenfels am Main. Referent ist Prof.Dr. Otto Hermann Pesch mit dem Thema: „Die Feier des Herrenmahls – theologische und praktische Fragen in ökumenischer Sicht“.

Eine Konsultationstagung *auf dem Weg zum Tag der Schöpfung* wird am 7./8. Juni 2002 in Bonn stattfinden. Unter dem Arbeitstitel „Schöpfungstheologie und Schöpfungsfrömmigkeit“ wird sie von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und der ACK Baden-Württemberg verantwortet.

Von Personen

Dagmar Heller hat am 1. Oktober 2001 das Referat für ökumenische Fragen und Beziehungen zu orthodoxen Kirchen im Kirchenamt der EKD übernommen. Von 1993 bis 2000 war sie Exekutivsekretärin beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Anschließend war sie als Landeskirchliche Beauftragte für Mission und Ökumene im Kirchenkreis Nordbaden tätig. Sie hat die Nachfolge von *Tim Kuschnerus* angetreten, der zum Evangelischen Entwicklungsdienst nach Bonn gewechselt ist. Den Bereich Orthodoxie übernimmt sie von *Heinz Klautke*, der Ende September in den Ruhestand gegangen ist.

Jens Kreuter ist seit 1. Oktober 2001 in Nachfolge von *Tilman Winkler* als Referent für sozial- und gesellschaftspolitische Fragen im Kirchenamt der EKD. Er war von 1991 bis 1999 Koordinator des „Studienkreises Junge Ökumene“ und wirkte als kooptiertes Stabsmitglied bei der Vollversammlung des ÖRK 1998 in Harare mit.

Christine Gleixner, seit 1991 als erste Frau und erstes Mitglied der römisch-katholischen Kirche Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, ist in ihrem Amt wiedergewählt worden.

Der orthodoxe *Erzbischof Jeremiasz* (Jan Anchimiuk) von Breslau und Stettin, ist Anfang November zum neuen Präses des Polnischen Ökumenischen Rates gewählt worden. In dieser Funktion ist er Nachfolger des früheren evangelisch-lutherischen Bischofs *Jan Szarek*. Dem Rat gehören sieben Mitgliedskirchen an, die zusammen mehr als 740.000 Christen in Polen vertreten. Polens

römisch-katholische Kirche ist in diesem Gremium nicht vertreten.

Friedrich Weber, seit 1991 Propst für Süd-Nassau und Mitglied im Leitenden Geistlichen Amt der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), ist am 10. November zum neuen Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig gewählt worden und damit Nachfolger von Landesbischof *Christian Krause*.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen hat auf ihrer Mitgliederversammlung am 26. Oktober 2001 in Bonn *Eberhard Spiecker* (Evang. Kirche im Rheinland) zu ihrem neuen Vorsitzenden gewählt. Zum stellvertretenden Vorsitzenden wurde *Michael Kappes* (römisch-katholisch), Ökumenereferent des Bistums Münster, gewählt.

Pfarrerin *Barbara Rudolph* ist mit einem feierlichen ökumenischen Gottesdienst in der evangelischen Kreuzkirche in Bonn am 17. Oktober in ihr neues Amt als Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland eingeführt worden.

Bischof *Joachim Wanke*, Erfurt, ist in Bonn im Oktober für sein Lebenswerk mit dem „Predigtpreis“ des Verlages für die Deutsche Wirtschaft (VNR) ausgezeichnet worden. Wanke habe die deutschsprachige Predigtlehre seit Jahren geprägt, begründet die Jury unter dem Vorsitz des Sprechers der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), *Udo Hahn*, ihre Entscheidung.

In einem Festakt am 1. Oktober ist der Propst des Sprengels Ost der Selbst-

ständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), *Wilhelm Torgerson*, als Beauftragter der SELK am Sitz der Bundesregierung offiziell eingeführt worden. Die Einführung nahm der Bischof der SELK, Diethardt Roth, Hannover, vor.

Patriarch *Gregor III.* (Laham) von Antiochien, besuchte vom 30. Oktober bis zum 7. November Deutschland. Auf dem Programm standen Gespräche mit politischen und kirchlichen Spitzenvertretern, u.a. Bundespräsident Johannes Rau und Kardinal Karl Lehmann. Laham ist das geistliche Oberhaupt von rund einer Million melkitischer Gläubigen und gilt als einer der wichtigsten Repräsentanten der arabischen Christen im Nahen Osten. Sein Amtssitz ist Damaskus.

Michel Friedman, Vizepräsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, ist zum neuen Präsidenten des „European Jewish Congress“ (Europäischer Jüdischer Kongress) gewählt worden. Er übernimmt das Amt für die Jahre 2003 bis 2005.

Johannes Friedrich, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, ist von der Synode und Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in den Rat der EKD gewählt worden. Er tritt die Nachfolge von Oberkirchenrat *Claus-Jürgen Roepke* an, der mit seinem Eintritt in den Ruhestand sein Ratsmandat niederlegte. *Thomas Küttler*, Superintendent in Plauen, ist von der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) als Nachfolger von *Jürgen Johannesdotter* zum Vizepräsidenten gewählt worden. *Johannesdotter* gehört als Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe nicht mehr der EKD-Synode an.

Die Synode der Christkatholischen Kirche der Schweiz hat den Basler Theologen *Fritz René Müller* zum neuen Bischof gewählt. Müller wird Nachfolger von *Hans Gerny*, der nach 15 Jahren Amtszeit Ende Oktober zurückgetreten war. Er soll nach Ostern die Bischofsweihe erhalten.

Johannes Oeldemann wurde zum 1. Oktober vom Paderborner Erzbischof Johannes Kardinal Degenhardt zum Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik berufen. Der Ökumeniker und Orthodoxie-Experte Oeldemann arbeitete als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät in München sowie zwei Jahre lang im pastoralen Dienst der Diözese Münster. In der deutschen Ökumene sammelte er Erfahrungen durch seine Mitarbeit in der Bistumskommission für ökumenische Fragen der Diözese Münster und verschiedenen regionalen ACKs. *Johannes Oeldemann* ist Nachfolger von *Georg Hintzen*, der in den Ruhestand ging.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Hans-Jochen Jaschke, Weihbischof in Hamburg, am 29. September;

das 65. Lebensjahr:

Hans Hafenbrack, langjähriger Chefredakteur des Evangelischen Presseedienstes (epd), am 10. Oktober;

Desmond Tutu, ehemaliger anglikanischer Erzbischof für das Südliche Afrika und früherer Generalsekretär des SACC sowie Vorsitzender der Wahrheits- und Versöhnungskommission, am 7. Oktober;

das 70. Lebensjahr:

Jobst Schöne, von 1985 bis 1996 Bischof der SELK. Während seiner

Amtszeit als Bischof ist die SELK Vollmitglied in der Bundes-ACK geworden, am 20. Oktober;

Hans Waldenfels SJ, Professor (em.) für Fundamentaltheologie und Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie der Universität Bonn, am 20. Oktober;

Hermann von Loewenich, Landesbischof i.R., am 26. Oktober;

das 75. Lebensjahr:

Hildegard Zumach, frühere Generalsekretärin der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland, am 12. September;

Lukas Vischer, Professor (em.) für ökumenische Theologie an der Universität Bern (Schweiz), arbeitet in verschiedenen internationalen kirchlichen Organisationen mit wie dem Reformierten Weltbund, der Konferenz Europäischer Kirchen, dem Internationalen Zentrum John Knox und dem ÖRK, am 23. November;

Christa Springe, frühere Generalsekretärin der von ihr mitbegründeten Europäischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Arbeitswelt und Präsidiumsmitglied des Deutschen Evangelischen Kirchentags, am 12. Dezember;

Martin Hengel, Professor em. für Neues Testament an der Universität Tübingen, einer der bedeutendsten Forscher im Bereich des antiken Judentums, am 14. Dezember.

Verstorben sind:

Siegfried Meurer, früherer Generalsekretär der Deutschen Bibelgesellschaft in Stuttgart, im Alter von 70 Jahren, am 8. September;

Jochen Töller, Bildungsreferent im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising, Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise, im Alter von 45 Jahren, am 6. Oktober;

Gerhard Ebeling, bedeutender evangelischer Kirchenhistoriker und Lutherkenner, Herausgeber der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, Präsident der Kommissionen für die Herausgabe der Werke Luthers und Schleiermachers, in Zürich im Alter von 89 Jahren, am 9. Oktober;

Henje Becker, von 1975 bis 1998 Oberlandeskirchenrat der Braunschweigischen Landeskirche mit den Verantwortungsbereichen Gemeinde sowie Mission und Ökumene, im Alter von 65 Jahren, am 6. November.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Dezember 2001)

1. Ökumenischer Rat der Kirchen – ökumenische Bewegung

Gerhard Reifert, Nicht auf Kosten der Ökumene. Im Bemühen um ein geschärftes evangelisches Profil, KNA-ÖKI 47/01, 3–5;

Heinz Schütte, Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis, ebd., 16–19;

Wolfgang Thönissen, Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft? Anmerkungen zum Votum des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, ebd., 1–4;

Johannes Friedrich, Zum gemeinsamen Zeugnis gerufen. Bericht des Catholica-Beauftragten der Vereinig-

ten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands auf der 9. Generalsynode am 22. Oktober 2001 in Bückeburg, KNA-ÖKI, 45/01, 1–11;

Wolfgang Vondey, Presuppositions for Pentecostal Engagement in Ecumenical Dialogue, Exchange 4/01, 344–358.

II. Aus der römisch-katholischen Kirche

Hermann Schalück, Zeit zur Aussaat. Mission vor einem hoffnungsvollen Beginn, Anzeiger für die Seelsorge 10/01, 11–14;

Paul Konrad Kurz, Ernst Jandls anderer katholischer Gott, StimdZ 10/01, 700–708;

Peter Knauer SJ, Zum Verständigungsdokument „Communio Sanctorum“. Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsprimat, Catholica 3/01, 215–228;

Josef Freitag, Katholizität als Lernprinzip, Catholica 3/01, 157–176;

Heiko Franke, Mit Sicherheit selig? Theologische Überlegungen anlässlich der Seligsprechung Pius' IX., DtPfrbl 10/01, 511–514;

Karl Markus Kreis, Indianischer Katholizismus. Das Inkulturationsprojekt der Diözese von Rapid City, South Dakota, Orientierung 21/01, 227–231.

III. Aus der orthodoxen Kirche

Theodor Nikolaou, „Du sollst dir kein Gottesbild machen.“ Die Undarstellbarkeit Gottes bzw. der Heiligen Trinität, OrthForum 1/01, 5–16;

Damaskinos Papandreou, Christliche Spiritualität. Gebetsgemeinschaft: Das Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche, ebd., 31–40;

Ioannis Petrou, Die ökologische Krise und die multikulturelle Gesellschaft, ebd., 41–48;

Grigorios Papathomas, Problèmes d'ecclésiologie hellénique, Istina 3/01, 286–295;

I. E. Evseev, Konzil und Bibel. Das ewige Buch dem Bewusstsein des Volkes nahe bringen! StimdOrth 3/01, 32–36;

Metropolitan Kirill of Smolensk and Kaliningrad, The Orthodox Church in the Face of World Integration: The Relation between Traditional and Liberal Values, EcRev 4/01, 479–484;

Jaroslav Buciora, Ecclesiology and National Identity in Orthodox Christianity, Exchange 4/01, 328–343;

Paul Valliere, Russian Religious Thought and the Future of Orthodox Theology, St. Vladimir's Theological Quarterly 3/01, 227–241;

Wolfgang Gust, Wer manipuliert die Dokumente „Deutschland und Armenien“? Zum Thema Völkermord 1915/16, ADK – Vierteljahresschrift der Deutsch-Armenischen Gesellschaft 3/01, 20–23.

IV. Afrikanischer Kontext

Roswith Gerloff, Religion, Culture and Resistance. The Significance of African Christian Communities, Exchange 3/01, 276–289;

Benno van den Toren, The Christian God and Human Authority. A theological inquiry with reference to Africa's Principal World-Views, ebd., 235–255;

Frans Wijsen, Intercultural Theology and the Mission of the Church, ebd., 218–228;

Diego Irrarazaval, Mission within Cultures and Religions, ebd., 229–234;

Themenheft: Transforming Ecumenism in Africa in the 21st Century mit Beiträgen u.a. von *Nyambura J. Njoroge*, Transforming Ministerial Ecumenical Formation; *John S. Pobee*, Ecumenical Formation in the Service of a Renewed Church; *Gosbert T.M. Byamungu*, Construing Newer „Windows“ of Ecumenism for Africa: A Catholic Perspective; *David K. Yemba*, On Being Ecumenical in and with Africa: Talking and Living the Gift of Unity in Christ; *Mirana Daimbaye*, An Ecumenical Contribution to Resolving Conflict, EcRev3/01.

V. Überwindung von Gewalt

Fernando Enns, Wer entscheidet, ob ein Krieg gerecht ist? Der Überblick 3/01, 100–102;

Kondothra M. George, Der moderne Lebensstil führt zu Gewalt. Welche Alternativen haben Christen, die Friedfertigkeit zu fördern? ebd., 103–106;

Udo Tworuschka, Nur für die Sache Gottes. „Wer einen Menschen tötet, der tötet die ganze Menschheit.“ Krieg und Frieden im Islam, Zeitzeichen 11/01, 21–23;

Gewalt überwinden. Herausforderungen für Zuwanderungspolitik und Zusammenleben. Nah & fern. Ein Material- und Informationsdienst für Ökumenische Ausländerarbeit, Heft 25 (2001);

Erhard Eppler, Weder Krieg noch Frieden. Die Privatisierung der Gewalt stellt die christliche Gesellschaftsethik vor neue Herausforderungen, Zeitzeichen 10/01, 8–11;

Geiko Müller-Fahrenholz, Warum hassen sie uns so? oder: Überlegungen für eine neue Realpolitik, ÖID 4/01, 2–4.

VI. Aus europäischen Kirchen

Sándor Fazakas, Covenanting for Justice. The Reformed Church in Hungary, EcRev 4/01, 485–492.

VII. Globalisierung

Themenheft: The Impact of Globalization on Eastern/Central Europe mit Beiträgen u.a. von *Robert McIntyre*, Globalization and the Role of the State: Lessons from Central and Eastern Europe; *Kirill of Smolensk and Kalinigrad*, The Orthodox Church in the Face of World Integration: The Relation between Traditional and Liberal Values; *Karen L. Bloomquist*, Engaging Economic Globalization as Churches, EcRev 4/01;

Etienne Perrot, Die Zwiespältigkeit der Globalisierung, Concilium 5/01, 541–548.

VIII. Weitere interessante Beiträge

Karl Heinz Voigt, Kein unbedeutendes ökumenisches Pflänzchen. 75 Jahre „Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland“, KNA-ÖKI 46/01, 1–12;

Die Scharia ist unverzichtbar. Gespräch mit dem Vorsitzenden des Zentralrats der Muslime in Deutschland, Dr. Nadeem Elyas, über die Situation der Muslime in Deutschland und ihr Verhältnis zum Staat, Zeitzeichen 11/01, 32–35;

Christian Urlaub, Aufruf zum Dialog. Zentralrat der Muslime in Deutschland positioniert als verlässliche Partner, KNA-ÖKI 47/01, 10–11;

J. Georg Schütz, Fremde sind wir alle. Zum Motto der Ökumenischen Friedensdekade, ebd., 8–9;

Hermann Goltz, Ein Nest für Terroristen? Deutsch-türkische Kunge-

lei gegen das Lepsius-Haus in Potsdam, Zeitzeichen 10/01, 12;

Elisabeth Couteau, Comment vivre ensemble? Le 37e colloque des intellectuels juifs de langue française, Istina 3/01, 234–241;

Wolfram Reiss, Zum besseren Verständnis der Kulturen und Religionen erziehen. Revision der Darstellung des Islam und des Christentums in der Schule dringend notwendig, KNA-ÖKI 43/01, 6–12;

A Bibliography of Interchurch and Interconfessional Theological Dialogues, Centro Pro Unione, Fall 2001, 14–42;

Johannes Müller SJ, Christentum und Islam – „Kampf der Kulturen“? Religionsfreiheit zwischen Anspruch und Wirklichkeit, StimdZ 12/01, 795–806;

Ilona Riedel-Spangenberg, Pluralismus und Wertekonsens. Neuere Entwicklungen im rechtlichen Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Deutschland, KNA-ÖKI 43/01, 1–8.

VIII. Dokumentationen

EKD-Synode in Amberg (3): Globale Wirtschaft verantwortlich gestalten. Kontroverse um die Friedenspolitik. Evangelische Seelsorge in der Bundeswehr, epd-dok 47/01.

„*Liturgie im Alltag*“. Eine Broschüre für das Zusammenleben der christlichen Konfessionen, hg. von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Baden-Württemberg. In dem 56-seitigen Heft werden traditionelle Gebete, Gottesdienst- und Fröm-

igkeitsformen, Symbole und Riten aus unterschiedlicher konfessioneller Sicht vorgestellt. Die Broschüre ist zu beziehen bei der ACK, Stafflenbergstraße 44, 70184 Stuttgart, Fax 0711-236 14 36, e-mail: ACKbw@t-online.de.

Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. EKD-Texte Nr. 69.

„*Mit uns hat der Glaube nicht angefangen*“. Wie die Freikirchen in Berlin begonnen haben. Mit Beiträgen u. a. von *Johannes Welschen*, Zinzendorf in Berlin. Die Entstehung der Brüdergemeine als Freikirche; *Karl Heinz Voigt*, „Geliebt und gefürchtet von jedermann.“ Über die Anfänge der methodistischen Kirchen in Berlin; *Frank Woggon*, Der weite Weg der Baptisten nach Berlin, *Reinhold Walz*, Die Heilsarmee in Berlin; Ökumenische Existenz in Berlin-Brandenburg 3/01.

Das Schweigen brechen. Aktionsbündnis gegen AIDS. Ein Studien- und Arbeitsheft für Gemeinden und Gruppen. Hg.: Evangelisches Missionswerk in Deutschland gemeinsam mit den übrigen Mitgliedern des Initiativkreises: Brot für die Welt, Deutsches Institut für Ärztliche Mission, Evangelischer Entwicklungsdienst, Kindernothilfe, Nordelbisches Zentrum für Weltmission und kirchlichen Weltdienst und Vereinte Evangelische Mission.

Der Dialog mit dem Islam muss intensiviert werden. Christlich-muslimische Begegnung in Deutschland, epd-Dok 51/01.

Neue Bücher

AUS DER ÖKUMENE

Leonardo Boff, Manifest für die Ökumene. Ein Streit mit Kardinal Ratzinger. Patmos Verlag, Düsseldorf 2001. 116 Seiten. Br. EUR 12,90.

Am 6. August 2000 veröffentlichte die römisch-katholische Kongregation für die Glaubenslehre eine Erklärung mit dem Titel „Dominus Iesus – Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“. Diese Schrift löste Entsetzen einerseits und Resignation andererseits aus: Entsetzen bei denen, die – auch im Zuge der Annäherungen zwischen lutherischer und römisch-katholischer Kirche in Bezug auf die Rechtfertigungslehre – große Hoffnungen in den ökumenischen Dialog zwischen Rom und anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften setzten, und resignierte Gelassenheit bei denen, die schon immer vermuteten, dass es mit der ökumenischen Offenheit römisch-katholischerseits in Wirklichkeit nicht so weit her sein könne. Leonardo Boff weilte zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von „Dominus Iesus“ im brasilianischen Amazonasgebiet, weit ab von jeder Möglichkeit, sich näher über das Dokument zu informieren, lediglich das Gerücht von einer skandalösen Schrift aus Rom drang bis zu ihm vor.

Doch schon bald nach seiner Rückkehr hielt er nicht nur den Text von „Dominus Iesus“, sondern auch Bitten vieler Kollegen in Händen, doch auf dieses Dokument zu reagieren und eine Gegenposition zu veröffentlichen. Boff nahm es zum Anlass, dass in „Dominus Iesus“ neben vielen Bezügen auf biblische Texte und kirchliche Tradition nur

sein Name als Beispiel der zu verwerfenden Position explizit genannt wird, diesen Bitten nachzukommen und eine Antwort auf die Erklärung der Glaubenskongregation zu schreiben.

In seinem „Manifest für die Ökumene“ setzt er sich außerdem in einem ersten Teil mit einem kirchenamtlichen Text vom 24. Mai 1990 – der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ – auseinander. Beide Dokumente sind maßgeblich von Kardinal Joseph Ratzinger mitverfasst und von seiner Theologie (vor allem seinen ekklesiologischen Überzeugungen) geprägt. Boff relativiert in seiner Antwort auf Ratzinger dessen einseitige Rezeption der Konzilstexte des Zweiten Vatikanums und versucht, deren wegweisende Offenheit für die Ökumene herauszustellen.

In Auseinandersetzung mit der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ setzt er der hierarchischen Vorstellung von Kirche (*societas*), die der bischöflich-apostolischen Tradition entspringt und an Christus als dem Haupt orientiert ist, das Bild der Kirche als Gemeinschaft (*communio*), das sich in der prophetischen Tradition widerspiegelt und die Bedeutung des Geistwirkens Gottes unterstreicht, entgegen. In der Verbindung beider Leitbilder, also dem petrinischen Prinzip der Bewahrung und Kontinuität und dem paulinischen Prinzip des Fortschritts und des Charismas, sieht Boff einen Ausweg aus der Krise der Kirche. Die derzeitige Tendenz und Ausrichtung der offiziellen römisch-katholischen Kirche, wie sie sich für Boff in den beiden von ihm untersuchten Texten darstellt, bewegt sich einseitig auf

das Modell der hierarchischen Kirche zu. Boff konstatiert eine „Neuromanisierung“ seiner Kirche, die sich in einer unangemessenen Überhöhung der vatikanischen Lehrautorität (einschließlich der lehramtlichen Machtposition des Papstes, die durch das oft missverstandene Dogma von der „Unfehlbarkeit des Papstes“ gestützt wird – Boff spricht von einer „Inflation der Unfehlbarkeitsmentalität“) zeigt. Mit der Geschichte dieser Entwicklung hin zu einer autoritären Amtskirche, die das einfache Volk und dessen Theologie übergeht und die den „Schrei der Unterwelt“ nicht hört, die sich mit Wahrheit statt mit Liebe beschäftigt, setzt sich Boff als Antwort auf die Instruktion detailliert auseinander.

Boffs darauf folgende Auseinandersetzung mit „Dominus Iesus“ besteht aus zwei Teilen. In einer darstellenden Analyse des Textes beschäftigt er sich in Anknüpfung an seine 1972 erschienene Dissertation vor allem mit der Bedeutung der Formel „subsistit in“, mit der die Dogmatische Konstitution über die Kirche (Lumen Gentium) des Zweiten Vatikanischen Konzils das Verhältnis von der Kirche Jesu Christi und der römisch-katholischen Kirche beschrieben hat. Die Auslegung Ratzingers läuft laut Boff auf eine Gleichsetzung von Kirche Christi und katholischer Kirche hinaus, das „subsistit in“ wird durch ein schlichtes „est“ ersetzt. Gerade in diesem Sinne wollten die Konzilsväter es nachweislich nicht verstanden wissen. Was die Beziehung zwischen der Kirche Christi und den anderen kirchlichen Gemeinschaften angeht, so ist Ratzingers Interpretation, die er in „Dominus Iesus“ liefert, ebenfalls verfälschend. Das Konzil formuliert, andere Kirchen hätten „Elemente

des Kircheseins“ (*elementa ecclesialia*). Mit Hilfe eines kleinen Einschubs hebt Ratzinger diese Einsicht auf und behauptet, bei den anderen kirchlichen Gemeinschaften könne man „lediglich“ von Elementen des Kircheseins sprechen. Boff kommt zu dem Ergebnis, dass Ratzinger hinter das Konzil zurückfällt, die Chancen, die in den Konzilstexten liegen, untergräbt und sich damit als „Würgeengel der Ökumene katholischerseits“ erweist. In einem zweiten Teil, in dem man – schlussendlich – die prägnanten Züge der Theologie Boffs an der Wende zum 21. Jahrhundert wiederfindet, formuliert er eine Antwort auf Ratzingers „Dominus Iesus“. Er stellt klar, dass es sich bei diesem Streit mit Ratzinger um alte Fragen handelt – die von Boff angegebene Literatur stammt im Wesentlichen aus den sechziger und frühen siebziger Jahren – und dass sich die Theologie von solchen Erörterungen verabschieden sollte. Die Kirche sollte den Blick auf die drängenden Fragen der Gegenwart und der Zukunft richten und das nicht nur in Bezug auf ihre eigenen Belange, sondern in Bezug auf das Leben der Menschen und letztendlich auf das Überleben der Erde.

Insgesamt ist die persönliche Betroffenheit und Enttäuschung Boffs angesichts der Texte der Glaubenskongregation in diesem Buch deutlich zu spüren und drückt sich in seinen teilweise sehr polemischen Formulierungen und Vergleichen aus. Mit seiner Gleichsetzung der jüngsten vatikanischen Verlautbarungen und Entscheidungen mit Aspekten der faschistischen und diktatorischen Regime des 20. Jahrhunderts überspannt Boff meines Erachtens allerdings den Bogen seines polemischen Stils.

Auch wenn die Streitschrift Boffs aus einem sehr konkreten Anlass heraus entstanden ist, so stellt sie doch in gewisser Weise eine Zusammenschau seiner gesamten Theologie dar. Sie greift mit theologischer Schärfe ein philologisches Detailproblem auf, mit dem sich Boff schon zu Beginn seines theologischen Wirkens auseinandergesetzt hat. Gegenstand der Schrift ist die ekklesiologische Kontroverse, in der sich Ratzinger und Boff schon Mitte der achtziger Jahre gegenüberstanden, in der Boff mit seinem Buch „Kirche, Charisma und Macht“ an die Grenze dessen geraten war, was innerhalb der katholischen Kirche an theologischem Denken möglich ist. Die wichtigen Einsichten dieser Zeit zur Trinitätslehre, die eng mit den Überlegungen zum Wesen der Kirche zusammenhängen, und zu einer Theologie des Sakraments spielen herein in das „Manifest für die Ökumene“. Und schließlich ist die Kritik an einer Kirche, die das Heil, die Wahrheit, ja Gott selber ausschließlich für sich beansprucht, eng verbunden mit der ökumenischen und ökologischen Theologie, die Boff in den letzten Jahren entwickelt hat. Es kann für ihn nicht mehr nur um *eine* Kirche gehen oder um *die* Christen oder auch nur um *die* Menschheit. Er betont, die „planetarische Phase“ der Weltgeschichte habe begonnen und mit ihr die Notwendigkeit, sich einem völlig neuen Denken, einem neuen Paradigma, das umfassend auf Menschen, Erde und Kosmos bezogen ist und sich zugleich mitleidend und zugewandt konkretisiert, zu öffnen. Biblische Geschichten und Lehren und die Traditionen der Weisheit und Spiritualität des Christentums können zur Bewusstwerdung und Versprachlichung

des neuen Denkens einen wichtigen Beitrag leisten.

Wieder einmal hat sich Horst Goldstein bei der Übertragung dieses Beitrags als brillanter Übersetzer erwiesen. Es ist dem anregenden Stil Boffs und Goldsteins raffinierter Übersetzung zu verdanken, dass mit dem „Manifest für die Ökumene“ ein spannendes theologisches Fachbuch vorliegt, ein Beispiel dafür, dass Theologie auch auf hohem wissenschaftlichen Niveau Spaß machen und verständlich sein kann.

Uta André

BEGEGNUNG DER RELIGIONEN

Ulrich Dehn, Das Klatschen der einen Hand: Was fasziniert uns am Buddhismus. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1999. 141 Seiten. Gb. EUR 13,90.

Der Buddhismus fasziniert. Filme wie „Little Buddha“ erobern die Kinos, die Person des Dalai Lama ist so prominent in den Medien wie kaum eine andere religiöse Gestalt der Gegenwart. Das Buch von Ulrich Dehn ist anlässlich der EXPO 2000 in Hannover erschienen, die ja selbst mit ihren nepalesischen und bhutanischen Tempeln ein exotisches Interesse spiegelte.

Der Verfasser, Asienexperte der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin, versucht, der Faszination des Buddhismus nachzuspüren und zugleich eine Zwischenbilanz der buddhistisch-christlichen Begegnung zu ziehen. In gut lesbarem Stil werden Stationen der Begegnung anhand von Personen dargestellt, schwerpunktmäßig aus dem japanischen Raum, in dem Dehn sich aus eigener Tätigkeit am besten auskennt.

Die Geschichte der Begegnung von Buddhismus und westlich christlicher Welt ist, wie Dehn zeigt, auch eine Geschichte von Missverständnissen. Angefangen mit Schopenhauers weniger „buddhistischer“ als hinduistischer Darstellung der Nichtigkeit der Welt bis zum modischen Interesse an tantrischen Praktiken des tibetischen Buddhismus, haben Klischees immer mehr Eindruck gemacht als die mühsame Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Konzepten von Welt, Selbst und Zeit. Besonders populär ist die Gegenüberstellung des analytisch zergliedernden, dogmatischen westlichen Denkens zum betrachtend intuitiven buddhistischen. Der Japaner Yamaori hat dafür das Bild von planmäßig (für Wolle und Schlachtbank) gezüchteten Schafen gegenüber den frei herumlaufenden heiligen indischen Kühen gefunden.

Der Zen-Buddhismus erreichte seinen Durchbruch im Westen in Verbindung mit einer Kulturkritik, die sich mit bildungsbürgerlicher Zivilisationsmüdigkeit am Beginn der ökologischen Krise traf. Der japanische Zenmissionar D. Suzuki hatte großen Einfluss mit seiner psychologisierenden Beschreibung des Zens und seiner kontrastiven Kritik am christlichen Denken. Dem steht die praktische Adaption und Verschmelzung von Zen mit christlicher Spiritualität entgegen, personalisiert in den katholischen Patres Enomiya-Lasalle und Willgis Jäger. Dabei wird der Zen enddogmatisiert und für eine religionsübergreifende Praxis der Kontemplation fruchtbar gemacht, nicht ohne damit eine heftige bekenntnishaftige Gegenreaktion einiger (deutscher) Buddhisten auszulösen.

Dehn skizziert die Aufnahme des Zen und des tibetischen Buddhismus so,

dass es ihm gelingt, über die beliebten Klischees hinauszukommen. Besonders interessant wird es, wenn er zeigen kann, wie Themen aus der einen Tradition die andere herausfordern. So wird die Frage nach der sozialetischen Verantwortung, die noch von Suzuki als dem Buddhismus fremd abgewiesen wurde, inzwischen in dem Netzwerk der engagierten Buddhisten entschieden aufgenommen. Von ihrer zum Teil radikalen Fortentwicklung der klassischen Dharmalehre und der Grundanschauung von der gegenseitigen Abhängigkeit aller Dinge, könnte wiederum ein christlich ökologisches Denken lernen.

Hier liegt die Zukunft eines Dialogs, der nicht auf Verschmelzung zielt und über die oberflächliche Aneignung aus dem Zusammenhang gerissener biblischer Sätze oder von Parallelen aus dem Leben Buddhas und Jesu hinausgeht. Dabei wird die andere Kultur in ihrer Fremdheit belassen, um sich dadurch inspirieren zu lassen zur Neuentdeckung des Eigenen. Dies ist in der christlichen Spiritualität durch den Einfluss des Zen geschehen. Aber auch für die christliche Soteriologie wäre durch ein Bedenken der buddhistischen Sicht der gegenseitigen Abhängigkeit aller Dinge oder der Wahrnehmung der Gegenwart als Einheit von Vergänglichkeit und Neuwerden noch manches zu gewinnen.

Es liegt in der offenen Natur und im Stand des Dialogs, dass das Buch mehr Fragen stellt, als Antworten gibt. Dehn möchte zu eigenen Begegnungen anregen. Dazu gibt er uns eine gute Landkarte mit, die vor Irrwegen bewahren kann und Richtungen anzeigt.

Michael Preß

JUDENTUM

Uwe Gräbe, Kontextuelle palästinensische Theologie. Streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch. Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1999. 368 Seiten. Kt. EUR 34,–.

Der 28. September 2000, der Beginn der zweiten Intifada in Palästina, markiert ein sichtbares Ende des sogenannten Friedensprozesses, der 1993 in Oslo begann. Er sollte einen dauerhaften Frieden zwischen Israel und den Palästinensern sowie einen Staat Palästina zum Ziel haben. Nicht erst seit den Anschlägen in New York wird dieser langanhaltende politische Konflikt in der Öffentlichkeit fälschlicherweise als eine Auseinandersetzung zwischen „Islam“ und „Judentum“ rezipiert. Dabei wird die Minderheit von palästinensischen Christen und Christinnen meist völlig übersehen. Ähnliche Wahrnehmungslücken wies lange auch die westliche „nordatlantische“ Theologie auf. Die evangelische Theologie bemühte sich unter dem Eindruck von Auschwitz um eine Theologie, die die Angewiesenheit des Christentums auf das Judentum und den engen Zusammenhalt zu „Israel“ betonten. Und so kam es zu einer engen Zusammenarbeit mit jüdischen und israelischen Gesprächspartner/innen, die die christlich-palästinensische Seite in diesem Konflikt und deren Perspektive nicht wahrnahm.

Inzwischen hat aber eine neue Generation von palästinensischen Theologen (und ganz wenigen Theologinnen) begonnen, die christliche Botschaft im Kontext ihrer Lebenssituation zu buchstabieren und eine eigene kontextuelle palästinensische Theologie zu ent-

wickeln. Die palästinensischen Christen/Christinnen verstehen sich als autochthone Kirche im Ursprungsland des Christentums, die in ihrer ökumenischen Vielfalt eine eigene Aufgabe im Land für die Weltkirche hat. Als Palästinenser/innen teilen sie politisch das Schicksal ihres Volkes und nehmen entsprechend Stellung zur Besatzung, zur Gewalt und zu der fehlenden Gerechtigkeit gegenüber dem palästinensischen Volk. Der ökumenische Dialog, in dem diese Perspektive auf die westliche Theologie traf, verlief meist konfliktuell.

Uwe Gräbe ist es zu verdanken, dass durch seine Dissertation nun eine differenzierte, ausführliche Beschreibung kontextueller palästinensischer Theologie vorliegt, mit dem Versuch, sie in die westlich-theologische Diskussion hinein zu vermitteln. Gräbes Zugang zum Thema geschieht aus einer evangelischen „Theologie nach Auschwitz“ heraus, allerdings mit der These, dass diese nicht notwendigerweise unvereinbar sei mit einer kontextuellen palästinensischen Theologie. Seine Methode ist induktiv, er verfolgt zunächst die Entwicklung palästinensischer Theologie von ihren Anfängen an, deren Vorläufer Gräbe schon vor dem Zweiten Weltkrieg ortet. Entsprechend ausführlich beschreibt er die Entwicklung christlich-theologischer Positionen im Nahen Osten; die in der Anfangsphase bis 1975 vor allem im Libanon stattfindet. Die theologischen Fragestellungen bettet er konsequent in die Beschreibung der je politischen Entwicklungen im Nahen Osten ein. Seine Phasen-Unterteilung entspricht markanten politischen Einschnitten nahöstlicher Politik: Die Gründung des Staates Israel (vor 1967), die Besetzung von Ostjerusalem,

Westbank und Gazastreifen (1967), die Entwicklung bis zum Beginn des libanesischen Bürgerkriegs (1967–1975), die Entwicklung palästinensischer Positionen (1983–1987), die erste Intifada (1987). Durch diesen je mitgelieferten Kontext erschließt sich der Weg palästinensischer Theologie, der sich bald in verschiedene Ansätze palästinensischer Theologie verzweigt. Gräbe stellt in einem zweiten Teil diese differierenden Ansätze vor und arbeitet die Unterschiede zwischen einer explizit so genannten Befreiungstheologie (etwa von N.S. Ateek) und einer kontextuellen palästinensischen Theologie (etwa von M. Raheb/R. Khoury) heraus. Jeder Ansatz aber mündet in der Konsequenz in eine je eigene Praxis: von der Projektarbeit zugunsten der Gesellschaft, vornehmlich in der Schul-, Bildungs- und Sozialarbeit und zur prophetisch verstandenen Rolle, Sprachrohr für Sprachlose in der politischen Auseinandersetzung zu sein und einen eigenen christlichen Beitrag in der Diskussion um mögliche Friedenslösungen zu leisten.

Indem Gräbe das ganze Feld palästinensischer Theologie und Praxis abschreitet, kann er eine Systematisierung der verschiedenen Positionen entwickeln, um diese dann in einem dritten Schritt mit den Ansätzen evangelischer „Theologie nach Auschwitz“ zu konfrontieren. Inhaltlich geht es dabei besonders um die theologische Bearbeitung von Exodus, Erwählung und Landverheißung, letztlich also um die Haltung zum Alten Testament. Mit dieser Systematik belegt er schließlich, dass beide Ansätze nicht notwendigerweise im Widerspruch zueinander stehen, sondern sogar gemeinsame Anliegen,

wenn auch aus unterschiedlicher Perspektive angegangen, verfolgen.

Gräbes Verdienste liegen aber nicht nur in der Darstellung der kontextuellen palästinensischen Theologie. Seine Zugangsweise über die evangelische „Theologie nach Auschwitz“ und der Vermittlungsversuch laufen durchgängig als zweite Ebene mit. Die Arbeit ist auf diesen theologischen Diskurskontext hin konzipiert. Der Beschreibung wird jeweils auch die Würdigung der jeweiligen Leistung nahöstlicher theologischer Positionen zur Seite gestellt, wenn man sie aus dem jeweiligen Erfahrungskontext heraus beurteilt. Zwei zentrale Kontexte, die politischen Erfahrungen mit dem Staat Israel und der christlich-muslimische Dialog in der Gesellschaft, geben die Folie ab, auf deren Hintergrund die palästinensische Theologie erläutert und gewürdigt wird. Und so kommt Gräbe auch immer wieder dazu, verschiedene Vorwürfe, die von „nordatlantischer Theologie“ her geäußert wurden, zu widerlegen – ohne dass die palästinensische Theologie deswegen kritiklos beschrieben würde. Dies gilt besonders für den Vorwurf, die Shoah, die in westlicher Theologie zu einem Paradigmenwechsel geführt hatte, müsse auch in kontextueller palästinensischer Theologie einen Paradigmenwechsel herbeiführen. Gräbe gelingt es zu zeigen, dass die Shoah tatsächlich in palästinensischer Theologie reflektiert wird – und dass sie sie insofern beeinflusst, als sie zu einer Perspektivenübernahme der Opfer führt. Allerdings weist Gräbe auch nach, dass das, was prägend für die hiesige Theologie war, nämlich die schreckliche Einzigartigkeit der Täterseite bei der Shoah, in einem nahöstlichen Kontext nicht übernommen wer-

den *kann*: weil dies nicht zu den Erfahrungen palästinensischer Christen/Christinnen gehört. Vielmehr führt die Perspektive der Opfer zur Solidarisierung mit allen Leidenden – und von da zu den Forderungen an die Theologie der westlichen Kirchen, diese Perspektive auch bei ihrer Haltung zu den nahöstlichen Christen/Christinnen zu bedenken. Gräbe setzt sich am Ende theologisch mit Entwürfen einer evangelischen Israel-Theologie (P. van Buren und F. Marquardt) sowie der jüdischen Befreiungstheologie von M. Ellis und J. Milgrom auseinander. Van Buren wie Marquardt unterstützen aus theologischen Gründen – mit unterschiedlicher Argumentation – einen für palästinensisches Verständnis unakzeptablen Anspruch Israels auf das Land. Gräbe konfrontiert diese Entwürfe (bei Marquardt die Forderung, Palästinenser/innen sollen den Status als von Gott Verworfenen annehmen) mit ihren eigenen theologischen Prämissen und zeigt auf, dass letztlich die theologischen Paradigmen ihrer Dogmatik eigentlich eine solche Konsequenz nicht zulassen. Vielmehr wäre jetzt zu lernen, dass aus den je unterschiedlichen Kontexten heraus versucht wird, den Zugang zum AT wiederzugewinnen. Dies schließt ein, gegenseitige Zerrbilder zu korrigieren. Dass der Weg je ein anderer ist, liegt in der Natur der Sache, den unterschiedlichen Erfahrungshintergründen und Lebenskontexten. Dass die Ziele aber nicht so weit auseinanderliegen und deshalb durchaus in ein fruchtbares Gespräch zu bringen wären, das wird aus der Arbeit deutlich.

Eine Einschränkung des Wirkungsreichs der Arbeit sei angemerkt. Der weitgehend evangelische Kontext der Diskussion verhindert, dass auch

andere Ansätze einer „Theologie nach Auschwitz“, und ihr Verhältnis zu kontextueller palästinensischer Theologie diskutiert werden. Hier schlägt das Verständnis von Ökumene als der Ökumene evangelischer Kirchen weltweit zu Buche. Zwar wird Boff – und damit lateinamerikanische Befreiungstheologie – im Zusammenhang mit Ateeks Ansatz angerissen. Aber eine konsequente Anwendung etwa katholischer Theologie nach Auschwitz, wie sie J.B. Metz in der Option für die Armen oder E. Klinger, P. Suess und O. Fuchs in der Option für die Anderen weiterziehen, unterbleibt. Das mag daran liegen, dass außer bei Fuchs, der am Schluss rezipiert ist, kaum dieser palästinensische Kontext explizit aufgenommen wurde. Es zeigt aber auch, dass die unterschiedlichen Theologien nach Auschwitz auch der Auseinandersetzung hierzulande noch bedürfen.

Die Arbeit ist in mehrfacher Hinsicht ein Gewinn: nicht nur, weil hier erstmals eine differenzierte Analyse kontextueller palästinensischer Theologie vorgestellt und mit theologischen Entwürfen der evangelischen Theologie nach Auschwitz in Verbindung gebracht wird. Die christliche Stimme der Palästinenser/innen gewinnt dadurch an Gewicht und wird hörbar. Beeindruckend für nordatlantische Theologen/innen ist die aufgezeigte Verbindung von Theologie und konkreter, projektorientierter wie politisch-prophe-tischer Praxis der Vertreter kontextueller palästinensischer Theologie. Nur wenige können mit einer solchen konsequenten Umsetzungs-Praxis eigener Theologie aufwarten.

Die Arbeit ist auch deshalb ein Gewinn, weil hier Ansätze in der palästinensischen Theologie aufgezeigt wer-

den, die für die hiesige theologische Diskussion hilfreich sein können. Das betrifft etwa das christlich-muslimische Gespräch, das Gräbe als zentralen Kontext palästinensischer Theologie aufgezeigt hat. Die Christen/Christinnen im Nahen Osten haben hier eine lange Erfahrung. Bei ihnen könnte westliche Theologie in die Schule gehen, was den hier immer wieder mühsam beginnenden christlich-islamischen Dialog angeht. Dass die Ausgangssituation (Minderheit/Mehrheit) unterschiedlich ist, schadet nicht nur nicht, sondern mag helfen, besondere Sensibilität zu erwerben. Dies gilt um so mehr, als nach den Anschlägen in New York nicht nur der Ruf nach mehr Dialog lauter wurde, sondern vor allem die Feindbilder unverblümt geäußert werden. So bleibt zu hoffen, dass diese höchst informative Arbeit gerade in der jetzt wieder sehr schwierigen und teils lebensbedrohlichen Situation der Palästinenser/innen an Gewicht gewinnt und zu einer aktiven und wirkungsvollen Unterstützung der Schwesterkirchen in Israel/Palästina beiträgt – in praktischer wie in theologischer Hinsicht. Ein unentbehrlicher Baustein dazu ist diese Dissertation.

Ulrike Bechmann

In Verantwortung vor der Geschichte.

Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums. Vorwort und hg. von Gerhard Höver. Verlag Borgen-gässer, Bonn 1999. 105 Seiten. Br. EUR 9,10.

Der vorliegende Band dokumentiert ein Symposium, das vom Katholischen Bildungswerk Bonn in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, dem Studium Universale und der Gesellschaft für

Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Bonn zum Thema „Judentum und Christentum: Zwei Wege der Erlösung“ am 9. November 1998 veranstaltet worden ist. Ergänzt wurde dieses Symposium durch einen Studientag am darauf folgenden 10. November zum Thema „In Verantwortung vor der Geschichte: Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums“; die Beiträge dieses Studientages bilden den zweiten Teil dieser Veröffentlichung.

Hauptreferent bei beiden Veranstaltungen war Prof. Stéphane Mosès, Direktor des Franz-Rosenzweig-Research-Center of German-Jewish Studies, Jerusalem. „Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig“ war denn auch der Titel seines ersten Beitrages, in dem er unter Bezugnahme auf dessen Hauptwerk „Stern der Erlösung“ den grundlegenden Unterschied zwischen den beiden Religionen wie auch deren unlösliche Zusammengehörigkeit folgendermaßen charakterisiert: „Das Christentum ist mit den Geschicken der Völker verbunden, es begleitet sie auf dem langen Weg der Geschichte und strebt danach, sie allmählich dem Gottesreich nahe zu bringen. So hat es sowohl an der Ewigkeit wie an der Zeitlichkeit teil; weil es sich notwendigerweise mit der Unvollkommenheit der Geschichte einlassen muss, steht es immer ‚auf dem Kreuzwege‘. Das jüdische Volk dagegen ist prinzipiell dazu bestimmt, außerhalb der Geschichte der Völker zu leben, in der sich ständig erneuernden Ewigkeit seiner liturgischen Zeit. Seine höchst religiöse Bestimmung besteht darin, der Menschheit den Entwurf eines schon ‚hic et nunc‘ erlösten Gemeinschaftslebens zu zeigen. Rosenzweigs Vorstellung des Verhältnisses zwischen Juden-

tum und Christentum könnte mit dem Verhältnis eines Paradigmas zu dessen Verwirklichung verglichen werden. Daher gehören beide Religionen ebenbürtig zum Gesamtbild der Wahrheit“ (12).

Dass und wie beide „zwei ursprüngliche Weisen, im Warten auf die Erlösung in der Welt zu sein“, die sich „vom Standpunkt der einen Wahrheit aus gesehen“, jedoch ergänzen (20), darstellen, dies exemplifiziert Stéphane Mosès in seinem zweiten Beitrag „Kritik der historischen Vernunft aus den Quellen des Judentums“, wenn er sie beide „im radikalen Gegensatz zum Paradigma der historischen Vernunft“ stehen sieht, welches „die Gesichtsauffassung der europäischen Moderne kennzeichnet“ (42). Nicht zuletzt in der Konsequenz der Katastrophen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, welche für sie den optimistischen Glauben an den unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit ein für allemal ruiniert hatten, kamen Denker wie Franz Rosenzweig und Walter Benjamin zu ihrer Absage an das teleologische Modell der Geschichte – zugunsten einer ganz anderen Auffassung der historischen Zeit, in der jeder Augenblick seine eigene messianische Chance mit sich trägt. Im jüdischen Messianismus fanden sie das Modell einer historischen Zeitlichkeit, die ständig für den unvorhersehbaren Einbruch des Neuen offen ist – so wird „unmittelbare Verwirklichung der Utopie denkbar“ (45).

Ergänzt werden Mosès Ausführungen durch einige Statements zu den Schwerpunkten „Liturgia in Judentum und Christentum“, wobei insbesondere die Auseinandersetzung mit dem Judentum in der römischen Liturgie von Interesse ist, zur Problematik des Anti-

judaismus in der feministischen Theologie sowie zum „Namen Gottes als Wort und Feuer“. Abgerundet wird dieser äußerst informative Band schließlich mit einer Übersicht über die Reaktionen, die das Dokument der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah“ vom Karfreitag 1998 hervorgerufen hat.

Dieses Dokument selbst wie eben auch die Reaktionen von sowohl römisch-katholischer wie auch evangelischer und natürlich jüdischer Seite auf dessen doch erhebliche Schwachstellen zeigt überdeutlich, wie viele unheilvolle historische Lasten noch aufzuheben und abzutragen sind im Verhältnis von Kirche und Judentum – damit und bis die Utopie eines Franz Rosenzweig einmal zu einer „bewohnbaren Vision“ heranreifen kann. Man darf hoffnungsvoll gespannt sein auf weitere Tagungen und Veröffentlichungen dieser Art im Rahmen des in Bonn bereits angelaufenen Sonderforschungsbereich „Judentum – Christentum: Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart“, das sich interfakultativ dieser besonderen Verantwortung vor der Geschichte stellen will.

Wieland Zademach

Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen. Hg. von Christina Kurth, Peter Schmid. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2000. 174 Seiten. Kt. EUR 16,-.

Der Beginn des christlich-jüdischen Gesprächs um 1948 angesichts des Horrors der Shoah, für den die neugegründeten Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit federführend waren, v.a. aber die offiziellen Erklärungen zur Revision des Verhältnis-

ses zwischen Christen und Juden durch die Großkirchen, markierten das Aufschlagen eines neuen Kapitels in der neueren (nicht nur) theologischen Wissenschaft. Das in den kirchlichen Verlautbarungen immer wieder geäußerte Bekenntnis zu den jüdischen Wurzeln des Christentums wird von dem Wunsch getragen, die Beziehungen zum Judentum zu „normalisieren“ und auf eine neue Grundlage der Versöhnung zu stellen. Um über die bisher zurückgelegte Strecke auf diesem Weg des „Gespräches“ Bilanz zu ziehen und um sich unter „Weggefährten“ auszutauschen, wurde vom 21. bis 23. Juni 1998 in Augst bei Basel mit christlichen und jüdischen Teilnehmer/innen ein Symposium zum Thema: „Standortbestimmungen im christlich-jüdischen Gespräch“ durchgeführt. Um auch jüngere Generationen für die Thematik zu gewinnen, luden die Organisatoren zusätzlich eine gymnasiale Schulklasse zu dem Symposium ein. Unbekümmert verweist die Schülerin Sidonia Gabriel in ihrem Beitrag auf eine Schwäche des christlich-jüdischen Gesprächs, das nur auf akademischer Ebene geführt zu werden scheint, ohne eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen.

Die in dem Buch in vier Kapiteln zusammengestellten zwölf Symposiumsbeiträge stellen tatsächlich in erster Linie akademische Reflexionen zum Thema vor, allerdings wird die nötige Verbindung zwischen theoretischer Wissenschaft und praktischen gesellschaftlichen Lebensbereichen immer wieder thematisiert. So weisen z.B. die Theologen Hans-Peter Heinz, Rolf Rendtorff sowie die Leiterin der „Alten Synagoge“ in Essen, Edna Brocke, wiederholt auf die Notwendigkeit hin, Beiträge zu einer christlichen Bewusst-

seinsänderung zu liefern. Zentral sei in dieser Hinsicht eine Wiederentdeckung der jüdischen Dimension des Christentums und die Darstellung seiner spirituellen und theologiegeschichtlichen Beziehungen zum Judentum, die z.B. in einer zukünftigen christlichen Schriftauslegung mehr Berücksichtigung finden könnten.

Die anderen in dem Buch gesammelten Referate beleuchten und problematisieren verschiedene und vielleicht auch weniger bekannte Facetten des christlich-jüdischen Gesprächs. So sind z.B. die Thesen der in den USA lehrenden Neutestamentlerin Elisabeth Schüssler-Fiorenza hervorzuheben, die der deutsch-feministischen Antijudaismusdiskussion im Vergleich mit der amerikanischen u.a. vorhält, das Problem des christlichen Antijudaismus nicht genug in einer breiter gefassten Rassismusdiskussion zu verankern. Die Neutestamentler Walter Stegemann und Klaus Wengst konzentrieren sich dagegen vielmehr auf die historischen Ursachen des christlichen Antijudaismus. Mit Betonung auf den jüdischen Charakter der Jesusbewegung, der erst drei Generationen nach Jesu Tod mit der Entstehung der heidenchristlichen Kirche zunehmend in den Hintergrund trat, schlägt Wengst eine weniger heidenchristliche, sondern vielmehr eine „jüdische“ Lesart der Evangelien vor, die den mit christlich-jüdischen Themen Vertrauten bereits bekannt sein dürfte und daher fast schon als „klassische“ Exegese im jüdisch-christlichen Kontext bezeichnet werden könnte. Eingeweihten Historikern und Theologen möglicherweise weniger bekannt, und wegen ihres interdisziplinären Ansatzes um so interessanter, mögen dagegen die Einsichten ins tiefe Unbe-

wusste der christlichen Seele erscheinen, wie sie die Psychologen Urs Aeschbacher, Dorothee C. von Tippelskirch sowie Aron Ronald Bodenheimer vorstellen. Bodenheimers These, dass das Judentum symbolisch das Alter und das Christentum die Kindheit vertrete, verweist u.a. auf den uralten Generationenkonflikt und führt damit direkt zu der alle Beiträge durchziehenden Leitfrage zurück, nämlich ob, und wenn, unter welchen Umständen und mit welchen Erwartungen ein wirklich fruchtbares christlich-jüdisches *Gespräch* überhaupt zustande kommen könne.

Der Versuch, mit dem Buch „eine gewisse Bilanz zu ziehen und die Tendenzen des Dialogs im Wandel der letzten fünf Jahrzehnte zu beschreiben“ (E. Stegemann im Vorwort), erscheint nur eingeschränkt geglückt, insofern die hier vorgestellten Beiträge nur Teilaspekte des christlich-jüdischen Gesprächs der ersten Generationen im deutschsprachigen Raum widerspiegeln. Warum z.B. auf Britta Jüngsts, Gabriele Niekamps oder Birte Petersens Beiträge zu einer „Theologie nach Auschwitz“ nicht hingewiesen wird, erscheint mir in diesem Zusammenhang unverständlich.

Dennoch machen die Symposiumsbeiträge dem Leser deutlich, dass eine akademische Reflexion des christlich-jüdischen Verhältnisses im deutschsprachigen Raum auch im 21. Jahrhundert nach wie vor relevant bleiben sollte und dass sie nicht nur Theologen und Historikern, sondern ebenso Psychologen und anderen Geisteswissenschaftlern zukünftig ein weiterhin interessantes und wichtiges Forschungsfeld bieten wird, wie es z.B. gegenwärtig im Sonderforschungsbereich „Judentum –

Christentum“ an der Universität Bonn praktiziert wird.

Daniela Koeppler

ZUR RECHTFERTIGUNG

Rainer Hauke, Gott-Haben – um Gottes Willen. Andreas Osianders Theosisgedanke und die Diskussion um die Grundlagen der evangelisch verstandenen Rechtfertigungslehre. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1999. 693 Seiten. Kt. EUR 75,70.

Osianders Gedanken zur Rechtfertigung als Einwohnung der göttlichen *iustitia essentialis* im Menschen, in der Tradition als Theosis verstanden, haben nicht nur durch die finnische Lutherforschung erneute Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Auch die ökumenischen Gespräche über die Rechtfertigung bis hin zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre haben dem Verf. zufolge erkennen lassen, dass die Theosislehre als solche nicht als ein Relikt der Alten Kirche, geboren aus der Verbindung des Christentums mit dem griechischen Geist, abgetan werden könne. Vielmehr würde diese Lehre sowohl das forensische resp. imputative Rechtfertigungsverständnis als auch das einseitig auf das Kreuz Jesu Christi und die Überwindung der Sünde bezogene Verständnis des Heils und des Heilshandelns Gottes durch ein Modell begrenzen, das dem Verständnis von Erlösung als Anteil-haben an der göttlichen Natur Raum gebe. So kann Verf. die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigungslehre im Artikel 15 der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre sogar als osiandrisch bezeichnen (509). Als weiteres Motiv für einen positiven Zugang zur Theosisvorstellung wird die Auffassung des Verf. deutlich, dass angesichts der

heutigen Relevanzkrise, in welche nicht nur die Rechtfertigungslehre, sondern das Reden von Gott als solches geraten ist, gerade der Gedanke der Theosis dazu auffordere, die Frage nach der Wirklichkeit noch einmal neu zu stellen. Denn wer sich auf Osiander unvoreingenommen einlasse, komme nicht umhin, den Umgang mit philosophischen Denkformen zu reflektieren und daraufhin auch eine Lanze für ein Denken in der Theologie zu brechen, das sowohl die Substanzontologie als auch den Personalismus hinter sich lässt.

All dies zeigt an, dass Verf. es nicht mit einer bloßen Klärung der Position Osianders als solcher und auch nicht mit einer theologiegeschichtlichen Würdigung des Anliegens der Theosis bewenden lässt. Vielmehr möchte er, ausgehend von den Problemen, die Osiander der Theologie bleibend aufgegeben hat, die Frage beantworten, wie gedacht werden könne, was mit der Rechtfertigung als Teilhabe an Gott in Christo geglaubt werde (636). Und er versteht diese Frage als fundamental angelegten Beitrag für das Reden von Gott in den Herausforderungen unserer Zeit.

Zu diesem Zweck analysiert Verf. das gegenwärtige Verständnis von Wirklichkeit, wie es sich im Faktum der virtuellen Realität, im sog. „neuen Denken“ und im trauten Nebeneinander von Mythos und Rationalität zeigt (580ff). Er macht auf metaphysische Tendenzen im neoreligiösen Bewusstsein aufmerksam bis hin zur Wiederkehr der Gnosis, wenn es um die Aufdeckung des Göttlichen im Menschen geht (563). Das alles freilich jenseits des christlichen Glaubens.

Gleichwohl biete diese Bewusstseinslage, zu der auch eine zur relatio-

nenalen Metaphysik umgestaltete Philosophie gehöre (586), Ansatzpunkte für eine neue christliche Metaphysik und darin eingebunden die Möglichkeit, Rechtfertigung aus der Perspektive der Identität zu denken (591). Eben hierfür seien die Aussagen Osianders, in denen er auf der Wirklichkeit Gottes in uns bestehe, ganz und gar nicht überholt (591). Und nicht von ungefähr werde genau unter diesem Aspekt über Luthers Ontologie neu befunden bis dahin, dass die finnische Lutherforschung den Begriff der Theosis zur Geltung bringe.

Die protestantische Reserve gegenüber dem Theosisgedanken im allgemeinen und Osiander im besonderen lebt von dem Einwand, dass die Unterscheidung von Gott und Mensch und damit das Menschsein als solches aufgehoben werde. Verf. weist nun auf, dass jedenfalls Osiander gegenüber solche Befürchtungen unangebracht sind. Osianders Bemühen ist es, dem Satz, dass Gott selbst unsere Gerechtigkeit sei und diese uns nicht fremd oder äußerlich bleibe, Geltung zu verschaffen und gleichwohl den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf zu wahren. Ihn bewegt die Frage, was mit dem Menschen passiere, wenn Gott zu ihm kommt (206f). Die Antwort darauf ist für Osiander ohne den Aspekt einer Identifikation von Gott und Mensch nicht verstehbar. Folglich steht der Mensch, indem er glaubt, nicht neben Gott, vielmehr in Gott und „hat“ somit Gott. „Das ist Rechtfertigung als Theosis, sola fide als sola dei iustitia (21).“ „Was in Gott ist, ist Gott (175).“ Osiander führt damit das Verständnis von Wirklichkeit aus der Alternative von Seins- oder Handlungsaussagen zugunsten einer relationalen Ontologie heraus,

in der die Relation von ihrem Relat nicht abgesondert werden kann. Im Blick auf den Glauben heißt das, dass nur als Glaube an sein „Objekt“, Jesus Christus, der Glaube Glaube ist (212), woraus dann folgt, dass nicht der Glaube, sondern Jesus Christus, und zwar gemäß seiner göttlichen Natur, gerecht macht (212). Im Glauben stehen Gott und Mensch nicht „nebeneinander“, weil der Gläubige gerade das *solus deus*, also dies, dass Gott für ihn alles sei, bekennt (346).

Dass Osiander auf diese Weise Identität von Gott und Mensch im Glauben und die Unterscheidung von Gott und Mensch sowie die Nichtvollendetheit des Menschen zusammenzudenken vermag, hängt für den Verf. mit der Osiander eigenen neuplatonischen Denkform zusammen. Die Tradition dieser Einheitsmetaphysik macht dann Verf. stark, um „Theosis als das Eine im Menschen zu denken und dabei die theologisch notwendigen Unterscheidungen von Gott und Mensch zu wahren“ (633). Diese Hermeneutik ermöglicht es dann dem Verf. zufolge auch, dass die unterschiedlichen konfessionellen Standpunkte zur Rechtfertigung als verschiedene Aspekte des einen Rechtfertigungsgeschehens zur Geltung gebracht werden können.

Die vom Verf. mit der Darstellung des Theosisgedankens bei Osiander verbundenen Fragen bringen es mit sich, dass das Buch zu einem Studierwerk über das Theologoumenon „Theosis“ und seiner unterschiedlichen Entfaltung im biblischen Zeugnis, in der Dogmen- und Theologiegeschichte wird. Dabei ist die Christologie der Kirchenväter samt deren philosophischen Prämissen ebenso präsent wie die Scholastik und die orthodoxe Tradition. Verf.

diskutiert die gegensätzlichen Positionen zur Rechtfertigungsproblematik in der Reformationszeit und stellt die Entwicklung dar, die der Theosisgedanke in der lutherischen Orthodoxie und im Pietismus genommen hat. Die Analyse des Seinsdenkens Luthers, zugespitzt auf die Frage nach der Theosis in diesem Denken, erweitert sich zur Kommentierung der heutigen Lutherrezeption. Und immer wieder bricht sich beim Verf. das Plädoyer für eine relationale Ontologie bzw. für ein (neuplatonisches) Denken des Einen Bahn, um die Voraussetzungen für den Aspekt der Theosis im Verständnis der Rechtfertigung zu schaffen. Dem Verf. kommt es darauf an, Theosis und Menschwerdung des Menschen nicht, wie es sich einem der Substanzontologie verhafteten Denken darstellen muss, als Alternativen zu behaupten, sondern als Korrelate. Und das sei – im Unterschied zu den Erlösungsvorstellungen in der Alten Kirche – schon bei Osiander so, wenn auch noch nicht in der reflektierten Form, die Verf. anbietet. Der biblischen Theozentrik werde nur eine Ontologie gerecht, die das Eine als ihren Grund versteht und als Koinzidenz der Gegensätze auslegt (648).

Das Anliegen, mit der Neubewertung des Gedankens der Theosis eine dritte Gestalt reformatorischer Rechtfertigungslehre zu Ehren zu bringen, ist sympathisch und verdient großen Respekt. Gleichwohl regt sich ein gewisses Unbehagen hinsichtlich der Argumentation. Denn der Zugriff mit den Denkmitteln der neuplatonischen Ontologie, der „Henologie“, kann den Eindruck einer bloß verbalen – oder vorsichtiger formuliert: theoretischen – Vermittlung von Identität und Nicht-identität, von Einheit und Verschieden-

heit erwecken. Verf. weiß darum und argumentiert dagegen, indem er „Osianders Ansatz als Wissen des Glaubens im Sinne der Erfüllung einer ... Erfahrung des Glaubens“ interpretiert (591). Ob dies überzeugend gelungen ist, bleibt zumindest für den Rezensenten eine Frage. Sie möchte indes dazu anregen, dieses für das Verständnis der Soteriologie instruktive Buch zu lesen.

Bernd Hildebrandt

KIRCHE UND KULTUR

Stefan Gärtner, Gottesrede in (Post-)moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2000. 247 Seiten. Kt. EUR 35,80.

Der Titel der an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster entstandenen Dissertation ist programmatisch: Gärtner sucht nach den Voraussetzungen einer christlichen Gottesrede, die den postmodernen Bedingungen gerecht werden kann. Er erkennt in dieser Aufgabe nicht nur eine Grundfrage der Praktischen Theologie, sondern die Bedingung von Theologie überhaupt, so dass die Frage nach der Grundlegung der Praktischen Theologie zugleich eine fundamentaltheologische Bedeutung hat (12).

Die weitgespannte Aufgabenstellung erfordert eine intensive interdisziplinäre und interkonfessionelle Diskussion, wie Gärtner im einleitenden Kapitel ausweist, das seinen methodischen Ansatz darlegt. Praktische Theologie wird dabei ausdrücklich nicht als Anwendungswissenschaft verstanden, die „das reale Erscheinungsbild der Kirche stabilisiert“ (16), sondern, einem weitgehenden Konsens der Praktischen Theologie entsprechend, als

Handlungswissenschaft konzipiert. Dazu reicht nach Gärtners Überzeugung der in seiner Unbestimmtheit problematische Religionsbegriff nicht aus. Vielmehr müsse Praktische Theologie beim „Subjektsein der einzelnen im Kontext ihrer sozialen Bezüge“ ansetzen; als „kritische Wissenschaft will sie zur Überwindung subjektverhindernder Strukturen beitragen“ (19).

Weil die religiöse Praxis der Christen ihre handlungsleitende Gewissheit aus dem Evangelium Jesu Christi bezieht, ist nach Gärtner für die Praktische Theologie zunächst jenes Handeln als theologiegenerativer Ort relevant, an dem die „Handlungssubjekte selbst ihre Praxis mit der Botschaft vom Heilshandeln Gottes in Jesus Christus verbinden“ (20). Praktische Theologie ist darum verwiesen an die Subjekte, die ihre Praxis selbst als christliche Praxis identifizieren und als bedeutsame Praxis ausweisen, die nicht bloß religiösthologischer Semantik folgt, sondern eine eigene Semantik ausbildet. Damit überschreitet Praktische Theologie immer auch das Wahrnehmungsfeld kirchlichen Handelns und kann die Vielgestaltigkeit „christlich bedeutsamer Praxis“ (21) in den Blick nehmen.

Der erste Hauptteil der Arbeit widmet sich dem kritischen Dialog mit der Religionssoziologie, um die Gottesrede als religiöses Phänomen in der modernen Gesellschaft zu beschreiben. Die Diskussion der Überlegungen von P. Berger / Th. Luckmann, G. Dux, K. Gabriel, J. Habermas, F.-X. Kaufmann, N. Luhmann u.a. zeigt Gärtner, dass bei aller Erklärungskraft der Beiträge die Unschärfe des Religionsbegriffs eine Verständigung erschwert bzw. zu einer vordergründigen semantischen Einigung verleitet, „um im Grunde unter

Religion doch jeweils anderes zu verstehen“ (103). Dennoch lässt sich als Resultat festhalten: „Insgesamt gesehen sind die sozialen Bedingungen von Religion in der Moderne vielschichtig – und damit auch das Bild, das sie bietet“ (106). Die Relevanz von Religion in der Moderne ist dabei vornehmlich in der Lebenswelt der Subjekte wahrzunehmen. „Wo aber überhaupt eine solche gesamtgesellschaftliche Relevanz der Gottesrede in den Blick kommt, liegt diese *nicht ... in der Affirmation bestehender Verhältnisse*, sondern *nur in der Thematisierung der Defizite und Widersprüche der modernen Gesellschaft* und in der antizipatorischen Überwindung dieser Aporien im aktionalen Handeln der Gottesredner“ (109).

Im zweiten Hauptteil werden die „theologischen Gründe und Kriterien für die Rede von Gott“ (111) aufgezeigt und reflektiert, um später den Dialog mit den Sozialwissenschaften wieder aufnehmen zu können. Dabei sind das Offenbarungshandeln Gottes und Subjektwerdung des Menschen aufeinander zu beziehen, denn mit Gottes Selbsterweis in Jesus Christus ist das Ereignis benannt, aus dem heraus Christen sich als Subjekte ihrer Lebensgeschichte begreifen. Sie leben aus der Erfahrung einer subjektkonstituierenden und handlungsleitenden Gewissheit, die sich der in Tod und Auferweckung Jesu Christi offenbar gewordenen unbedingten Liebe Gottes verdankt (111). Um dies zu entfalten, setzt Gärtner ein bei der späten Religionsphilosophie H. Cohens, die diesen Zusammenhang von Offenbarung und Subjektwerdung bedenkt. Davon ausgehend formuliert er eine Grundlegung einer praktisch-theologischen Sprachlehre, die im Gebet ihre originale Gestalt hat, aber

auch in anderen kommunikativen Zusammenhängen wie etwa dem seelsorglich-therapeutischen Kontext spezifische Ausdrucksformen ausbildet.

Die gemeinsamen Schnittflächen von theologischer und soziologischer Wahrnehmung der Rede von Gott werden im Schlussteil aufgesucht, um „zu einem umfassenderen Verständnis der Wirklichkeit dieser Rede durchzustoßen“ (223). Deutlich bleibt dabei, dass das nur gelingen kann, wenn die Praktische Theologie die Grundlagen ihres eigenen Redens von Gott bestimmt und somit auch für die Sozialwissenschaften zu einem Diskurspartner wird, der die eigene Semantik nicht verdrängt; zugleich kann die Praktische Theologie aber nicht im Binnendiskurs christlicher Sprache verbleiben, wenn sie den Herausforderungen und der Bereicherung nicht ausweichen will, die in der Wahrnehmung religiöser Phänomene und fremder diffuser, scheinbar nicht-christlicher Semantik stecken.

Der weitgespannte Rahmen bringt mit sich, dass die Studie eher Überblickscharakter hat. Als Anzeige und erste Verständigung über eine zentrale Aufgabe der Praktischen Theologie und der Theologie bietet das Buch eine fruchtbare Basis für weiterführende Forschungen.

Ingrid Schoberth

Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende. Falk Wagner (1939–1998) zu Ehren. Hg. v. Martin Berger, Michael Murrmann-Kahl. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999. 288 Seiten. Kt. EUR 34,95.

Die Erscheinung des Protestantismus ist keineswegs homogen, zutreffender wäre es deshalb, so die Herausgeber, von „Protestantismen“ (7) zu reden. Nicht nur die protestantische Identität sei vielschichtig bis strittig, sondern auch das, worauf sich protestantische Identität gründet: „Es gibt heute keinen breiten Konsens darüber, was es heißt, protestantisch beziehungsweise evangelisch zu sein“ (9). Die Stärke des Protestantismus sei es aber gerade in der pluralistischen Situation, die eigene Tradition zu erhellen, sich selbst im Kontext der Moderne zu verorten und zu verändern. Verantwortete Tradition und Innovation, das heißt für die Herausgeber und Autoren eine kreative Transformation der eigenen Tradition zu wagen – zu Ehren Falk Wagners anlässlich seines 60. Geburtstags.

Die vierzehn Beiträge sind drei Kapiteln zugeordnet: I. Historische Erkundungen (J. Dierken, J. Rohls, G. Wenz, U. Barth, M. Murrmann-Kahl), II. Transformationen des Protestantismus – Krise oder Chance? (M. Berger, U.H.J. Körtner, P. Reisinger, Ch. Henning) und III. Perspektiven protestantischer Reflexion (M. Zelger, D. Korsch, T. Koch, M. Geist, E. Nestler); Autorenverzeichnis und Namensregister schließen den Band ab.

Besonders das zweite Kapitel würdigt die theologische Arbeit von Falk Wagner und führt sie fort. Hennings Beschreibung trifft dabei nicht nur für ihn selbst zu: „Falk Wagner mit einem Beitrag als Jubilar zu ehren, heißt zugleich, aus seinem Schatten zu treten und selbstständig zu denken. Dies ist ein durchaus zwiespältiger Prozess ...“ (184). Die in vielen Ausführungen auch offen zutage tretende Differenz zu Wagner zeichnet diese Festschrift besonders aus.

Wird der von Wagner konstatierte Relevanzverlust der christlichen Religion in der Moderne und das bei ihm zu findende religionskritische Potential gewürdigt und weitgehend geteilt, so werden auf der anderen Seite sein Versuch der rationalen Absicherung christlicher Gehalte, seine Motive zur Veränderung und seine Innovationsvorschläge durchaus kritisch bedacht. Zu nennen sind hier beispielsweise mit Henning die bei Wagner weitgehend ausgeblenden emotionalen und affektiven Implikationen im Prozess der Selbstreflexion angesichts individueller Differenzerfahrungen sowie die stärker wahrzunehmende Förderung und Begleitung spiritueller Prozesse in der Gestaltung der Differenzerfahrungen. „Selbst den Intellektuellen, denen Wagners Überlegungen zum Bildungsprogramm insbesondere gelten, dürfte pure Rationalität zu wenig sein“ (Henning, 197). Deshalb rückt hier wie auch bei anderen Beiträgen ein ethisch-funktionales Religionsverständnis und die historische Sozialdimension des Protestantismus in den Vordergrund. Damit wird ein zentrales Anliegen Wagners kritisch und kreativ fortgeschrieben.

Auf Wagners Intention, die theologischen Sachfragen zurückzustellen oder gar zugunsten individueller, endogamatisierter Zugangsweisen zur christlichen Religion aufzugeben, gehen besonders Körtner und Korsch ein. Sie widmen sich der Rede vom „Wort Gottes“ – der Denkfigur, die gerade Wagner als autoritative und hybride Setzung geißelte und mit der er sich schroff von seinem Antipoden K. Barth und seiner, so Wagner, „neuevangelischen Wendetheologie“ absetzte. Körtner und Korsch suchen in ähnlicher Weise die Rede vom „Wort Gottes“

gegenüber der Kritik von Wagner durch sprachphilosophische Zugänge neu zu entwickeln. Besonderes Augenmerk kommt dabei ihrem empirischen, „historisch-undogmatischen“ (Korsch, 237) Ansatz zu und der Betonung der heilvollen Asymmetrie im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die keineswegs Unfreiheit des Menschen bedeute. „Es fragt sich [...], ob die in der bisherigen Theologie behauptete Asymmetrie des Gottesverhältnisses lediglich eine dogmatische Setzung oder nicht gerade eine religiöse Erfahrung ist“ (Körtner, 160). „Gott ist das Zentralsymbol, das alle Differenzen jedweder Art übergreift“; es partizipiert selbst an den Deutungsvorgängen und eröffnet „Variationen der Deutungstiefe“, „Deutungsbreite“ und „Deutungskraft“ (Korsch, 231–234).

Protestantismus – wohin angesichts dieses Pluralismus? Falk Wagner kennzeichnet die Reformierbarkeit der Reformation als protestantische Identität; das Wesen des Protestantismus sei und bleibe so ambivalent wie schon Luther (U. Barth). Schließlich plädiert Koch dafür, dass evangelische Kirchen zum Ort der Kommunikation um die Wahrheit werden, über die weder die Glaubenden noch die Institutionen verfügen. Das Einende des Protestantischen sei also sein Wahrheitsverständnis, das keine Glaubensinhalte fest schreibt, wohl aber Reflexionsprozesse hervorruft und Transformationsprozesse eröffnet.

Eine außergewöhnliche Festschrift, gerade auch für Kritiker des Jubilars lesenswert.

Christoph Dahling-Sander

CHRISTOLOGIE

Karin Bornkamm, Christus – König und Priester: das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1998. Gb. 415 Seiten. EUR 99,-.

Die Autorin hatte im Zuge ihrer Tätigkeit an der Universität Bielefeld das Lehrstück vom Amt Christi für Studierende des Fachs Evangelische Theologie zu erschließen. Dabei machte sie Beobachtungen, die sie veranlassten, eine weitgehende Übereinstimmung in der Dogmen- und Theologiegeschichtsschreibung zur Genesis dieses Lehrstücks zu hinterfragen. Ihr war aufgefallen, dass sich seine Entwicklung zwar auf dem Boden altkirchlicher und mittelalterlicher Traditionen vollzog, die entscheidende Weichenstellung vom zwei- zum dreigliedrigen Amt Christi (Prophet, König, Priester) bisher im Wesentlichen Calvin und der reformierten Theologie zugeschrieben und Luther dabei kaum berücksichtigt wird.

Zwei Gründe drängten, an dieser Stelle tiefer zu bohren. Einmal ist das Verständnis des prophetischen, königlichen und priesterlichen Wirkens auf der Basis der protestantischen Lehrentwicklung zu einem *Kernstück ökumenischer Christologie* geworden. Die Verfasserin spricht im Vorwort vom „kanonischen Charakter“, die es gewonnen habe. Zum anderen habe, angestoßen durch Calvin, in der Orthodoxie die Sicht des *prophetischen* Amtes verengend vom reformatorischen Grundansatz weggeführt. Dies sei mitverantwortlich, dass in der reformierten und lutherischen Kirche die *Wirkung* des Wortes Gottes überwiegend an der Vermittlung von Lehre zugeschrieben und aus im Glauben ergriffener Verheißung

eine durch die Gottessohnschaft Jesu ontologisch legitimierte Vorhersage wurde. Bleibt es dabei, so können sich Offenbarung und wissenschaftlich unterbaute Prognose nicht aus einem unaufhebbaren assertorischen Widerspruch befreien. Stützt ein fehlinterpretiertes prophetisches Amt Christi nicht gar den Fundamentalismus?

Diese Beobachtungen ließen ferner fragen, ob Luther, dem äußeren Anschein entsprechend, der „noch unvollkommenen Lehrgestalt“ des zweifachen Amtes zuzurechnen sei und sich für seine Christologie den Vorwurf eines „unproduktiv übernommenen, lehrmäßig noch defizitären Erbes“ gefallen lassen müsse (Vorwort).

In einer musterhaften Analyse seiner Freiheitsschrift von 1520, die das Zentrum des Buches bildet (Kp. VI und VII, 159–214) zeigt sie auf, dass mit dem *systematischen Ort*, an dem Luther das Amt Christi zur Sprache bringt, und in seiner *Sicht* des königlich-priesterlichen Amtes Christi eine *Neukonzeption* vorliegt. Werden ihre Intentionen bedacht, dann kann es zu der fatalen Weichenstellung gar nicht kommen, die die Verheißung des Evangeliums, seinen „promissio“-Charakter, als Zentrum des Amtes und Wirkens Christi im Doktrinalen aufgehen lässt. Mögen die protestantischen Kirchen die Autorität Christi von diesem Zentrum entfernt zur Geltung gebracht und den Dienst in seinem Namen mit autoritären Herrschafts- und Gemeinschaftsformen verbunden haben; mögen sich das Versöhntsein durch Christus und das Kirchenregiment so weit voneinander entfernt haben, dass der priesterliche Charakter des Amtes nicht mehr erkennbar war oder noch ist – die Theologie Luthers ist dafür nicht verantwortlich,

wenn wir als ihren Kern die christologische Konzeption erkennen, die in der Freiheitsschrift vorliegt.

Damit das nicht Behauptung bleibt, umgibt die Autorin ihr Zentrum mit „konzentrischen Kreisen“. Ja wir dürfen bildhaft von weit ausgreifenden Planetenbahnen um diese Sonne herum sprechen. Sie lassen Luther, ökumenisch gesehen, zu einem der wichtigsten Gesprächspartner werden, wenn die ökumenische Ekklesiologie wirklich von Christus ausgehen und nicht einfach bestehende Traditionen weiterführen soll. Die „inneren Kreise“ fundieren Luthers Sicht des königlich-priesterlichen Amtes exegetisch (Kp. III, 49–82) und illustrieren, wie diese sich später durchhält (Kp. VIII, 215–263). Luthers Konzeption in der Freiheitsschrift ist also keine Eintagsfliege. Beim Umkreisen des Zentrums zeigt sich aber auch, wie sich die tragenden Elemente der „libertas christiana“ in den Auseinandersetzungen der Jahre 1517–1520 entwickeln (Kp. IV, 83–158) und sich in der Folgezeit *ekklesiologisch* bewähren, z. B. im Verständnis des kirchlichen Lehramts und im Recht der Gläubigen, dass ihnen dieses Amt Christi im Glauben also „sine vi, sed verbo“, erfahrbar wird und *insofern* auch ihrem Urteil unterliegt (Kp. IX, 264–300).

Ergebnis dieser inneren Umkreisung ist, dass „sich aus der Vielzahl der Texte Luthers zum Amt Christi, deren Struktur durchaus homogen ist, zwei Gesichtspunkte heraus[heben]: der kommunikative Charakter und die Zweizahl der Ämter. Beides erwächst aus einer gemeinsamen Wurzel: der Relation von Wort und Glaube. Sie ist für Luthers Erfassung des theologischen Sachverhalts grundlegend. In

seinem Verständnis des Amtes Christi kommt dies darin zum Ausdruck, dass beide Ämter Gestalten des Wortamtes sind. Einzig zu ihm ist Christus gesandt“ (301).

Den inneren Planetenbahnen entsprechen zwei *äußere*. Als Teil I stellt die Autorin „Hauptgesichtspunkte der altkirchlichen und mittelalterlichen Tradition zur Lehre vom Amt Christi“ zusammen. Unter ihnen ist im Vergleich mit den Veränderungen, die dann Luthers Konzeption bringen wird, besonders bedeutsam das zweite Kapitel „Die Tradition der politischen Theologie“ (28–48). Es hilft, einen Kurzschluss zu vermeiden. Er stellt sich ein, wenn z. B. bei den Begriffen wie „konstantinisches Zeitalter“ oder „landesherrliches Kirchenregiment“ unbeachtet bleibt, dass Kirche und Theologie stets versuchten, „regnum“ und „sacerdotium“ als „Ordnungsstrukturen der Welt“ und „sakrale Gewalten“ zu unterscheiden *und* zu verbinden.

In diesen beiden ersten Teilen stellt das Buch ein „opus magnum“ dar, dem Solidität und Verlässlichkeit zu bestätigen, vor allem aber weite ökumenische Beachtung und Wirkung zu wünschen ist.

Das lässt sich für seinen dritten Teil „Hauptgesichtspunkte zur Geschichte der Lehre vom Amt Christi seit Luther“ (305–389) nur eingeschränkt sagen. Zwar ist in Kp. X des § 26 („Die Lehre vom Amt Christi bei Calvin“, 305–328) wegen der systematischen Balance unentbehrlich. Doch lässt sich nicht übersehen, dass die Entdeckerfreude zu Luther die Wortwahl gegenüber Calvin gründlich missglücken ließ. So wie hier sollten wir von einer Gestalt mit dem Format des Genfer Reformators nicht sprechen. Aber auch der Fang, der in

den §§ 27–30 (sie reichen von Johann Gerhard bis zu Albrecht Ritschl) an Land gezogen wird, befriedigt nur als allererste Übersicht. Wie sollte es bei den ungeheuren Veränderungen dieses Zeitraums auf 49 Seiten auch anders möglich sein? Noch misslicher ist schließlich, was in § 31 auf je zwei (!) Seiten zum Amt Christi in der römisch-katholischen Lehre und im ökumenischen Gespräch gesagt wird.

Gab es niemanden, der der Autorin empfohlen hat, ihr opus magnum (es bleibt bei diesem Prädikat!) da und dort zu kürzen, theologiegeschichtlich mit der lutherischen bzw. reformierten Orthodoxie zu beenden und anstelle der §§ 28–32 eine eigenständige, zeitbezogene systematische Bewertung vorzunehmen? Von diesem Manko abgesehen legt das Buch in den beiden ersten Teilen Einsichten von solcher Tiefe frei, dass sie von keiner ökumenischen Theologie übersehen werden dürfen.

Hans Vorster

KIRCHE IN DER OST-WEST-KONFRONTATION DES 20. JAHRHUNDERTS

Heinz Joachim Held, Der Ökumenische Rat der Kirchen im Visier der Kritik. Eine kritische Lektüre der Forschungsarbeit „ÖRK und EKD zwischen West und Ost“. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2001. 327 Seiten. Kt. EUR 20,50.

1999 erschien das groß angelegte, 1074 Seiten umfassende Werk von Gerhard Besier, Armin Boyens und Gerhard Lindemann, mit einer Nachschrift von Horst-Klaus Hofmann: Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung im Kalten Krieg (1945 – 1990) als Band 3 der Zeitgeschichtlichen Forschungen des Berliner Verla-

ges Duncker & Humblot. Es hatte schon vor seinem Erscheinen eine heiße Diskussion ausgelöst, einmal, weil die Autoren sich bereits durch zahlreiche Veröffentlichungen und Stellungnahmen eindeutig positioniert hatten, zum andern, weil die großzügige Finanzierung durch das Bundesinnenministerium unter Herrn Kanther aus dem Fonds zur Aufarbeitung der Folgen der SED-Diktatur das Buch als eine politische Auftragsarbeit erscheinen ließ.

Die von starken Emotionen geprägte Debatte nach dem Erscheinen des Buches machte sich vor allem daran fest, dass der Eindruck entstanden war, hier sei aus einer vorgefassten, politisch motivierten Haltung heraus mit Hilfe einseitig selektierter Dokumente eine „unreflektierte Hermeneutik des Verdachts“ am Werke gewesen (so Martin Stöhr: Ein deutsches Weltgericht in Sachen Ökumene. Ein Kommentar, in ÖR 1/2001, 96ff). Dass man die Rolle des ÖRK im Kalten Krieg auch anders sehen kann, wurde in einem Beitrag in Junge Kirche 1/2001 von Karl-Heinz Dejung, Günter Krusche und Martin Stöhr dargelegt: „Der ÖRK im Kalten Krieg. Eine andere Sichtweise.“

Nun hat sich H.J. Held, der selbst seit 1968 Mitglied und von 1983 bis 1991 Moderator des Zentralausschusses war, der Aufgabe unterzogen, den Beitrag von Boyens kritisch zu sichten, und er tut dies auf eine überzeugende Weise. Er leugnet keineswegs, dass der ÖRK und seine Mitgliedskirchen Fehler gemacht und oft geschwiegen haben, wo sie hätten reden sollen. Er gibt zu, dass in der Rückschau manche Einschätzungen von damals als falsch oder zumindest einseitig zu bewerten sind. Aber er zeichnet aus seiner Kenntnis der Vorgänge auch die komplizierte

Situation der Kirchen im sozialistischen Machtbereich nach und trägt damit zum Verstehen bei, er legt die theologischen Argumente für das zunehmende sozial-ethische Engagement des ÖRK seit den sechziger Jahren dar und kann schon aus diesem Grunde der Hauptthese B.'s nicht folgen, der ÖRK habe seine theologische Orientierung zugunsten einer kontextuellen Theologie aufgegeben und damit sein eigentliches Profil verloren.

Darüber hinaus weist er nach, dass der Beitrag von B. dem Anspruch nicht genügt, einen Beitrag zur wissenschaftlichen Aufarbeitung der Geschichte des ÖRK zu leisten. Denn die Schwäche dieses Beitrags von knapp 300 Seiten besteht darin, dass er von einer vorgefassten Meinung ausgeht, das zitierte Material von daher auswählt, parteilich bewertet und am Schluss zu dem Ergebnis kommt, das absehbar war: Der ÖRK war „auf dem linken Auge blind“, er beschönigte die Verbrechen des kommunistischen Systems aus Voreingenommenheit für die sozialistische Option – und dies in steigendem Maße. Dementsprechend fällt auch die Bewertung der Generalsekretäre aus: Visser't Hooft, Blake, Potter, Castro, Raiser – ein Niedergang. Es ist das Verdienst H.'s, dass er mit Geduld und ohne Polemik auf die Argumente B.'s eingeht und sie korrigiert, hinterfragt oder auch differenzierend bestätigt und die eigene Beweisführung durch Fakten und Akten belegt. Dadurch wird der Leser in die Lage versetzt, sich selbst ein Urteil zu bilden. Leider kann dieses Vorgehen aus Raumgründen hier nicht illustriert werden.

Der Aufriss des Buches ist von dem Dialog mit B. bestimmt. Deshalb geht H. nicht chronologisch vor, sondern

greift zunächst die Fragestellungen der Wende- und Nachwendezeit auf, wie sie unter dem Druck westlicher Kritiker im ÖRK und in der KEK diskutiert wurden, so vor allem die Vorgänge beim ZA in Moskau 1989 und das Verhältnis zu den Dissidenten im Ostblock. Fragen, die nach 1990 im ÖRK selbstkritisch erörtert wurden. H. kann so den Nachweis führen, dass das „Geschichtsbild des ÖRK“, das B. entwirft, von Vorurteilen bestimmt ist und das Buch selbst einer Dramaturgie folgt, die als krönenden Abschluss ein Dokument aus dem Archiv des ÖRK zitiert, das als Fazit „unterlassene Hilfeleistung“ gegenüber den Verfolgten des Systems feststellt und damit eine Schuldisprechung des ÖRK nahe legt.

Nach diesem Auftakt zeichnet H. den Weg des ÖRK nach, indem er vor allem die Entwicklung seit Uppsala 1968 beleuchtet und die damit verbundenen Problemkreise als Folge des Ernstnehmens der Weltverantwortung der Kirche erkennbar werden lässt: Antirassismus-Programm, Bekämpfung der Armut durch Entwicklung, Eintreten für soziale Gerechtigkeit, für die Menschenrechte (nicht nur für die Freiheitsrechte!), bis hin zur Eröffnung des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Wer dieser Darstellung folgt, kann nicht den Eindruck gewinnen, hier habe der ÖRK ein „fremdes Werk“ getan.

Dass in der Situation des Kalten Krieges die Kirchen in der Spannung zwischen Ost und West in der Gefahr standen, instrumentalisiert zu werden, war klar. Dass die Geheimdienste (natürlich auch im Osten) die Kirchen zu unterwandern und vor allem ihre ökumenischen Kontakte für ihre Ziele zu benutzen suchten, steht außer Frage.

H. macht aber mit Recht deutlich, dass sich der Vorwurf, die Mitgliedskirchen im Ostblock seien von KGB, Stasi und Securitate total unterwandert, ja gesteuert gewesen, nicht aufrecht erhalten lässt, selbst wenn es beklagenswerte Fälle von Bespitzelung und Auftragsarbeit gab. Jedenfalls sind die grundlegenden Entscheidungen des ÖRK nachweislich zu keiner Zeit manipuliert worden. H. geht auch ins Detail und nennt Namen, versucht aber, z.B. im Falle des Metropoliten Alexej von Leningrad, differenziert zu urteilen, wie es einem ansteht, der nicht die Situation der Unterdrückung geteilt hat; und auch die vielzitierte Debatte in Nairobi 1975 über die Helsinki-Schlussakte und die Religionsfreiheit in der ehemaligen Sowjetunion wird durch die Interpretation des Briefes der russisch-orthodoxen Vertreter (132ff) sehr viel aussagekräftiger, als es die pauschalen Verurteilungen in den westlichen Medien erwarten lassen. Auf die Interpretation der „Gratwanderung zwischen Freiheit und Gebundenheit“ (156) hat H. viel Mühe verwandt, und das ist dankenswert. Im selben Zusammenhang (96 u.ö.) wird von H. auf den beachtenswerten Beitrag von Vater Borovoj (146ff) und auf ein Statement von Metropolit Nikodim (159) verwiesen. Auch hier stellt sich die Frage, ob eine pauschale Verurteilung als „Agenten des KGB“ der schwierigen Lage der ROK in der SU gerecht wird. Mit welcher Akribie sich H. mit den Darlegungen B.'s befasst hat, wird u.a. an Hinweisen wie dem auf S. 148 deutlich, wo nachgewiesen wird, dass B. eine Schlussfolgerung aus einer Rede Borovoj's zieht, die erst später gehalten wurde, als die zur Diskussion stehende

Entscheidung (die Wahl Nikodims) bereits gefallen war.

Nach behutsamer und gründlicher Prüfung kommt H. zu dem Schluss: „Die vorliegende Forschungsarbeit trägt kaum etwas Wesentliches zum inneren Verständnis der Entscheidungen und Handlungsweisen des ÖRK ... bei. Eine über die bisher bekannten Polarisierungen der Fronten im Kalten Krieg hinausführende kritische Aufhellung des Umfeldes und der Motivationen der handelnden Personen und der Hintergründe ihrer Positionen findet nicht statt. Es mangelt der Darstellung zudem an der Fairness gegenüber Menschen und Meinungen im ÖRK.... Man hätte dem ÖRK und seinem West-Ost-Verhalten eine erhellendere und hilfreichere Untersuchung gewünscht“ (218).

Die Lektüre dieses Buches ist deshalb so wichtig, weil H. in ihm die Denkmuster offen legt, die der Darstellung Boyens wie des ganzen Werkes zugrunde liegen. Hier kommt eine von politischen Interessen geleitete Forschungsrichtung zum Tragen, die sich auf Akten stützt, die selbst interessengeleitet angelegt wurden und daher nicht als objektiv zu bezeichnen sind – und oft nicht einmal vollständig oder richtig zitiert werden. Aber der Hauptmangel ist, dass das Gespräch mit den Akteuren von damals, mit den „Zeitzeugen“, gemieden wurde, obwohl diese großen Teils noch auskunftsfähig wären. Die Darstellung H.'s weist den Weg zu einer Aufarbeitung der Geschichte, die vorrangig auf Verstehen angelegt ist und auf Schuldzuweisungen verzichtet, wie es wissenschaftlicher Forschung ansteht.

Abschließend sei auf den umfangreichen Anhang (219–327) verwiesen, der neben persönlichen Einschätzungen

H.'s auch bisher nicht verwendetes Material aus dem eigenen Archiv und relevante Zitate aus jenen Jahren enthält, welche die Ausführungen von B. konterkarieren (z.B. Nr. 31: Fairy v. Lilienfeld zur Person und Rolle von Metropolit Nikodim; Nr. 39: Philip Potter in Moskau 1973; Nr. 40: Visser 't Hooft zu den Veränderungen im ÖRK). Aus den genannten Gründen ist das Buch von Hans Joachim Held einer der wichtigsten Beiträge zum Thema ÖRK im Kalten Krieg zu nennen, während die Darstellung von Boyens noch zu sehr den Klischees des Kalten Krieges verhaftet ist, um wirklich weiterführend zu sein.

Günter Krusche

Ludwig Ebersberger, Glaubenskrise und Menschheitskrise. Lit Verlag, Münster 2000. 288 Seiten. Gb. EUR 20,35.

Treibende Kraft dieser engagierten und mit Emphase vorgetragenen Untersuchung ist die ebenso unwiderrufliche wie in ihren Konsequenzen ambivalente Erkenntnis, dass die Menschheit angesichts immer größer und gefährlicher werdender krisenhafter Situationen vor einem bisher nicht gekannten Einigungszwang steht – wenn anders diese Menschheitskrisen nicht einvernehmlich und in globaler Kooperation gelöst werden sollen und können, sondern Zerstörung und Chaos die Oberhand behalten und damit die Schöpfung ihr Ziel verfehlt.

Die gegenwärtige Menschheitskrise entfaltet sich für Ebersberger zugleich und in eins damit als Glaubenskrise und beides zusammen deutet er als Entwicklungskrise. Soweit so gut oder auch schlecht, aber noch nichts durchgreifend Neues. Wenn der Autor jedoch

seine zunächst pessimistisch anmutende Gegenwartsanalyse „allen denen“ widmet, „die auf Zukunft hoffen“, dann deutet schon dies auf den tiefer liegenden inneren Kern hin: Krisenerkenntnis geschieht hier nicht nur analytisch oder allenfalls noch zum Zwecke ihres Managements, sondern zum Zwecke ihrer Aufhebung, ihrer Be-, nein, Überwältigung! Krise wird begriffen – streng ihrer philosophischen Tiefendimension entsprechend – als Aufruf zur Entscheidung, zur unterscheidenden Wahrnehmung auch des Hoffnungspotentials, das in ihr mitenthalten ist. Um die Freisetzung des Veränderungspotentials geht es, um die Überwindung schier unendlicher Trägheitsmomente, die den radikalen Umorientierungen in unserem Welt- und Daseinsverständnis noch entgegenstehen, wenn es darum geht, statisch-ontologisches Denken abzulösen durch ein dynamisch-relationales Begreifen der Welt, die sich multidimensional darstellt in einer Vielzahl von Denkräumen und Ordnungsprinzipien (16).

Unter Rückgriff auf so große aufklärerische Gestalten wie Galilei, Kant und Darwin werde in Naturwissenschaften und Philosophie ansatzweise bereits der Weg deutlich, der zur Überwindung der Krise führt: die Dimension des Werdens allein kann Zukunft eröffnen. Gegen jedwede statische Weltsicht und deren zwangsläufig immanenten Pessimismus stellt Ebersberger sich selbst hinein in den Optimismus einer dynamischen Weltauffassung, die für ihn untrennbar verbunden ist mit einem strengen Ein-Gott-Glauben (33). Auch der Gedanke an den einen universalen Gott ist eine Entwicklungsgestalt mit langer Geschichte. Im Fluchtpunkt dieser Entwicklung liegen Notwendigkeit

und Möglichkeit eines plurisystemisch-integrativen Denkens im Sinne einer komplementären Konvergenz von Wissenschaft; Philosophie und Religion. Bei Teilhard de Chardin hat diese Integration zu einem neuen Ganzen ihr bisher höchstes Niveau erreicht – allerdings „als Vorwegnahme des Ergebnisses eines Prozesses, der in wesentlichen Teilen noch vor uns liegt“ (58).

Albert Einsteins „Lebensfrage“ lautet: Ist das Universum ein freundlicher Ort oder nicht? Diese Frage nimmt Teilhard auf im Sinne seiner entwicklungs-dynamischen Verantwortungsethik: „Absoluter Optimismus oder absoluter Pessimismus ... zwei Richtungen – und nur zwei: die eine nach oben, die andere nach unten ohne die Möglichkeit, auf halbem Wege stehenzubleiben...“ (144). Zukunft gibt es nur, wenn der Selbstorganisationstendenz der Materie auf Seiten des menschlichen Individuums ein kongruenter Gestaltungswille entspricht, dessen Leitbilder aus derselben Quelle schöpfen. Dass und wie ein Ludwig Feuerbach mit seiner anthropologischen Wende der Theologie und ein Charles Darwin mit seinem Evolutionismus wichtige Weichenstellungen markieren auf diesem so schwierigen Weg des Menschen zum Bewusstsein seiner selbst – damals wie heute weiterhin verkannt und verketzert –: gleichsam en passant wird dies bei Ebersberger deskriptiv aber prägnant herausgearbeitet.

Eine besondere Rolle in dem immer spannungsgeladenen Verhältnis von Glaube und Wissen, von Geist und Natur könnte heutzutage wieder einmal Thomas von Aquin zukommen, wenn man sich denn kritisch auf ihn rückbezüge. Eindrucksvoll stellt Ebersberger dar, wie „Thomas' Grundpositionen ...

nur der Berührung mit unserem heutigen Natur- und Erkenntniswissen“ bedürfen, „um sogleich unwiderstehlich eine Dynamik zu entfalten, die exakt in die Richtung des Welt- und Gottesverständnisses Teilhards weist“ (198). Natürlich sind die Naturwissenschaften seit Teilhard und erst recht seit der Zeit des großen Aquinaten vorangeschritten; aber in einer Gegenwart, wo der Dialog zwischen Geist und Natur weithin offensichtlich gescheitert ist, kann eine Rückbesinnung auf Grundpositionen im ewigen „Universalienstreit“ nur hilfreich sein. Dass das „Gewusste“ der natürlichen Erkenntnis und das „Geglaubte“ der göttlichen Offenbarung in komplementärem Verhältnis zueinander stehen, dass die Option Teilhards für ein „Omega“ und damit für die Welt mit der Option für den Eingottglauben korrespondiert – in Bezug auf die gegenwärtige Glaubenskrise wird diese Einsicht virulent in der Frage danach, inwieweit „sich dieser Gott der lebens- und existenznotwendigen ‚Option‘ bzw. der ‚praktischen Vernunft‘ mit dem Gott der derzeitigen kirchlich-religiösen Praxis“ deckt (203). Diese Praxis allerdings sieht Ebersberger noch weit hinterherhinken,

nicht nur hinter dem Erkenntnisstand etwa Teilhards, sondern ebenso hinter den Notwendigkeiten des gegenwärtigen „Kairos“ in der Weltgeschichte. Die religiöse Dimension des Einigungszwanges, unter den die Menschheit geraten ist, kann dann erst so richtig wahrgenommen werden, wenn „Glaube, Kirche und Reich Gottes als organische Entwicklungsgestalten“ anerkannt werden, „die unsere Verantwortung einfordern, und dies umso mehr, als das Gelingen der Evolution auf der Stufe des Menschen mit dessen Glaubensentscheidung rückgekoppelt ist“ (276). Das Ethos der Bergpredigt also nicht nur Voraussetzung individuellen Heils, sondern gleichsam „naturgesetzliche Bedingung der Weiterexistenz der Menschheit“ – das „Erwachen zur Welt“, eine neue weltfromme Spiritualität, das lässt sich lernen bei Teilhard de Chardin, „den wir heute wiederzuentdecken haben, als den ersten Bürger des kommenden Zeitalters“ (280). Die Welt als die in Christi Leib zu verwandelnde Hostie: diesen ethischen Imperativ aufs Neue anschaulich gemacht zu haben, das ist das Verdienst dieses gelungenen Werkes.

Wieland Zademach

Die Mitwirkenden

Uta André, Krähenweg 24, 69123 Heidelberg / Dr. Ulrike Bechmann, Hainstraße 11, 96047 Bamberg / Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Straße 74, 53639 Königswinter / Dr. Christoph Dahling-Sander, Voigtstraße 3, 30826 Garbsen / Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Prof. Dr. Bernd Hildebrandt, Theologische Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität, Domstraße 11, 17487 Greifswald / Daniela Koeppler, Erlenweg 34, 26129 Oldenburg / Dr. Günter Krusche, Reilerstraße 12, 12681 Berlin / Dr. Krzysztof Lesniewski, Ul. Stefana Kisielewskiego 6/32, PL-20685 Lublin / Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Brunnenpfad 37, 68259 Mannheim / Prof. Dr. Peter Neuner, Zugspitzstraße 101, 85591 Vaterstetten / Pfarrer Dr. Michael Preß, Fritz-Meyer-Weg 9, 81925 München / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, CH-4418 Reigoldswil / Prof. Dr. Hartmut Rosenau, Seekamp 28, 24235 Stein (Laboe) / Prof. Dr. Dorothea Sattler, Ökumenisches Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstraße 27, 48149 Münster / Prof. Dr. Ingrid Schoberth, Lindenweg 5c, 95490 Mistelgau / Chilkuri Vasantharao, Missionsakademie Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach / Pfarrer Dr. Wieland Zademach, Lerchenstraße 5, 90571 Schwaig.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Peter Neuner / München) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Arnheim; Hermann Goltz / Halle; 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 Stefan / Prag.

Schriftleitung: Barbara Rudolph / Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns / Heidelberg; Dagmar Heller / Hannover; Gerhard Hoffmann / Frankfurt am Main; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahn.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 9006 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027-12, 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: 28,- €, Studentenabonnement 22,- € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 8,- €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2002)

ISSN-0029-8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

„...es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei...“, bemerkt Martin Luther in den Schmalkaldischen Artikeln. Dass sich diese Ausgabe der Ökumenischen Rundschau dem Thema „Kirche sein“ widmet, zeigt allerdings, dass auch jenseits des 7. Lebensjahres das Wissen, was Kirche sei, als Lern-, erst recht als Diskussionsgegenstand nicht erledigt ist. Die „Gemeinsame Erklärung“ von 1999 stellte fest: „Es gibt noch Fragen von unterschiedlichem Gewicht, die weiterer Klärung bedürfen: sie betreffen unter anderem das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre sowie die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ihrer Einheit, vom Amt und von den Sakramenten, schließlich von der Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik“ (GE § 43).

Seitdem sind vier Erklärungen erschienen, die sich zum Thema Kirche dezidiert geäußert haben und in ökumenischen Kreisen über Irritationen und Abgrenzungen auch zu neuer Diskussion geführt haben. Im Sommer 2000 stellte die Kongregation für die Glaubenslehre mit der Erklärung „Dominus Iesus“ das römisch-katholische Kirchenverständnis vor, das sofort eine heftige Auseinandersetzung hervorrief. Fast zeitgleich erschien mit „Communio Sanctorum“ ein Ergebnis des Dialogs zwischen der römisch-katholischen Kirche und der lutherischen Kirche. Im selben Jahr veröffentlichte das Moskauer Patriarchat die „Grundlegenden Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen“ (Beschlüsse der Moskauer Bischofssynode im August 2000). Und zum Reformationsfest 2001 legte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland „Kirchengemeinschaft

nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“ vor. Abgesehen von „Communio Sanctorum“ ist den Verlautbarungen eigen, dass sie der innerkirchlichen Verständigung dienen und erst an nachgefolgter Stelle den Diskurs suchen. Das allerdings hat die ökumenische Diskussion nicht hindern können, zumal die scharfen ekklesiologischen Profile Ecken und Kanten bieten, die viele ökumenisch Bewanderte für unnötig halten.

Harding Meyers Beitrag setzt sich darum mit „Kirchesein im ökumenischen Gespräch“ auseinander und geht dem „Grunddilemma“ der ökumenischen Bewegung nach, dass die Kirchen das Kirchesein für sich beanspruchen, aber das Kirchesein der Gesprächspartner für fraglich halten. Das Ergebnis von Meyers Ausführungen ist allerdings eine klare Ermutigung zum Dialog.

Die Beiträge von *Wolfgang Klausnitzer* und *Walter Sparn* würdigen aus römisch-katholischer und evangelischer Perspektive kritisch das Dialogergebnis, das in *Communio Sanctorum* vorgelegt worden ist. Mit *Michael Weinrich* meldet sich eine reformierte Stimme zu Wort und beschreibt die ökumenische Vision aus der Perspektive reformierter Ekklesiologie.

Der Ökumenische Rat der Kirchen diskutiert das Konzept der *Koinonia* als eine Möglichkeit, die Verschiedenheit der Kirchen und die Einheit miteinander zu verbinden. *Lucia Scherzberg* setzt sich kritisch mit dem *Koinonia*-Begriff auseinander.

Die Beiträge von *Jörg Lauster* und *Fritz Erich Anhelm* rücken einen Aspekt der Kirche wieder in den Vordergrund, der bei den Fragen nach Amt oder Sakramenten mitunter vernachlässigt wird: die Laien und Gemeindeglieder. *Silvia Hell* geht in einem Vergleich den ekklesiologischen Grundentscheidungen von Dominus Iesus und den „Grundlagen der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen“ nach und greift die Frage Harding Meyers erneut auf: Zwei Wahrheitsansprüche und kein Ausweg aus dem Dilemma?

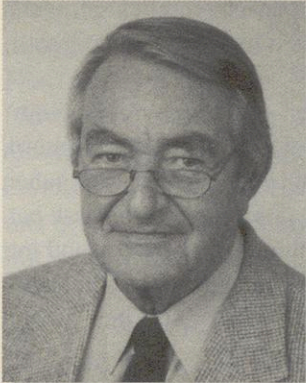
Auch in dieser Ausgabe wird die Diskussion zum EKD-Votum zur Kirchengemeinschaft weiter fortgeführt. Ebenso wird mit dem Beitrag von *Walter Klaiber* die Reihe zur Dekade zur Überwindung von Gewalt wieder aufgenommen.

Wir hoffen, mit diesem Heft zum Gespräch um das Kirchesein anzuregen.

Im Namen des Schriftleitungsteams grüßt Sie herzlich

Ihre

Barbara Rudolph



Kirchesein im ökumenischen Gespräch*

|| Das ekklesiologische
Selbstverständnis der
eigenen Kirche im Dialog
mit den anderen Kirchen

VON HARDING MEYER**

Ich stelle eine Aussage über den ökumenischen Dialog an den Anfang, auf die ich wiederholt zurückkommen werde, und die darum etwas wie eine Leitaussage meines Vortrags bildet. Es ist eine Aussage, die Ihnen vielleicht gar nicht zusagt. Aber ich werde sie im Folgenden – mit den sicherlich notwendigen Differenzierungen – erklären und begründen und bitte Sie in diesem Sinne um Geduld und Mitdenken.

Es ist auf den ersten Blick eine höchst merkwürdige Sache mit dem ökumenischen Dialog und der ökumenischen Bewegung überhaupt:

Der ökumenische *Dialog* hat als seine *Träger Kirchen*, die sich selbst als sichtbare Erscheinungsform der Kirche Jesu Christi verstehen; aber doch und zugleich ist das *Kirchesein* dieser Kirchen ein, ja letztlich *das zentrale Problem*, das sich eben diesem *Dialog* stellt und ihm aufgegeben ist.

Man könnte diesen eigenartigen Tatbestand dramatisieren, wie es gelegentlich geschieht, und von einem *Grunddilemma* der ökumenischen Bewegung sprechen. Man könnte – more geometrico – zeigen, dass hier eine Art „circulus vitiosus“ vorliegt, der den ökumenischen Dialog als ein absurdes Unterfangen erscheinen lässt, ein Unterfangen, in dem sozusagen die Katze sich in den eigenen Schwanz beißt. Denn wie sollte ein echter „Dialog“, der ja nur ein Dialog „unter Gleichen“ sein kann, wie man den „par cum pari“-Grundsatz gerne wiedergibt, überhaupt möglich sein, wenn

* Vortrag gehalten auf der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland am 17. Oktober 2001 in Bonn.

** Professor Harding Meyer war Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg.

unter den Partnern – also den Kirchen – ihr Kirchesein fraglich ist, wenn also fraglich, ja kontrovers ist, ob sie auch Kirchen im vollen und eigentlichen Sinne sind?

Die letzten Worte vom Kirchesein „im vollen und eigentlichen Sinn“ wird Sie sogleich an die vatikanische Erklärung „Dominus Iesus“ erinnern, mit der Sie sich auf Ihrer letzten Mitgliederversammlung beschäftigt haben und die Sie zur Thematik der diesjährigen Versammlung veranlasst hat. War es nicht so, dass die Kritik an dieser Erklärung immer wieder und mit einiger Empörung sagte, wenn die katholische Kirche behauptet, die anderen westlichen Kirchen seien nicht „Kirchen im eigentlichen Sinne“, dann werde der ökumenische Dialog grundsätzlich infrage gestellt?

Ich habe *diese* Art der Kritik an „Dominus Iesus“ – trotz meiner Verärgerung über das IV. Kapitel dieser Erklärung – von Anfang an als eine dramatisierende Überreaktion empfunden. Denn was da in „Dominus Iesus“ zum Ausdruck kam, war – wenn auch in höchst unglücklicher und zu kritisierender Form – im Grunde nichts anderes, als jener eingangs beschriebene eigenartige Tatbestand der ökumenischen Bewegung und des ökumenischen Dialogs überhaupt, nämlich – ich wiederhole – dass der ökumenische *Dialog* die *Kirchen* als seine *Träger* hat, dass aber doch und zugleich das *Kirchesein* dieser Kirchen ein, ja letztlich das *zentrale Problem* ist, das sich eben diesem *Dialog* stellt und ihm aufgegeben ist.

Diese Aussage – ich sagte es schon – bedarf einer differenzierenden Erklärung und Begründung.

Ich beginne ganz bewusst mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, im direkten Anschluss daran werde ich – natürlich in der hier unvermeidlichen Kürze – von den orthodoxen Kirchen sprechen, dann von der katholischen Kirche und schließlich von den reformatorischen Kirchen und den Freikirchen.

1. Die Beurteilung des Kircheseins der jeweils anderen¹ Kirche im Ökumenischen Rat der Kirchen

Wir müssen uns der ersten Jahrzehnte der ökumenischen Bewegung erinnern. Sie liegen heute schon weit zurück, in der ersten Hälfte eines inzwischen vergangenen Jahrhunderts, und ich weiß nicht, wieweit sie den Jüngeren unter Ihnen noch vertraut sind.

Damals spürte man offenbar sehr deutlich, dass eine primär von den *Kirchen* – den „*verfassten Kirchen*“, wie man sagte – getragene christliche

Einigungsbewegung in jene merkwürdige Problematik hineinführen würde und sich damit selbst, so fürchtete man, gewissermaßen blockieren könnte. Die frühe ökumenische Bewegung hatte deshalb die deutliche Tendenz, nicht die Kirchen selbst, sondern große und einflussreiche christliche Gestalten *aus den Kirchen* oder bestimmte „Bewegungen“, die die *Kirchen durchkreuzten*, zu den primären Trägern dieser Einigungsbewegung zu machen. Und es war damals kein leichtes Ringen, das sich ein für allemal mit dem Namen Visser 't Hooft verbindet, diesen Weg „*an den Kirchen vorbei*“ zu vermeiden und die ökumenische Bewegung eine Bewegung sein zu lassen, *die die Kirchen mitnahm*. Der 1948 gebildete „Ökumenische Rat“ war darum ein ÖRK, ein „Rat der Kirchen“.

Aber sogleich – und auch das zeigt uns der geschichtliche Rückblick – machte sich im kaum gebildeten ÖRK jene merkwürdige Problematik bemerkbar: Waren denn, so fragte man, die im ÖRK und im ökumenischen Gespräch zusammenkommenden Kirchen nicht bereit, sich wechselseitig in ihrem Kirchesein, also als Kirchen „im vollen und eigentlichen“ Sinne anzuerkennen? War denn das nicht *selbstverständlich* eingeschlossen in der Mitgliedschaft im ÖRK? Gehörte das nicht zum Wesen des ÖRK und zum Wesen des Dialogs der Kirchen, dem der ÖRK dienen wollte? Die Antwort lautete: „*Nein*“.

Die berühmte Toronto-Erklärung des ÖRK von 1950 – also nur zwei Jahre nach der Bildung des ÖRK! – sagte in ihrer 4. These mit Worten, die aus „Dominus Iesus“ hätten entnommen sein können: „Aus der Mitgliedschaft (im ÖRK) folgt *nicht*, dass jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als *Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes* ansehen muss.“

Und daran ändert auch die Tatsache nichts, dass – wie die nachfolgende, gleichfalls an die katholische Auffassung und an „Dominus Iesus“ erinnernde – 5. These der Toronto-Erklärung, die sagt: „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erkennen in anderen Kirchen *Elemente der wahren Kirche* an.“

Dennoch sagt und betont die Toronto-Erklärung, dass eine Weigerung, die anderen Kirchen als „Kirche im wahren und vollen Sinne“ zu betrachten, *nicht den ökumenischen Dialog unmöglich macht oder abbricht*, wie den entsprechenden Aussagen von „Dominus Iesus“ vorgeworfen wurde. Im Gegenteil! Jenes Problem *fordert gerade den Dialog* und ist sein Gegenstand. Die Toronto-Erklärung sagt: Die „Frage nach dem Verhältnis anderer Kirchen zu der heiligen katholischen Kirche, die in den Glaubens-

bekenntnissen bekannt wird, ist eine Frage, über die ein *gemeinsames Gespräch* nötig ist“.

Diese Toronto-Erklärung, die der Sache nach der Erklärung „Dominus Iesus“ ganz nahe kommt, ist seitdem gewiss immer wieder kritisiert worden. Aber sie gilt auch heute noch für den ÖRK und seine Mitgliedskirchen; jedenfalls ist sie nie korrigiert, widerrufen oder durch eine gegenteilige und gleichwertige Erklärung ersetzt worden.²

In den orthodoxen Kirchen

Es heißt, zu dieser Toronto-Erklärung sei es vor allem – aber keineswegs allein³ – angesichts der Auffassung und Einstellung der *orthodoxen Mitgliedskirchen* des ÖRK gekommen, denen es nicht möglich war, die anderen Mitgliedskirchen in ihrem vollen und wahren Kirchesein anzuerkennen.

In der Tat verhält es sich so, dass für die Orthodoxie das ökumenische Problem nicht die „Trennung der Kirchen“ oder die „Trennung in der Kirche“ ist, wie die reformatorischen Kirchen es zumeist sehen, sondern im Grunde das „*Schisma*“, d. h. „Trennung von der Kirche“ überhaupt⁴, so dass diese „schismatischen“ Kirchen „außerhalb der Kirche“ stehen und damit *nicht Kirchen* sind, zumindest nicht Kirchen im vollen und wahren Sinne des Wortes. Und darum kann erst die „Rückkehr“ zur Kirche, die sie verlassen haben – nach orthodoxer Auffassung: die „Rückkehr in die (gemeinsame) Vergangenheit“, zur Tradition der alten, ungeteilten Kirche⁵, als deren „Träger und Zeuge“ die Orthodoxie sich versteht⁶ –, den anderen Kirchen oder christlichen Gemeinschaften wieder das Kirchesein im vollen und wahren Sinne verleihen.

Dennoch kann die Orthodoxie anerkennen, dass es in den anderen Kirchen viele Gegebenheiten und Überzeugungen der Tradition der alten, ungeteilten Kirche gibt, „Elemente der wahren Kirche“, so hatte die Toronto-Erklärung in ihrer 5. These gesagt. Das ermöglicht und fordert zugleich den Dialog mit diesen Kirchen.

In der katholischen Kirche

Die katholische Auffassung ist zwar nicht exakt dieselbe wie die orthodoxe Auffassung, aber sie ist ihr doch analog. Auch hier gilt – ich sollte wohl besser sagen: galt –, dass die Entstehung der reformatorischen Kir-

chen im 16. Jahrhundert nicht nur unter die Kategorie der „Häresie“, also der falschen Lehre fiel, sondern unter die Kategorie des „*Schismas*“, also der Trennung oder des Abfalls „*von der Kirche*“ überhaupt. Und die Folgerung daraus ergab sich von selbst: Die reformatorischen Gemeinschaften waren „*Nicht-Kirche*“, und nur die „*Rückkehr*“ zur römisch-katholischen Kirche⁷, die sich als die sichtbare Verwirklichung der Kirche Jesu Christi verstand, konnte ihnen ihr Kirchesein zurückgeben.

Wir wissen, dass diese strenge katholische Auffassung sich bis an die Schwelle unserer Tage durchgehalten hat. Und es war völlig konsequent, dass auf dem Hintergrund dieses katholischen Selbstverständnisses noch Pius XII. die ökumenische Bewegung ablehnen und die katholische Teilnahme am ökumenischen Dialog untersagen *musste*.⁸ Es gab eben nichts zu „dialogisieren“, es sei denn die „*Rückkehr*“ zur katholischen Kirche und ihren Modalitäten.

Wir wissen aber auch, dass sich mit dem Zweiten Vatikanum eine tiefgreifende Wende vollzogen hat, die wohl immer noch nicht abgeschlossen ist. Das Selbstverständnis der katholischen Kirche besagt seitdem nicht mehr, dass zwischen ihr und der Kirche Jesu Christi eine exklusive Deckungsgleichheit besteht⁹ und dass darum die anderen Kirchen *Nicht-Kirchen* sind. Ihr Selbstverständnis rechnet nunmehr damit, dass es auch *außerhalb der römisch-katholischen Kirche* „viele und bedeutsame Elemente oder Güter“ der Kirche Jesu Christi und „ekklesiale Gemeinschaften“ geben kann und gibt.¹⁰

Dieses veränderte katholische Selbstverständnis lässt es zwar (noch) nicht zu, in den anderen „ekklesialen Gemeinschaften“ „Kirchen *im eigentlichen Sinne*“ zu sehen („*Dominus Iesus*“), und zwar deswegen nicht, weil die Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche *so* verwirklicht ist („subsistiert“)¹¹, dass man „*nur* durch die katholische Kirche Jesu Christi (per solam enim catholicam Christi Ecclesiam) ... Zutritt zu der *ganzen Fülle der Heilsmittel* haben kann“¹². Aber die Überzeugung, dass es auch in den anderen kirchlichen Gemeinschaften – wenn auch nicht „die ganze Fülle der Heilsmittel“, aber doch – „viele und bedeutsame Elemente oder Güter“ der Kirche Jesu Christi geben kann und gibt, führt zu einem „gestuften Kirchenbegriff“, wie man gesagt hat, und ermöglicht nunmehr den „Dialog“ mit den anderen Kirchen. Und dieser Dialog versteht sich trotz jener ekklesiologischen Differenz als ein Dialog „auf der Ebene der Gleichheit“ („*par cum pari*“).¹³

Sehen wir zurück auf das über den ÖRK und seine Toronto-Erklärung, über die orthodoxen Kirchen und über die katholische Kirche Gesagte, so begegnet dort *grundsätzlich dieselbe Auffassung*, in der sich die eingangs skizzierte eigenartige Problematik der ökumenischen Bewegung spiegelt: Der ökumenische Dialog hat *nicht* zur Voraussetzung, dass die Partnerkirchen sich gegenseitig als „Kirchen im vollen und eigentlichen Sinne“ betrachten. Er fordert nur, dass keine der Partnerkirchen sich *exklusiv* als sichtbare Erscheinungsform der Kirche Jesu Christi versteht, sondern bereit ist, bedeutsame „Elemente“ der Kirche Jesu Christi in der anderen Kirche anzuerkennen. Alles weitere *fordert* den Dialog und gehört zu seinem *Gegenstand*.

Das – ganz besonders der Blick auf den ÖRK, dem ja auch unsere reformatorischen und nachreformatorischen Kirchen als Mitgliedskirchen angehören – sollte uns in unserer Kritik an „Dominus Iesus“ einiges zu denken geben und zurückhaltend machen.

In den reformatorischen Kirchen

Die Reformation dachte anders. Für sie war die katholische Kirche ihrer Zeit – trotz allen Streites und trotz gegenseitiger Verwerfungen – „Kirche“. Luther sagte das immer wieder. „Das ist wahr – so heißt es in einer Predigt aus dem Jahre 1538: im Papsttum ist Gottes Wort, der Apostel Amt, und wir haben von ihnen die Heilige Schrift, die Taufe, das Sakrament (sc. des Abendmahls) und das Predigtamt empfangen. Was wüssten wir sonst davon? Darum muss auch der Glaube, die christliche Kirche, Christus und der Heilige Geist bei ihnen sein ... Also müssen wir auch sagen: Ich glaube, dass auch unter dem Papsttum die christliche Kirche geblieben ist.“¹⁴ So heißt es auch in Luthers Galater-Kommentar von 1535: „Es bleibt in Rom: die Taufe, das Sakrament (sc. des Abendmahls), die Predigt und der Text des Evangeliums, die Heilige Schrift, die Ämter, der Name Christi, der Name Gottes ... Darum ist die römische Kirche heilig; denn sie hat den heiligen Namen Gottes, die Taufe und das Evangelium ...“¹⁵

Aber die römische Kirche war zu einer *irrenden Kirche* geworden, zu einer – so heißt es bei Luther – „*ecclesia falsa*“. Das bedeutete freilich nicht, dass die römische Kirche ihr Kirchesein verloren hätte. Sie blieb – auch als „*ecclesia falsa*“ – Kirche; denn die „*Zeichen der Kirche* (notae ecclesiae)“ – Taufe, Abendmahl, Predigt des Evangeliums, heilige Schrift, kirchliche Ämter – waren in ihr vorhanden. Und diese von Gott gestifteten

„Zeichen der Kirche“ konnten nicht einfach *unwirksam* sein, sondern *mussten Kirche schaffen*, auch wenn diese „Zeichen der Kirche“ und das Kirchesein durch falsche Lehre und durch Missbräuche verdeckt und entstellt wurden. Die zitierten Aussagen Luthers zeigen das sehr deutlich: Sie sprechen von der römischen Kirche *deshalb* als „Kirche“, ja als „heilige Kirche“, weil in ihr die „heiligen“, d. h. gottgestifteten und stets wirksamen „Zeichen der Kirche“ *geblieben* sind. Dahinter stand die *ekklesiologische Glaubensüberzeugung* der Reformation von der unzerbrochenen, durch Gott selbst in seiner Treue gewährleisteten *Kontinuität der Kirche Christi durch die Zeiten*¹⁶, die sich z. B. auch im ersten Satz des Artikels 7 der Confessio Augustana – dem Artikel „De ecclesia“ – ausspricht: „Es wird auch gelehrt, dass alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben ... (Item docent, quod una sancta ecclesia perpetua mansura sit).“

In Gestalt der reformatorischen Bewegung trat dieser „ecclesia falsa“ die „ecclesia vera“ gegenüber. Das bedeutete aber keineswegs, dass die „wahre Kirche“ sich von der „falschen Kirche“ trennen müsse oder trennen dürfe. In seiner Geschichtsschau vertritt Luther vielmehr die Überzeugung, dass die Kirche auf Erden von Anfang an – in den Personen von Abel und Kain – und seitdem stets als „ecclesia duplex“, in der Spannung und im Ringen zwischen „ecclesia vera“ und „ecclesia falsa“ existiert¹⁷ und dass die „ecclesia vera“ eine kritische und korrigierende *Verantwortung* gegenüber der „ecclesia falsa“ habe, eine Verantwortung, der die „ecclesia vera“ sich nicht durch Abkapselung, Trennung und durch einen exklusiven Selbstanspruch auf Kirchesein entziehen darf.

Dass die „ecclesia vera“ sich nicht äußerlich von der „ecclesia falsa“ trennen darf und kann, gilt aus reformatorischer Sicht auch deshalb, weil der Gedanke einer „reinen“ Kirche für die Reformatoren – wie schon in der Alten Kirche und auch für orthodoxes und katholisches Denken – unbiblich und unrealistisch war. Die Reformatoren wussten ja aus eigener Erfahrung, wie auch aus ihren Reihen Irrlehrer, Sektierer und „Papisten“ hervorgehen können. Die Confessio Augustana spiegelt auch das wider in ihrem Artikel 8, der sagt, dass „in diesem Leben viel falsche Christen und Heuchler ... unter den Frommen bleiben“ und dass „Schriftgelehrte und Pharisäer auf dem Stuhl Moses' sitzen“ (Mt 23, 2).

In theologischen Formeln zusammengefasst: Für die Reformation ist die Kirche Jesu Christi auf Erden eine „ecclesia duplex“, d. h. sie lebt in der Spannung und im Ringen zwischen „ecclesia vera“ und „ecclesia falsa“, und sie ist stets ein „*corpus permixtum*“, d. h. sie umfasst Gute und Böse,

wahre und falsche Lehrer und ist darum stets zur Buße und Erneuerung aufgerufen.

Zweifellos, die Reformation *dachte anders* als die orthodoxe und die katholische Kirche und auch anders, als die Toronto-Erklärung des ÖRK. Sie dachte nicht mehr – vom Gedanken des „Schismas“ herkommend – im Schema von „Kirche – Nicht-Kirche“. Sie sprach darum den anderen Kirchen, mit denen sie keine Gemeinschaft hatte, in ihrem Falle also der römisch-katholischen Kirche, nicht das Kirchesein ab, und sie kannte auch nicht die daraus abgeleitete Rede von „Kirche im eigentlichen und Kirche im uneigentlichen Sinne“. Das mag der reformatorischen Einstellung zu anderen Kirchen von vornherein eine gewisse Offenheit gegeben haben.

Und doch ist es keineswegs so, als implizierte der Verzicht der Reformation auf das Schema „Kirche – Nicht-Kirche“ und auch ihr Verzicht auf die Rede von „Kirche im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne“ bereits eine vorbehaltlose *Anerkennung* anderer Kirchen, mit denen sie keine Gemeinschaft hatte, als Kirche Jesu Christi. Denn auch für die Reformation stellte sich ja die Frage, ob diese anderen Kirchen „*ecclesiae verae*“ waren oder aber von Irrtum und Missbräuchen gezeichnete Kirchen. Zwar konnte die Reformation anerkennen, dass sich die gottgestifteten „Zeichen der Kirche“, die „*notae ecclesiae*“, in diesen Kirchen fanden und dass sie deshalb als „Kirche“ anzusehen waren. Aber das schloss nicht aus, dass diese durchaus vorhandenen „Zeichen der Kirche“ verdunkelt waren und das Kirchesein nur verkürzt und verzerrt erschien. Auch die Kategorie der „irrenden Kirche“ oder gar der „*ecclesia falsa*“ war ja, selbst wenn sie das Kirchesein gerade voraussetzte, wahrlich keine irenische – wir würden heute wohl sagen: keine „ökumenische“ –, sondern eine harte Kategorie.

So mag die Reformation zwar *anders denken* als die orthodoxe und katholische Kirche und die Toronto-Erklärung. Aber in der Sache selbst kommen sich beide Denkweisen sehr nahe. Wenn es zwischen ihnen überhaupt einen Unterschied gibt, dann liegt er darin, dass die reformatorische Auffassung von vornherein auf den *Dialog* der Kirchen ausgerichtet ist, auf ein *gemeinsames* Ringen um die Wahrheit des Glaubens und der Kirche. Und die *Gemeinsamkeit* des Ringens im Dialog wird dadurch möglich, dass auch in den anderen Kirchen die gottgestifteten und wirksamen „*notae ecclesiae*“ vorhanden sind und diesen Kirchen darum nicht das Kirchesein grundsätzlich abgesprochen werden darf, wie es dort geschieht, wo die Kategorie des „Schisma“ – also der Trennung *von der Kirche überhaupt* –

bestimmend ist und damit der Gedanke der „Rückkehr“ der schismatischen Gemeinschaften zur Kirche.

Aber auch dieser Unterschied beginnt sich dort zu verlieren, wo man in den anderen Kirchen wichtige „*Elemente*“ der Kirche anerkennt, wie das in der heutigen orthodoxen und katholischen Ekklesiologie und auch in der Toronto-Erklärung der Fall ist.

In den Freikirchen

Noch einmal anders als der ÖRK, die orthodoxe und die katholische Kirche und auch als die reformatorischen Kirchen denken die Freikirchen. So gut wie alle unter ihnen sind zwar der Reformation, besonders dem „linken Flügel“ der Reformation (Täuferturn) verpflichtet, aber – anders als die lutherischen und reformierten Kirchen es tun – wenden sie zumeist die reformatorische Rechtfertigungslehre mit ihrem „allein um Christi willen“, „allein aus Gnade“, „allein durch den Glauben“ *unmittelbar* „auf die Konstituierung der Kirche“ an.¹⁸ Das heißt: *Kirche konstituiert sich durch den „persönlichen Glauben (ihrer Glieder) an Jesus Christus als Heiland und Herrn“*. In der Ordnung der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland“ heißt es dementsprechend: „Mitglieder der Vereinigung können Freikirchen und Gemeindebünde werden, die die Bibel als verbindliche Grundlage für Lehre und Leben anerkennen und die den persönlichen Glauben an Jesus Christus als Heiland und Herrn von ihren Gemeindegliedern erwarten.“¹⁹ Eine solche Auffassung von Kirche gibt den Freikirchen die Offenheit, alle Kirchen als Kirchen im eigentlichen und vollen Sinne anzuerkennen, in denen die heilige Schrift als Norm gilt und in denen der persönliche Glaube an Jesus Christus gelebt wird.

Nach diesen eher grundsätzlichen ekklesiologischen Überlegungen möchte ich mich nun im zweiten und zugleich letzten Teil meines Vortrags dem ökumenischen Dialog unserer Tage zuwenden und unter dem Gesichtspunkt meines Vortragsthemas – „Kirchesein im ökumenischen Gespräch“ – zunächst auf seinen *Vollzug*, dann auf seine *Themen* und schließlich auf sein *Ziel* schauen.

II. Die Frage des Kircheseins der jeweils anderen Kirche im ökumenischen Dialog

Das „*par cum pari*“-Prinzip des Dialogs

Dieses Prinzip ist ohne Zweifel grundlegend für jeden echten Dialog. In den Anfangsjahren des ökumenischen Dialogs, also in den endenden sechziger Jahren, in denen das Wort „Dialog“ in aller Munde war und unglaublich viel über das Wesen des Dialogs geschrieben wurde, war das der *cantus firmus*. Auch das Ökumenismus-Dekret des Vatikanum II, ich sagte es schon, nimmt dieses Prinzip auf, wo es vom ökumenischen Dialog spricht.²⁰

Aber was bedeutet dieses Prinzip? Es ist ein *rein formales, ein methodologisches Prinzip*, kein inhaltliches Prinzip. So und nicht anders wurde es – mit Recht – damals verstanden. Es bedeutete, dass *im Vollzug des Dialogs* nicht nur der eine das Sagen hat und der andere nur Hörender und Lernender ist, dass also keiner der Partner eine *privilegierte Stellung* im Dialogvollzug beanspruchen kann und darf, wodurch der Dialog ja zu einem – allenfalls verkappten – Monolog würde. Im Dialog ist *jeder* Partner in *gleichem Maße* Hörender und Redender zugleich.

Wenn man das „*par cum pari*“ in diesem Sinne als *formal-methodologische Grundvoraussetzung* für den Dialogvollzug versteht, kann man es zwar mit „unter gleichen“ wiedergeben. Besser freilich ist es übersetzt mit „unter Gleichgestellten“ oder „auf der Ebene der Gleichheit“, wie die deutsche Fassung des Ökumenismus-Dekrets es tut.²¹ Denn dass die Partner eines Dialogs in dem, was sie sind, was sie denken, was sie vertreten und wie sie in Erscheinung treten, „gleich“ seien, trifft auf den Dialog, der ja aus und von der *Verschiedenheit der Partner* lebt, gerade nicht zu. Eine solche Auffassung widerspricht sogar dem Wesen des Dialogs und würde ihn sinnlos machen. Worum es im „*par cum pari*“ wirklich geht, ist die Offenheit und der Respekt für den anderen in seinem Anderssein. Das freilich ist für den Vollzug des Dialogs unabdingbar.

So ist es auch mit den Kirchen als den Partnern im ökumenischen Gespräch und ihrem Kirchesein. Jede versteht sich selbst als Kirche im vollen und eigentlichen Sinne, wenn sie sich nicht selbst verleugnen will. Aber jede versteht und lebt das Kirchesein verschieden, manchmal *so* verschieden, dass es der anderen Kirche bisher zweifelhaft erschien, ob der Anspruch ihres Partners auf volles und eigentliches Kirchesein wirklich

der Wahrheit entsprach, ob nicht vielmehr bei ihm wesentliche, konstitutive Elemente oder „Zeichen“ des Kircheseins fehlten bzw. nur in geschmälerter oder gar entstellter Form gegeben waren. Genau hier und in nichts anderem lag und liegt der *eigentliche Grund der Kirchentrennung* und damit das *eigentliche ökumenische Problem*: Ist die andere Kirche wirklich „*ecclesia apostolica*“? Ist sie das überhaupt nicht – ist sie also Nicht-Kirche? Oder ist sie das nur in verkürztem und nicht vollem Maße – also hinsichtlich nur einiger ekklesialer „Elemente“? Oder ist ihr Kirchesein durch Irrtum entstellt – ist sie also irrende Kirche, „*ecclesia falsa*“?

Genau dieses Problem ist der *eigentliche, zentrale Gegenstand* des „ökumenischen“ – und das heißt ja: auf Einheit oder Gemeinschaft der Kirchen ausgerichteten – Dialogs überhaupt, und die Klärung oder Überwindung *dieses* Problems eröffnet die gesuchte Einheit oder Gemeinschaft der Kirchen.

Man kann darum nicht fordern oder auch nur erwarten, der ökumenische Dialog – als Dialog „*par cum pari*“ – müsse bereits *einsetzen* mit der vorbehaltlosen wechselseitigen Anerkennung der Kirchen als Verwirklichungen der „*ecclesia apostolica*“, weil diese wechselseitige Anerkennung vom „*par cum pari*“-Prinzip, der *Grundvoraussetzung* jedes Dialogs, verlangt werde. Das wäre nichts anderes als die Vorwegnahme dessen, was dem ökumenischen Dialog gerade als Gegenstand und Aufgabe aufgetragen ist und würde ihn wortwörtlich gegenstandslos und überflüssig machen. Es wäre, was man in der Logik eine „*petitio principii*“ nennt, die das erst noch zu Beweisende bereits zur Voraussetzung der Beweisführung und die Beweisführung selbst damit überflüssig macht.

Die Thematik des ökumenischen Gesprächs

Ich hatte gesagt, dass das Kirchesein der Kirchen der *eigentliche und zentrale Gegenstand* des „ökumenischen“ Dialogs sei, und dass es die Klärung oder Überwindung *dieses* Problems ist, die die gesuchte Gemeinschaft der Kirchen eröffnet.

Wem das auf den ersten Blick nicht einleuchtet, weil der ökumenische Dialog ja eine ganze Reihe anderer Probleme erörtert, tut gut, sich die Hauptthemen des Dialogs näher anzusehen. Die im bisherigen Dialog dominierenden Themen waren und sind: das Verständnis des *Evangeliums*, wie es von den Aposteln bezeugt wurde und in der Heiligen Schrift seinen verbindlichen Niederschlag gefunden hat; die *Sakramente* und ihr Ver-

ständnis, besonders Taufe und Abendmahl; und das *kirchliche Amt* mit seinen verschiedenen Ausformungen. Bei *jedem* dieser Themen geht es letztlich um das volle und ungeschmälerete *Kirchesein* als das *eigentliche* Problem. Es hat darum seine innere Logik, wenn sich etwa seit Anfang der achtziger Jahre so gut wie alle größeren Dialoge – nach der Erörterung der einzelnen kirchenkonstitutiven Elemente – sich der *Lehre von der Kirche* zugewandt haben. Das kann man leicht zeigen. Auch das letzte „Forum für bilaterale Dialoge“ von 1990 konstatierte, dass „fast alle bilateralen Dialoge in den letzten zehn Jahren auf ekklesiologische Fragen hinauslaufen“ und in einer „*ekklesiologischen Perspektive*“ stehen.²²

Die Dialoge zeigen diese „*ekklesiologische Perspektive*“ aber nicht erst seit 20 Jahren, sondern schon von Anfang an, auch bei der Erörterung anderer Themen wie Evangelium, Sakramente und Amt. Denn für *alle* großen christlichen Traditionen sind der Glaube an die *apostolische Christusbotschaft* und der *Gebrauch der Sakramente*, besonders der Taufe und des Abendmahls, die entscheidenden *konstitutiven Elemente von Kirche*, ohne die es keine Kirche und kein Kirchesein gibt. Das gilt – zumindest für die meisten christlichen Traditionen – ebenso vom *kirchlichen Amt*, das der Wahrung und Verkündigung des Evangeliums und dem Gebrauch der Sakramente dient und dazu von Gott eingesetzt ist. Wenn also zwischen den Kirchen trennende Unterschiede im Verständnis von Evangelium, Sakramenten und kirchlichem Amt bestehen, dann bedeutet das *ipso facto*, dass auch ihr Kirchenverständnis und damit die *Frage nach ihrem Kirchesein* zwischen ihnen kontrovers ist und dass – umgekehrt – die Verständigung in jenen Fragen auch die Frage nach dem Kirchesein beantwortet bzw. der Beantwortung ganz entscheidend näher bringt.

Das ist so evident, dass es eigentlich keiner Konkretionen bedarf. Wie könnte eine Kirche die andere als „Kirche im wahren und eigentlichen Sinne“ anerkennen, wenn sie überzeugt ist, dass in dieser Kirche das apostolische Evangelium nicht „rein“ verkündet wird, oder wenn sie sieht, dass es in dieser Kirche gar keine Sakramente gibt oder die Sakramente – ihrer Überzeugung nach – in entstellter Form gefeiert werden? Das gilt auch vom kirchlichen Amt: Für die Mehrzahl der Kirchen wäre es sehr schwer, ja unmöglich, eine Kirche als „Kirche im wahren und eigentlichen Sinne“ anzuerkennen, die gar kein ordiniertes Amt kennt oder ein solches Amt sogar ablehnt.

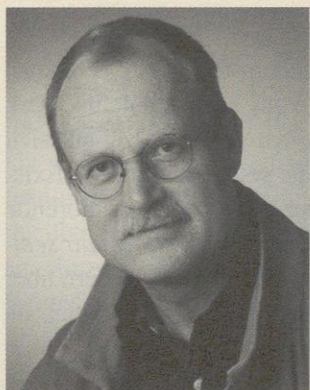
Wenn das Ziel des ökumenischen Dialogs die Einheit oder Gemeinschaft der Kirchen ist, dann ist dieser Dialog am Ziel, sobald die Partnerkirchen sich wechselseitig als Kirchen Jesu Christi im vollen und eigentlichen Sinne anerkennen; denn was zum Kirchesein nötig und hinreichend ist, ist auch für die *Einheit* der Kirchen nötig und hinreichend.

Sicher stellt sich die Frage nach der *konkreten Gestalt*, nach der Verwirklichungsform dieser Einheit, also die Frage nach den „Konzepten der Einheit“ oder den „Einheitsmodellen“, die besonders in den siebziger Jahren so lebhaft diskutiert wurde. Aber die Frage, für welches Konzept oder Modell man sich entscheidet – ob für die „organische Union“, für die „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, für die „konziliare Gemeinschaft“ oder für das Konzept der „Kirchengemeinschaft“, um nur die wichtigsten zu nennen –, ist eine im wörtlichen Sinne „zweit-rangige“, wenn auch nicht nebensächliche Frage, *solange* das gewählte Modell oder Konzept dem entspricht, was Kirche und Kirchesein in seinen konstitutiven Elementen ausmacht, die ja zugleich die konstitutiven Elemente kirchlicher *Einheit* sind. Entscheidend ist, dass die erreichte wechselseitige Anerkennung des „Kircheseins im vollen und eigentlichen Sinne“ nun auch in der sichtbaren, tatsächlichen und gelebten Gemeinschaft der Kirchen ihren Ausdruck findet. Denn wenn Kirchen – auch Kirchen verschiedenen Typus – sich ohne Vorbehalt als Kirche Jesu Christi anerkennen, dann *können* sie nicht länger unverbunden und jede für sich nebeneinander leben. Es gäbe jedenfalls keinen theologischen Grund mehr, der die Aufrechterhaltung der Trennung legitimieren könnte. Die Kirche Jesu Christi ist eine und will als solche gelebt werden, auch wenn diese eine Kirche auf Erden in verschiedenen Gestaltwerdungen, in verschiedenen „Kirchentypen“ existiert.

Ich denke, ich bin damit zurück am Anfang meines Vortrags und seiner Leitaussage. Ja, es ist so: Der ökumenische *Dialog* hat als seine *Träger* die *Kirchen*; aber doch ist das *Kirchesein* dieser Kirchen zugleich das *Problem*, das sich dem *Dialog* stellt. Aber ich hoffe gezeigt zu haben, dass das eben kein „circulus vitiosus“ ist, dem man sich durch einen gewissermaßen blinden Kraftakt entziehen muss, nämlich durch eine den Dialog vorwegnehmende wechselseitige und vorbehaltlose Anerkennung der Kirchen. Vielmehr geht es um ein, ja letztlich *das zentrale Problem*, das dem ökumenischen Dialog *aufgegeben* ist, das darum *im Dialog* beantwortet werden muss und auch, wie der Dialog unserer Tage an vielen Punkten zeigt, beantwortet werden kann.

ANMERKUNGEN

- ¹ Genauer müsste man sagen: der anderen Kirche, *mit der (bislang) keine Kirchengemeinschaft besteht*.
- ² Siehe z. B. den Artikel „Toronto Statement“ von *Morris West* in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva 1991, 1008–1009.
- ³ Ebd., 1008. Der Konsultationsprozess, der der Toronto-Erklärung vorausging, umfasste auch ein Gespräch zwischen Vertretern des ÖRK und katholischen Theologen im Istina-Zentrum in Paris im September 1949. *Morris West* schreibt: „The Istina meeting was an important stage in the preparation of the Toronto Statement.“
- ⁴ Die orthodoxe Erklärung auf der ÖRK-Vollversammlung in Neu-Delhi (1961) z. B. sagte sehr bestimmt und grenzte sich damit von anderen Auffassungen ab: „Für die Orthodoxie ist das grundlegende ökumenische Problem das des Schismas.“
- ⁵ Ebd. In diesem Sinne wurde der orthodoxerseite vertretene und vorgeschlagene Ökumenismus als ein „*Ökumenismus in der Zeit*“ charakterisiert und bezeichnet.
- ⁶ Es gehört zum Selbstverständnis der orthodoxen Kirche hinzu, dass sie „Träger und Zeuge der Tradition der alten, ungeteilten Kirche“ ist (ebd.). „Die patristische Tradition ... ist bis auf den heutigen Tag in ihrem Schoße gelebt worden“, so hieß es z. B. auf der 3. Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz in Chambésy, 1986.
- ⁷ Enzyklika Pius' XI „*Mortalium animos*“, 1928.
- ⁸ *Instructio Pius' XII. „De motione oecumenica“*, 1950.
- ⁹ So hatte es noch 1943 die Enzyklika Pius' XII. „*Mystici corporis*“ vertreten.
- ¹⁰ UR (Ökumenismus-Dekret) 3, 4 und 8.
- ¹¹ Ebd. 4.
- ¹² Ebd. 3.
- ¹³ Ebd. 9.
- ¹⁴ WA 46, 6f.
- ¹⁵ WA 40 I, 69.
- ¹⁶ Vgl. z. B. die Arbeiten von *Wolfgang Höhne* (Luthers Anschauung von der Kontinuität der Kirche, Berlin/Hamburg 1963) und *Wilhelm Maurer* (Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche, in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, hg. von *Ivar Asheim*, Göttingen 1967, 95–121).
- ¹⁷ Das entwickelt Luther besonders in seiner späten Genesis-Vorlesung (1535–1545). Siehe dazu die beiden genannten Arbeiten (Anm. 16).
- ¹⁸ So zum Beispiel *Eduard Schütz* im Artikel „Freikirchen“ des „*Ökumene-Lexikons*“ (Frankfurt 1983, 394).
- ¹⁹ Fassung der Ordnung von 1979; ebd.
- ²⁰ UR 9.
- ²¹ UR 9. Siehe dazu den kurzen und klaren Kommentar zum „*par cum pari*“ von *Johannes Feiner* in: *LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil Bd. II*, Freiburg 1967, 82.
- ²² In: *Una Sancta* 1991/1, 81.



Kirche bekennen

Ökumene in reformierter Perspektive

VON MICHAEL WEINRICH *

Ein keineswegs einfach abzustellendes Dilemma unserer ökumenischen Bemühungen liegt darin, dass sie es nicht nur mit unterschiedlichen theologischen Lehr-, Denk- und Lebenstraditionen zu tun haben, sondern dass eben auch die Hoffnungen, die auf die Ökumene gesetzt werden, und die Vorstellungen von ihrer Realisierung so eng mit diesen Traditionen zusammengehören, dass wir es in der Ökumene mit beinahe genauso vielen unterschiedlichen ökumenischen Visionen wie beteiligten kirchlichen Traditionen zu tun haben. Das ist deshalb nicht tatsächlich verwunderlich, weil die Ökumene eine Frage der Ekklesiologie ist und insofern genuin mit dem jeweiligen Selbstverständnis als Kirche zusammenhängt. Indem es vorzüglich die verschiedenen Ekklesiologien sind, durch welche die Kirchen voneinander getrennt sind, liegt es nahe, dass sich auch in dem der Ekklesiologie entspringenden Verständnis der Ökumene ganz ähnliche Differenzen wiederfinden, wie in den unterschiedlichen Selbstbeschreibungen. Wenn ich im Folgenden versuchen will, die ökumenische Vision in einer reformierten Perspektive zu skizzieren, dann soll zum Ausweis der theologischen Fundierung insbesondere ihr genuiner Zusammenhang mit dem reformierten Kirchenverständnis im Vordergrund stehen.¹

* Michael Weinrich ist Professor für systematische Theologie an der Freien Universität Berlin, seit 1986 Mitglied im Moderamen des Reformierten Bundes. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Anpassungsprobleme der Theologie in der Neuzeit, Ekklesiologie und Ökumene, Jüdisch-christlicher Dialog, Religionsbegriff und Religionskritik, Zeitgenössische Dogmatik.

1. Bekenkende Kirche

Die Bestimmung und Verheißung der Kirche gehen stets über das hinaus, was auch in der vollkommensten Gestalt der vom Menschen ins Werk gesetzten Kirche in Erscheinung treten mag. Die Kirche lebt nicht aus sich selbst heraus und kann nur darin lebendige Kirche sein, dass sie ihre Existenz und Perspektive als Antwort auf die immer wieder neu zu hörende Anrede Gottes gestaltet. Die gern zitierte Formel *ecclesia reformata semper reformanda* weist die Kirche gerade nicht auf sich selbst, sondern über sich hinaus auf das von ihr zu vernehmende Wort Gottes, auf welches sie zu antworten hat und demgegenüber sie verantwortlich ist.

Aus dieser Einsicht in die prinzipielle Relativität der verfassten Kirche ergibt sich für die reformierte Kirche ein spezifischer Umgang mit den von der Kirche formulierten Bekenntnissen. So wie es geschichtlich nicht die vollkommen ihrer Bestimmung entsprechende Kirche geben kann, so kann es auch nicht die vollkommen der Anrede Gottes entsprechende Antwort des Bekenntnisses geben. Deshalb ist in der reformierten Tradition die Bekenntnisbildung nicht nur nicht abgeschlossen, sondern sie gilt auch als unabschließbar. Das ist keine Missachtung der alten Bekenntnisse der Kirche. Diese genießen vielmehr deshalb hohe Wertschätzung, weil sie als theologisch begründete und geschichtlich bewährte Orientierungen und Anleitungen zum eigenen Bekennen dienen. Als solche bleiben sie aber dem eigenen aktuellen Bekennen, das sie der Kirche für die Gegenwart nicht einfach abnehmen können, nachgeordnet.

Bekennen vollzieht sich nach diesem Verständnis nicht durch Zitation, sondern in erster Linie im jeweils gegenwärtigen Antworten auf das gehörte Wort Gottes im Horizont der spezifischen Herausforderungen, denen sich die Kirche in ihrer jeweiligen Gegenwart ausgesetzt weiß. Indem das Bekenntnis der Kirche nicht nur nach innen, sondern vor allem auch nach außen gerichtet ist, kommt es entscheidend auf seine Deutlichkeit an. Es geht um eine öffentliche Positionierung der Kirche, mit der sie deutlich zu machen versucht, wofür sie steht. Hätte die Kirche im Nationalsozialismus anstelle des Barmer Bekenntnisses (1934) nur das Apostolische Glaubensbekenntnis in Erinnerung gerufen, so wäre es wohl kaum gelungen, verstehbar auf die spezifische Brisanz ihrer konkreten Positionierung aufmerksam zu machen. Gleiches gilt beispielsweise auch für das Bekenntnis von Belhar im Zusammenhang mit dem Rassismus in Südafrika (1982). Die Existenz als bekennende Kirche rangiert über ihrem

Selbstbewusstsein als Bekenntniskirche, d.h. ihr *konfessorisches* Ereignis – ihre bekennende Lebendigkeit – steht über der *konfessionellen* Identität.

Damit kommt eine konsequenzenreiche Grundentscheidung reformierter Ekklesiologie in den Blick. Die Kirche kennt nach reformiertem Verständnis weder eine hierarchische Zentrierung noch bezieht sie sich auf einen festumrissenen Lehrbestand. Die Gemeinde ist nicht die Kleinstzelle einer ihr übergeordneten Kirche, sondern versteht sich als die Keimzelle einer aus ihr erwachsenden Kirche. Das kongregationalistische Ferment gibt der Ekklesiologie die Beweglichkeit, auf die höchst verschiedenen Lebensbedingungen mit ihren unterschiedlichen Herausforderungen eingehen zu können. Die prinzipielle Offenheit in der Bekenntnisbildung steht für eine gewollte Flexibilität der Kirchen zu je spezifischer Kontextualität. Sie trägt dem Faktum Rechnung, dass Bekenntnisse, wenn sie sich nicht in abstrakte Allgemeingültigkeit verflüchtigen wollen, stets nur „in einem relativ überschaubaren Raum ... von einer konkret verantwortlichen Schar“² ausgesprochen werden können. Von hier aus begründet sich der Umstand, dass es kein reformiertes Weltbekenntnis gibt. Vielmehr wird der Vielfalt ein genuines Recht eingeräumt, das an die gemeinsame Orientierungsbasis des seinerseits vielfältigen biblischen Zeugnisses zurückgebunden ist, die ausreichend ist, um das auch vom Protestantismus sehr hoch geschätzte Prädikat der Katholizität zu sichern. In diesem Horizont wird Ökumene nicht unter Homogenitätsaspekten, sondern in der Perspektive einer biblisch fundierten Katholizität konzipiert.

2. Tradierende Kirche

Diese Hervorhebung des Bekennens gegenüber dem Bekenntnis wird von verschiedenen Akzentsetzungen bestätigt, die für das reformierte Selbstverständnis charakteristisch sind. Sie spiegelt sich nahe liegender Weise in allen Formen des Umgangs mit der Tradition der Kirche³ wider. Dabei steht wohlgemerkt nicht die theoretische Alternative zur Debatte, ob der Tradition eine Bedeutung zugemessen werden soll oder nicht. Alle Kirchen bleiben immer auch auf ihre Tradition verwiesen, ohne die sie keine gemeinsame Kommunikationsbasis hätten, auf der sie über die ihr gegenwärtig abverlangten Entscheidungen sinnvoll nachdenken könnten. Darüber hinaus ist allerdings ein höchst unterschiedlicher Umgang mit der Tradition vorstellbar.

Die reformierten Kirchen verstehen die Tradition weniger als einen zu wahrenen Schatz oder einen zu sichernden Bestand als vielmehr als eine Ermutigung und Ermächtigung. Ihr gilt nicht um ihrer selbst willen oder wegen ihres inspirierten Charakters der Respekt der Kirche, sondern weil sie das unverzichtbare und als solches inspirierende Werkzeug auch für das gegenwärtig zu bestehende Leben der Kirche bereitstellt. Sie wird weniger im Blick zurück als vielmehr im Blick nach vorn wahrgenommen. Der Umgang mit der Tradition ist nicht davon geprägt, diese zu *bewahren*, sondern der Ton liegt darauf, sie zu *bewähren*. Sie ist nicht der Hort einer stabilen Identität, sondern die Herausforderung zu immer wieder neuer Identifikation. Und so kann es nicht im Vordergrund stehen, die Tradition zu hüten und zu pflegen. Ihre kriteriologische Funktion rangiert unterhalb ihrer instrumentellen, d.h. ihr kommt nicht in erster Linie Bedeutung als eine mehr oder weniger empfindliche Kontrollinstanz für die gegenwärtig zu verantwortende Lehre zu, sondern sie ist der Kirche behilflich, indem sie ihr Instrumentarien an die Hand gibt, mit denen sie ihren gegenwärtig wahrzunehmenden Auftrag als Fortschreibung eines nicht erst heute mit ihr beginnenden Weges besonnen und gelassen in Angriff nehmen kann.

In Entsprechung zu der oben im Blick auf das Bekenntnis getroffenen Sprachregelung ließe sich formulieren, dass es der reformierten Kirche nicht um die *Tradition*, sondern um das *Tradieren* geht. Sie versteht sich nicht als Traditionskirche, aber sie sieht sich dazu herausgefordert, auf die je von ihr selbst zu verantwortende Weise bekennende Kirche zu sein und dadurch Tradition weiterzuschreiben. Dabei geht sie weder von der allerdings auch kaum tatsächlich plausibel zu machenden Vorstellung aus, dass die Entscheidungen der Vergangenheit theologisch grundsätzlich zuverlässig seien, noch von der umgekehrt hochmütigen Ansicht, dass sie nun alles besser machen werde. Sie rechnet ebenso mit Unzulänglichkeiten und auch Irrtümern in der Tradition wie mit ihrer eigenen Unvollkommenheit. Sie fühlt sich nun nicht dazu berufen, diese Unzulänglichkeiten im Einzelnen auszuforschen, sondern sie blickt in die andere Richtung und fragt nach der gegenwärtigen Tragfähigkeit, die nicht einfach automatisch vorausgesetzt werden kann, sondern für die sie auch eine Mitverantwortung trägt. Die Tradition ist keine sichere Rückzugsbasis, auf der man im Zweifel allen zu erwartenden Stürmen gelassen entgegenblicken kann, sondern sie kann für die Kirche immer nur der durchaus mit manchen Fragezeichen versehene Ausgangspunkt für das ihr je neu abverlangte Wagnis sein, unter den sich

verändernden Bedingungen neu und vernehmbar ihr eigenes Wort zu sagen.

Um das Problem ein wenig anschaulicher zu machen, komme ich noch einmal auf den Umgang mit dem Bekenntnis zurück. Wenn vom Glaubensbekenntnis die Rede ist, denken wir zunächst an die geschätzten ehrwürdigen Formulierungen der Alten Kirche. Es lässt sich kaum vermeiden, dass die Erwähnung der Bekenntnisse den Blick auf eine als verlässlich eingeschätzte Vergangenheit lenkt. Es scheint mir kein Zufall zu sein, dass sich konservative Christen gern als (die wahren) Hüter der Bekenntnisse präsentieren. Doch diese retrospektive Inanspruchnahme der Bekenntnisse wird weder dem Wesen der historischen Bekenntnisse gerecht noch der konfessorischen Dimension des Wesens der Kirche. Vielmehr ging es auch bei der Formulierung der altkirchlichen Bekenntnisse zunächst einmal darum, dass sich die Kirche zu einer bestimmten zeitgenössischen Herausforderung zu verhalten hatte. Wenn die Kirche Bekenntnisse formuliert hat, ging es – um die bereits benannte Unterscheidung noch einmal aufzunehmen – niemals vor allem um die *Bewahrung* der Tradition, sondern um ihre *Bewährung* in einem konkreten Konflikt, der zu entscheiden war (und dann allein von hier aus auch um ihre Bewahrung). Das, was etwa im Blick auf die Barmer Theologische Erklärung – das Barmer Bekenntnis – offenkundig ist, dass hier die Kirche auf eine konkrete geschichtliche Herausforderung reagiert, gilt in je spezifischer Weise für beinahe alle Bekenntnisse der Kirchengeschichte. Ihre Perspektive war stets die der Bewährung, d.h. der richtungsweisenden Parteinahme, die eben nicht einfach durch die Rezitation der Tradition angemessen vollzogen werden konnte, sondern eines eigenen Aktes des Bekennens bedurfte, in dem die Kirche die ihr gegenwärtig auferlegte Verantwortung öffentlich zu formulieren versuchte. Erst im Rückblick werden Bekenntnisse zu Tradition. Da, wo sie formuliert werden, gilt ihre Sorge der Wahrnehmung der gegenwärtigen Verantwortung im Blick auf die Zukunft. Wir würden auch die Bekenntnisse der Vergangenheit sehr viel besser verstehen, wenn uns jeweils gegenwärtig wäre, auf welche konkrete Herausforderung sie reagiert haben, welchen Konflikt sie zu lösen versuchten bzw. welche konkrete Gefährdung oder Versuchung sie abzuweisen versucht haben, um zu ahnen, welches Drama auch hinter den Bekenntnissen steht, die wir heute weithin auf die liturgische Rezitation reduziert haben.

Die gottesdienstliche Rezitation des Bekenntnisses ist zu einer demonstrativen liturgischen Verbeugung der Kirche vor ihrer Tradition geworden.

Selbst wenn es nicht beabsichtigt sein mag, gilt offenkundig die Vergangenheit der Kirche als verlässlicher als etwa die Lesung aus dem Alten Testament oder den Briefen des Neuen Testaments, die in der mir geläufigen Gottesdienstpraxis von der Gemeinde sitzend vernommen wird, während man sich zum Glaubensbekenntnis wie zum Hören des Evangeliums (d.h. eines Textes aus den Evangelien) erhebt. Die kirchliche Sozialisation sorgt immer noch dafür, dass wohl beinahe jedes Gemeindeglied das Glaubensbekenntnis *auswendig* kann, aber das besagt – wie die Erfahrung in zahllosen Gesprächen zeigt – nichts darüber, inwieweit es auch *inwendig* verstanden wird. Nach reformiertem Verständnis zeigt sich da ein Problem, das unmittelbar an die lebendige Substanz der Kirche geht. Wenn dem Tradieren etwas vorwärts Drängendes fehlt, gerät es unversehens in die Gefahr, musealen Charakter anzunehmen, der zwar in Ehren gehalten werden mag, von dem aber für das Leben der Kirche nichts Substanzielles mehr ausgeht.

3. Lehrende Kirche

Eng verknüpft mit den Fragen um das Bekenntnis und die Tradition ist das im Horizont der Ökumene ebenso umstrittene Problem der Verbindlichkeit. Im Verständnis des Begriffs der Verbindlichkeit entscheidet sich die Bedeutung, die von der Kirche auf ihre Lehre gelegt wird. Ebenso entscheidet sich am Zuschnitt des Verständnisses der Verbindlichkeit bereits die Gestalt, in der sie Lehre präsentiert. Bekanntlich ist unter den Kirchen umstritten, ob sich ihre Lehre in Dogmen manifestiert und welcher Charakter solchen Dogmen eignet. Zwar wird durchaus auch konfessionsübergreifend von der theologischen Lehre als einer Dogmatik gesprochen, aber diese Redeweise verbirgt die fundamentalen Differenzen, die sich hinter dem gemeinsam benutzten Begriff verborgen halten. Dabei ist vor allem strittig, in welchem Maße es möglich und darum auch wünschenswert bzw. sogar verpflichtend ist, die Wahrheit des christlichen Glaubens wenigstens mit einer relativen Haltbarkeit und somit Verbindlichkeit in Lehrformulierungen fixieren zu können.

Je höher das Maß an Verbindlichkeit, umso voraussetzungsvoller werden die Formulierungen. Die Verbindlichkeit selbst wird jedoch nicht durch die jeweils gemachten Aussagen hergestellt, sondern sie muss den jeweiligen Aussagen von einer dazu autorisierten Seite aus zugesprochen werden. Die Kirche erklärt bestimmte Aussagen für verbindlich und erklärt damit, dass

sie sich selbst an den jeweiligen Formulierungen messen lassen will. Das setzt wiederum ein Verständnis der Kirche voraus, nach dem die Kirche aus bestimmten Gründen zu solchen Festlegungen ermächtigt ist. Ihre Kraft entwickelt die einmal festgestellte Verbindlichkeit schließlich darin, dass sie nicht wieder aufgehoben werden kann. Bestünde die Möglichkeit der inhaltlichen Revision, so wäre die Verbindlichkeit von vornherein mit einem Vorbehalt versehen, der ihr die entscheidende Autorität sogleich wieder entzöge. Und so liegt es ganz und gar in der Konsequenz dieses einmal durch Lehrentscheidungen betretenen Weges der Verbindlichkeit, dass er seinem Wesen nach nur ergänzt, komplettiert und weiter differenziert, aber niemals kritisch revidiert oder gar korrigiert werden kann.⁴ Die notwendige Beweglichkeit wird auf diesem Weg allein durch eine am Wortlaut festhaltende Kombinations- und Interpretationsartistik der Theologie – um nicht von einer Anwendungssophistik zu sprechen – erhalten, die den Lehrbestand auf die jeweils konkrete Situation zu beziehen hat. Ein gewisses Maß an Kasuistik lässt sich dabei nicht vermeiden; das liegt in der Konsequenz dieses vom Rechtsdenken geprägten Wahrheitsverständnisses.

Wenn beispielsweise die römisch-katholische Kirche durch ihre Unterschrift die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre für sich in den Rang verbindlicher Lehre erhebt (was auch dann ein beachtliches Ereignis bleibt, wenn diese Erklärung inhaltlich zurückhaltend beurteilt wird), dann bezieht sich das streng auf den mühsam ausgehandelten Wortlaut. Es konnte gar nicht zur Debatte stehen, die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts zu revidieren, sondern es konnte nur gefragt werden, ob sich im Blick auf die Rechtfertigungslehre Gemeinsames sagen lässt, was jenseits der gültig bleibenden Verwerfungen liegt. Wenn sich der Lutherische Weltbund dabei tatsächlich dem Verbindlichkeitsverständnis der römisch-katholischen Kirche anpassen wollte, müsste er sich faktisch dazu bereit finden, zumindest implizit die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts anzuerkennen. Indem dies niemand von ihm verlangt hat, wird von vornherein anerkannt, dass für die lutherische Seite ein anderes Verständnis von Verbindlichkeit orientierend ist als für die römisch-katholische Seite. Welches Verständnis von Verbindlichkeit für die lutherische Seite orientierend ist, ist allerdings schwerlich zu sagen, denn immerhin stimmt sie ja grundsätzlich dem Weg verbindlicher Lehrformulierungen zu.⁵

In reformierter Perspektive wird damit bereits ein grundsätzliches Problem aufgeworfen. Es gibt hier oberhalb des Evidenzkriteriums keine anerkannte Möglichkeit zusätzlicher Sicherung von Verbindlichkeit, d.h. eine

zur Debatte stehende Lehrfrage kann grundsätzlich nicht durch einen Rückgriff auf einen fixierten Lehrbestand gelöst werden, sondern sie bedarf je neu der sachlichen Erhellung. Auch kirchliche Lehrentscheidungen im Konfliktfall können sich nicht einfach auf irgendeinen Wortlaut berufen, sondern stehen unter der Verpflichtung, den inhaltlichen Gehalt des Konfliktes darzulegen und die sachliche Evidenz ihrer Option zur Diskussion zu stellen. Zweifellos muss dann irgendwann entschieden werden, und dabei kann eine Berufung auf die Tradition erst dann überzeugen, wenn die damit erinnerte Sache erneut verhandelt wird und unter den veränderten Gegebenheiten bestätigt werden kann. In diesem Sinne wird auch im reformierten Bereich im Zuge der sachlichen Klärung einer Frage stets auch reichlich von der theologischen Tradition und den Bekenntnissen der Kirche Gebrauch gemacht, aber es gibt keinen die Zeiten überdauernden Anspruch für irgendwelche Formulierungen, einfach als Formulierungen in die Waagschale geworfen werden zu können, sondern von ihnen kann nur dann Gebrauch gemacht werden, wenn sie sich in der andersartigen Situation sachlich erneut als evident erweisen.

Das ist der Grund dafür, warum gerade in der reformierten Tradition häufig so sehr und auch durchaus kontrovers um die Lehre gerungen wird, was dann auch immer wieder dazu geführt hat, dass sich die Wege innerhalb einer Kirche getrennt haben. Insofern dabei gewiss auch immer menschlicher Eigenwille im Spiel ist, bleibt diese Situation zu beklagen. Auf der anderen Seite ist das schlichte Faktum einer vielfältigen kirchlichen Landschaft solange nicht grundsätzlich anzuprangern, wie die eingangs erwähnte Bescheidenheit hinsichtlich des eigenen Kircheseins ebenso im Blick bleibt wie das Bewusstsein um die unsere Kirchengrenzen überschreitende Katholizität des Leibes Christi, der sich als solcher auch nicht durch eine geeinte Weltkirche institutionalisieren lässt, so dass die institutionellen Differenzen durchaus nur relativen Charakter haben.

Bezogen auf die Lehre ist die reformierte keine *Lehrkirche*, sondern eine *lehrende Kirche*, die als stets zu neuem Hören aufgeforderte Kirche eben auch eine *lernende Kirche* bleiben muss. Die Lehre steht im Dienst der aktuellen Verkündigung und vollzieht sich nicht im Rahmen eines zu pflegenden und immer weiter auszubauenden Lehrgebäudes. Sie ist ebenso wie die Theologie eine „Funktion kirchlicher Praxis“ (K. Barth), die sich auf eine im permanenten Wandel begriffene Realität bezieht und sich eben deshalb ihrerseits in einem permanenten Wandel befindet. Es bleibt eine Selbsttäuschung, durch das Festhalten am Wortlaut einmal gefällter Lehr-

entscheidungen eine verlässliche Stabilität diesem Wandel entgegenstellen oder auch nur als Halt an die Seite stellen zu können. Es ist vielmehr umgekehrt: die Stabilität des Inhalts hängt an der Fähigkeit, ihn immer wieder neu zur Sprache bringen zu können – wer immer das Gleiche sagt, sagt im Laufe der Zeit immer etwas anderes. In diesem Sinne entspricht die Verbindlichkeit der Lehre in diesem Argumentationsgefälle der nach menschlichem Ermessen von der Kirche jeweils optimal wahrgenommenen Verantwortlichkeit hinsichtlich ihres besonderen Auftrags. Diese Verantwortlichkeit wird sich niemals ohne den Rückgriff auf bereits artikulierte Lehre angemessen wahrnehmen lassen, aber sie wird sich ebenso gewiss nicht einfach in der Wiederholung bereits ausformulierter Lehre erschöpfen dürfen.

4. *Einheit bekennen*

Im ökumenischen Kontext bekommt die unsichtbare bzw. verborgene Kirche als die geglaubte Kirche regelmäßig schlechte Karten. Zweifellos kann die Berufung auf die verborgene Kirche Ausdruck eines nachlässigen Verhältnisses zur sichtbaren Kirche und unserer Verantwortung für sie sein. Umgekehrt bleibt im Blick auf die sichtbare Kirche nüchtern darauf hinzuweisen, dass auch bei genauerem Hinsehen das, worauf es ankommt, nicht sichtbar wird. Es kann nur geglaubt werden, dass das, was da sichtbar ist, die *eine, heilige, allgemeine* und *apostolische* Kirche ist, denn keines dieser Attribute lässt sich unmittelbar mit einer eindeutigen Darstellungsgestalt identifizieren. Das heißt, dass die Evidenz der in die Sichtbarkeit gelegten Ansprüche nicht einfach am äußeren Erscheinungsbild der Kirche abgelesen, sondern von diesem als repräsentiert verstanden wird bzw. im besten Fall in diesem wiedergefunden werden kann. Das, worauf es auch bei der Betonung der sichtbaren Kirche ankommt, kann seinem Wesen nach nicht sichtbar werden. Es ist vielmehr der die äußere Erscheinung transzendierende Glaube, der die entsprechenden Attribute mit der konkreten sichtbaren Kirche verbindet. Bei der Hervorhebung der verborgenen Kirche geht es um die gleichen Aspekte des Glaubens, nur dass diese prinzipiell in einer kritischen Spannung zur jeweiligen geschichtlichen Gestalt der Kirche verbleiben, was dann den entscheidenden Unterschied ausmacht.

Der wahre Leib Christi bleibt grundsätzlich unsichtbar, und gerade als solcher ist er wirklich, ebenso wirklich wie die geschichtlich verfasste Kir-

che. Er ist exakt die unverfügbare Wirklichkeit der Kirche, die es möglich und dann auch unausweichlich macht, in der verfassten Kirche einen ernst zu nehmenden Entsprechungsversuch zu der wahren Kirche zu sehen, an dem sich aktiv zu beteiligen nicht einfach freigestellt, sondern durchaus geboten ist. Keine Kirche kann das sichtbar machen, worauf es in ihrem Kirchesein ankommt; sie kann höchstens ihrem Glauben Ausdruck verleihen, dass sie ihre Sichtbarkeit für die Wahrnehmung des Leibes Christi für bedeutungsvoll hält, was ihr allerdings grundsätzlich das Problem nicht erspart, für die unvermeidlichen Schatten, welche die Kirche immer wieder auf sich selber wirft, spezifische Wahrnehmungsbedingungen einräumen zu müssen. Die Betonung der Sichtbarkeit wird unvermeidlich auch von eben dem Problem eingeholt, das den Reformatoren die Unterscheidung von der sichtbaren und der verborgenen Kirche so wichtig gemacht hat – das Problem stellt sich lediglich an einer anderen Stelle.

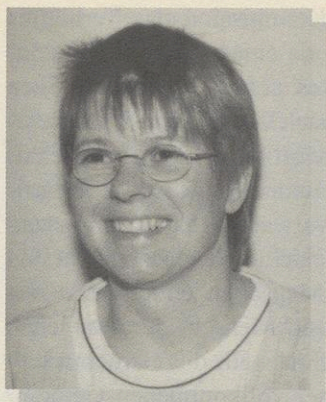
In der reformierten Ekklesiologie legt sich das ökumenisch derzeit inopportune Festhalten an der reformatorischen Option nahe – nicht zuletzt zum Trost und zur Ermutigung für ein entschiedenes Eintreten für die sichtbare Kirche. Das Institutionalisierungsproblem wird damit in keiner Weise einfach profanisiert, aber es rückt auf die theologisch ja keineswegs bedeutungslose menschliche Seite der Konstitution von Kirche, die nicht unwesentlich davon geprägt ist, dass sie die grundlegende göttliche Seite der Konstitution der Kirche, nämlich die in Christus vollzogene Erwählung der Kirche bekennt und möglichst bei all ihren Bemühungen im Blick hält.

Den entscheidenden Grund für dieses Festhalten an der reformatorischen Option sehe ich darin, dass allein auf diesem Weg der prinzipielle Vorrang der in und von Christus begründeten Kirche vor unseren geschichtlichen Darstellungsversuchen unterstrichen wird. Das impliziert die ökumenisch höchst bedeutungsvolle Einsicht, dass der Leib Christi unseren Verwirklichungsbemühungen um die Kirche nicht etwa mehr oder weniger bestätigend hinterherkommt, sondern diesen immer schon voraus ist, und wir sind es, die hinter seiner Wirklichkeit mit einer Fülle von Vorbehalten zurückbleiben. So wie der Auferstandene uns sterblichen Menschen prinzipiell voraus ist, so dass wir hier zwar noch nicht schauen können, aber allen Grund zum Glauben haben, so ist uns auch sein Leib, der ja der Leib des Auferstandenen ist, prinzipiell voraus – unbeschadet all der denkbaren Möglichkeiten, einen theologischen Unterschied zwischen dem einen und dem anderen reklamieren zu können.

Auf diesem Hintergrund heißt von der Kirche zu sprechen in theologischer Perspektive: Kirche bekennen. Kirche kann nur aufgrund ihres Gegebenseins gewagt werden – alles andere wird früher oder später von der Frage nach der Quelle des Vertrauens eingeholt, von dem wir uns bei unseren Inszenierungen getragen wissen. Es kann wohl schlechterdings nicht das Selbstvertrauen sein, das uns Gott gleichsam vorgreifen und auf seine Bestätigung hoffen lässt, sondern es wird sich um das Vertrauen auf die gegenwärtige Lebendigkeit des Auferstandenen handeln müssen, der nicht nur geistlich, sondern nach dem Zeugnis des Neuen Testaments leiblich auferweckt wurde – so wenig es uns auch möglich ist, eine Vorstellung von dieser „verwandelten“ Leiblichkeit (vgl. 1 Kor 15,35ff) zu haben. Die Berufung der Kirche ist immer bereits ihre Konstitution, so dass sich die Kirche auf ihre Berufung nur in der Weise beziehen kann, dass sie sich auf ihre bereits in Christus vollzogene Konstitution beziehen kann. Sie ist nur als konstituierte, d.h. als erwählte auch berufene Kirche, d.h., ihre Konstitution ist nicht die vom Menschen zu vollziehende Konsequenz aus einer wahrgenommenen Berufung, sondern nach biblischer Logik bleibt die Berufung die Konsequenz bzw. ein Implikat der bereits vollzogenen Verwirklichung.

Von hier lassen sich nun auch die Konsequenzen für die ökumenische Vision nach reformiertem Verständnis leicht errahnen: Keine Kirche befindet sich in der Lage, gleichsam von sich aus die Bedingungen für die Einheit der Kirche festlegen zu können. Vielmehr gehört die Einheit der Kirche zu den essenziellen – bereits vom altkirchlichen Glaubensbekenntnis unterstrichenen – Eigenschaften dessen, was da als Leib Christi bekannt werden kann. Sie ist uns immer bereits voraus. Die uns verbleibende Sorge kann grundsätzlich nicht die sein, ob wir sie – auf welche Weise auch immer – nun herstellen können, indem wir sie sichtbar zu machen versuchen, sondern nur noch die, ob wir ihr auch tatsächlich nachzukommen vermögen. Auch hier kann es nicht nur darum gehen, den Blick allein zurückzuwerfen auf die jeweiligen Traditionsbestände der Kirchen, sondern es hängt Entscheidendes daran, wie ernsthaft wir uns von unserem Bekenntnis dazu ermächtigen lassen, vertrauensvoll mit dem Bewusstsein in die Zukunft zu gehen, dass sich die in Christus gegebene Einsicht nun auch Schritt für Schritt deutlicher erkennen lassen möge. Nur ein Weg, der bereits selbst von der Einheit der Kirchen ausgeht, vermag auch tatsächlich zu ihr hinzuführen – alle anderen Wege werden uns vor allem immer wieder zu uns selbst und unseren Eigenwilligkeiten führen.

- ¹ Zum Ganzen vgl. ausführlicher *M. Weinrich*, Kirche Glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie, Wuppertal 1998; *ders.*, The Openness and the Worldliness of the Church, in: *Reformed and Ecumenical*, hg. v. Chr. Lienemann-Perrin, H. M. Vroom u. M. Weinrich, Amsterdam/Atlanta 2000, 1–23.
- ² *E. Busch*, Die Nähe der Fernen – Reformierte Bekenntnisse nach 1945, in: M. Welker u. D. Willis (Hg.), *Zur Zukunft der Reformierten Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1998, 587–606, 590.
- ³ In diesem Zusammenhang ist es wichtig, daran zu erinnern, dass nach protestantischem Verständnis die Heilige Schrift nicht zur Tradition der Kirche gehört, sondern der Kirche als ihre fundamentale Orientierungsquelle und ihr kritischer Maßstab (*fons et iudex*) vorgeordnet ist.
- ⁴ Vgl. zum Ganzen *M. Beintker*, Das Problem einer Revidierbarkeit kirchlicher Lehraussagen in ökumenischen Dialogen, in: *MJTh* 14, 2000.
- ⁵ Zur weitergehenden Diskussion um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre vgl. *M. Weinrich*, Bekenntnis als dynamischer Prozess. Calvinisten kritisieren, wie Katholiken und Lutheraner sich über die Rechtfertigungslehre verständigt haben, in: *Zeitzeichen* 3 (2002), Heft 2, 14–16 (der für das Reformiertentum ebenso anstößige wie sachlich unzutreffende Begriff „Calvinisten“ geht auf die Weisheit der Redaktion von *Zeitzeichen* zurück).



Das Koinonia-Konzept des Ökumenischen Rates und der Gemeinschaftsbegriff

VON LUCIA SCHERZBERG*

Im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts entwickelte sich „Koinonia = Gemeinschaft“ zum zentralen ekklesiologischen Begriff innerhalb der ökumenischen Bewegung. Die Vorstellung der Kirche als Koinonia wurde auf der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Canberra und auf der 5. Weltkonferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela propagiert und in dem Studienpapier der Kommission über das Wesen und die Bestimmung der Kirche breit entfaltet.¹ Dieses Papier mit dem englischen Titel „The Nature and the Purpose of the Church“ wurde im November 1998 der kirchlichen und ökumenischen Öffentlichkeit zur Diskussion und Stellungnahme übergeben.² Es zeigt konvergierende Linien konfessioneller Ekklesiologien auf und reflektiert die innerhalb des Ökumenischen Rates bereits erlebbare Gemeinschaft von Kirchen. Um die Vor- und Nachteile des Koinonia-Begriffes deutlich machen zu können, ist es notwendig, sich zunächst die grundlegenden Thesen dieses Dokumentes zu vergegenwärtigen.

Der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung erscheint der Begriff der Koinonia besonders geeignet, um zu einem gemeinsamen Verständnis vom Wesen der Kirche und ihrer sichtbaren Einheit zu gelangen, denn „Koinonia“ ist sowohl im Neuen Testament und den Schriften der Kirchenväter als auch in den reformatorischen Schriften verwurzelt. Darüber hinaus ermöglicht der Begriff, unterschiedliche Grade der Gemeinschaft zu bezeichnen, die innerhalb der ökumenischen Bewegung zwischen den getrennten Kirchen bereits erreicht worden sind.

* Lucia Scherzberg ist Privatdozentin für Dogmatik an der Katholischen Fakultät der Universität Tübingen.

Aus biblischer Perspektive betrachtet die Kommission das Verhältnis von Gott, Mensch und der ganzen Schöpfung als eines, das von Gemeinschaft bestimmt ist. Die nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen sehnen sich nach der Gemeinschaft mit Gott, nach Gemeinschaft untereinander und mit der Schöpfung, für die sie verantwortlich sind. Gemeinschaft ist in der Schöpfungsordnung selbst enthalten und verwirklicht sich partiell in natürlichen Beziehungen wie Familie, Verwandtschaft, Stamm und Volk. Das Alte Testament hebt die besondere Beziehung zwischen Gott und dem auserwählten Volk hervor. Die Sünde der Menschen jedoch wirkt zerstörerisch auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch, der Menschen untereinander und mit der Schöpfung. Doch Gott stellt die Gemeinschaft wieder her und stärkt sie bis zu dem Ziel einer vollkommenen Gemeinschaft eines neuen Himmels und einer neuen Erde.

Koinonia kann nicht von Menschen hergestellt werden, sondern ist allein Gabe Gottes. Durch sie wird der Mensch in den Raum der göttlichen Liebe hineingezogen, die zwischen den Personen der heiligen Trinität fließt. Die Kirche ist das Zeichen und das Instrument, um Gemeinschaft für die ganze Schöpfung zu verwirklichen. Ihre letzte Bestimmung ist, in die intime innertrinitarische Beziehung aufgenommen zu werden.

Als sichtbare und greifbare Zeichen des neuen Lebens nennt das Dokument das gemeinsame Bekenntnis des apostolischen Glaubens, die gemeinsame Feier der Eucharistie, das gemeinsame Gebet, den gegenseitigen Dienst in der Liebe, materielle Hilfe, Verkündigung und Bezeugen der Frohen Botschaft sowie die Zusammenarbeit für Gerechtigkeit und Frieden.

Das Konzept der Gemeinschaft schließt Einheit in Vielfalt und Vielfalt in der Einheit ein. Beide sind Gaben Gottes an die Kirche. Die Vielfalt christlichen Lebens ergibt sich aus der Verschiedenheit der historischen und kulturellen Kontexte, in die hinein das Evangelium sich inkarnieren muss. Die Gemeinschaft der Kirche benötigt unabdingbar den ständigen Austausch der verschiedenen kulturellen Ausdrucksformen des Evangeliums. Es gibt allerdings Grenzen, außerhalb derer Verschiedenheit die Einheit zerstört. Spaltungen sind nicht dasselbe wie Verschiedenheiten. Sie bedrohen die Gabe der Gemeinschaft. Die Christen müssen ständig daran arbeiten, dass aus legitimen Verschiedenheiten nicht Spaltungen werden.

Die Kirche wird verstanden als eine Gemeinschaft von Ortskirchen, deren jede die gesamte Kirche repräsentiert. Das Ziel der vollen Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in allen anderen die eine, heilige,

katholische und apostolische Kirche erkennen können. Diese Gemeinschaft wird auf lokaler und universaler Ebene in konziliaren Strukturen ausgedrückt. Die kirchliche Ordnung sollte die Qualität der Ordnung in der göttlichen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist widerspiegeln. Solch eine Ordnung, die die göttliche Gemeinschaft widerspiegelt, darf nicht Herrschaft und Unterordnung enthalten. So weit die Thesen des Dokuments.³

Dass dem Konzept der Koinonia eine Schlüsselfunktion zugeschrieben wird, hängt mit seiner vermeintlichen Integrationskraft zusammen. Mit ihm verbindet sich die Hoffnung, grundsätzliche Probleme sowohl zwischen den Kirchen als auch innerhalb des Ökumenischen Rates zu überwinden.

Koinonia beschreibt sowohl den Weg als auch das Ziel ökumenischer Bestrebungen und vereinigt Einheit und Verschiedenheit. Da ein Verständnis der Kirche als Koinonia im Neuen Testament, in der patristischen Zeit und in den reformatorischen Schriften bezeugt ist, soll es unterschiedliche konfessionelle Traditionen ansprechen und integrieren. Darüber hinaus kann „Koinonia“ die Beziehungen der Kirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung bezeichnen, zwischen denen Gemeinschaft in unterschiedlichem Grad verwirklicht ist. Wird die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat in gleicher Weise als Koinonia gedeutet, kann auch ihr ein ekklesialer Charakter zugeschrieben werden. Nicht zuletzt verbindet sich mit dem Konzept der Koinonia die Hoffnung, den fundamentalen Konflikt innerhalb des Rates zwischen denjenigen, die vorrangig die Differenzen in Glauben und Lehre bearbeiten wollen und nach sichtbarer Einheit der Kirchen streben, und denjenigen, für die die sozialetischen Fragen Priorität haben, zu mildern, wenn nicht gar aufzulösen.⁴ Denn Koinonia soll die Suche nach lehrmäßiger und sakramentaler Gemeinschaft und das Bemühen um den gemeinsamen Dienst an der Welt verbinden. Das eine wäre ohne das andere niemals angemessener Ausdruck der Gemeinschaft. So stellten die Teilnehmer der Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela fest, dass in der ökumenischen Bewegung die Sorge um die Einheit der Kirche untrennbar mit dem Engagement für die Nöte der Welt verbunden sei.

Da das Konzept der Koinonia eine Lösung all dieser Probleme bieten soll, ist ein Blick auf die *Geschichte* des Ökumenischen Rates nützlich. Wir wollen uns hier auf das Ziel der sichtbaren Einheit der Kirche und die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung der Existenz eines Rates der

Kirchen konzentrieren. Es gibt viele Stimmen, die von einer bereits erleb-
baren, wenn auch nicht vollen Gemeinschaft der Kirchen in der ökumeni-
schen Bewegung sprechen und die dem Ökumenischen Rat in gewissem
Sinne eine ekklesiale Qualität zusprechen. In diesem Sinne ist der Öku-
menische Rat, wie es das jüngste Dokument über das Selbstverständnis des
Rates aufgenommen hat, eine ekklesiologische Herausforderung für seine
Mitgliedskirchen geworden.⁵

Dies birgt ein Konfliktpotential, das nicht nur seit den Anfängen des
Rates vorhanden ist, sondern auch zu Widersprüchen innerhalb seines aus-
drücklich artikulierten Selbstverständnisses geführt hat.

Die sog. Toronto-Erklärung von 1950 – zwei Jahre nach der Gründungs-
versammlung des Ökumenischen Rates vom Zentralausschuss verabschie-
det – legte die ekklesiologische Neutralität des Rates fest.⁶ Ihre wichtigsten
Aussagen sind: 1. Der Ökumenische Rat ist keine Super-Kirche und darf
niemals eine werden, 2. Unionsverhandlungen sind Angelegenheit der
einzelnen Kirchen, nicht des Ökumenischen Rates, 3. Der Ökumenische
Rat macht sich keine besondere Auffassung der Kirche zu eigen, 4. Keine
Kirche muss ihr Kirchenverständnis ändern oder relativieren, wenn sie
Mitglied des Ökumenischen Rates werden will. Überspitzt gesagt: jede
Mitgliedskirche kann mit den anderen zusammenarbeiten, darf sie aber
getrost weiter für häretisch halten.

Diese Feststellungen besitzen heute noch Gültigkeit – sie sind z. B. im
Dokument „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer
gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“, das von der
letzten Vollversammlung in Harare verabschiedet wurde, eigens enthalten.⁷
Was auf den ersten Blick wie eine ökumenische Bankrotterklärung aus-
sieht, war notwendig, um überhaupt eine Zusammenarbeit der Kirchen in
einer Organisation wie dem Ökumenischen Rat möglich zu machen. Auch
heute noch betrachten vor allem die orthodoxen Kirchen die Toronto-
Erklärung als Voraussetzung für ihre Mitarbeit.

Bereits die 3. Vollversammlung des Rates 1961 in Neu-Delhi durchbrach
diese selbst auferlegte Neutralität. Sie sprach von einem Streben der Kir-
chen und des Ökumenischen Rates nach *sichtbarer* Einheit und bezeich-
nete diese als eine völlig verpflichtete Gemeinschaft (fully committed
fellowship). Die Suche nach der sichtbaren Einheit als Aufgabe des
Ökumenischen Rates wurde schließlich in der Verfassung verankert. Auch
die jüngste Vollversammlung in Harare 1998 bestätigte dieses Ziel.

Diese Zielsetzung ist jedoch nicht leicht zu vereinbaren mit den Aussagen, dass eine Mitgliedskirche *nicht* verpflichtet ist, ihr Kirchenverständnis in Frage zu stellen und dass der Ökumenische Rat sich *nicht* auf den Boden einer bestimmten Anschauung über das Wesen der Kirche stellt.

Das Konzept der Koinonia scheint mildernd auf diesen Widerspruch zu wirken, weil es einerseits als Zielvorstellung die sichtbare Einheit einschließt, aber auch die bereits erlebbare Gemeinschaft von Kirchen als noch unvollkommene Stufe bezeichnen kann. Da es darüber hinaus in den verschiedenen konfessionellen Traditionen seinen Platz hat, verlangt es von den einzelnen Kirchen u. U. gar keine Relativierung ihres Kirchenverständnisses, weil jede es im Horizont ihrer eigenen Tradition auslegen kann.

Auffallend ist die Ähnlichkeit der Problemlage innerhalb des Ökumenischen Rates mit der jeweils herrschenden politischen Weltordnung, wobei der Rat häufig sogar eine Vorreiter-Rolle einnimmt. Die Toronto-Erklärung, die zeitlich am Beginn des Kalten Krieges steht, ist sozusagen die zwischenkirchliche Formel für das Modell der „friedlichen Koexistenz“, das seit 1955 das Verhältnis der Weltmächte bestimmte. So wie im Ost-West-Konflikt zwischen Staaten unterschiedlicher Gesellschaftsordnung eine gewisse Zusammenarbeit möglich ist, wobei man sich durchaus gegenseitig für die Ausgeburt des Satans halten darf.

Eine erste Veränderung beginnt mit den sechziger Jahren, dem Anfang von Entspannung und gesellschaftlichem Aufbruch und setzt sich fort bis in die siebziger Jahre hinein. Der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hat seine Parallele in den Friedens- und Ökologiebewegungen der achtziger Jahre und ist teilweise direkt mit diesen verbunden. Die nächste Zäsur, die 1991 mit der Wendung zu dem Konzept der Koinonia erfolgt, liegt parallel zum Zusammenbruch der durch den Ost-West-Konflikt bestimmten bipolaren Weltordnung und der Suche nach einer neuen Weltordnung.

Das Konzept der Koinonia und seine Favorisierung als Modell der Einheit ist nicht ohne Widerspruch geblieben. Erich Geldbach, früher Konfessionskundliches Institut Bensheim, nannte es nicht ohne Häme das „neue heilige Wort der ökumenischen Bewegung“⁸. Er untersuchte die Bedeutung, die Koinonia bzw. die *Communio*-Ekklesiologie in bilateralen Dialogen der katholischen Kirche mit verschiedenen anderen Kirchen gewonnen hat, und stellte folgende Argumentationsstruktur fest: Am Beginn steht die trinitarische Begründung, aus der sich der sakramentale Charakter der Kirche als Werkzeug des Heilswillens Gottes herleitet. Die Mitte der Kirche

ist die Eucharistie. Die Koinonia benötigt eine Struktur, und diese zeigt sich in ihrer Verwirklichung in vielen einzelnen Ortskirchen. An der Spitze einer Ortskirche stehe der Bischof, und die Gemeinschaft der Bischöfe als Leiter der Ortskirchen fordere den Primat.

Wenn die ökumenische Reflexion über die Kirche als *Communio* ebenfalls an diesem Punkt letztlich ankommt, dann bedeutet das, dass die alten Kontroversfragen auch bei Verwendung der Koinonia-Konzeption wieder aufbrechen. Geldbach geht so weit zu sagen, dass die *Communio*-Ekklesiologie dem römischen Primatsanspruch Nachdruck verleihe und deshalb als ein „*unterwerfungshermeneutisches* Prinzip“⁹ betrachtet werden müsse. Zwar kann diese Formulierung als Ausdruck konfessioneller Polemik betrachtet werden, doch ist die Analyse Geldbachs zutreffend, dass das Koinonia-Konzept die alten Kontroversfragen gerade *nicht* überwindet.

Eine weitere fundamentale Kritik stammte vom „Altmeister“ der Ökumene Lukas Vischer, dem früheren Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.¹⁰ Nachdem Vischer einige positive Aspekte gewürdigt hat, bemängelt er viele Punkte, von denen ich vier herausgreifen möchte: 1. Im Konzept der Koinonia spiegele sich, anders als im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in keiner Weise ein Bewusstsein von der krisenhaften Situation der Welt und der Menschheit und der Aufgabe der Kirche wider, ein Gegenzeichen der Solidarität und Gemeinschaft zu sein. 2. Entsprechend gebe es keinen Hinweis auf die Notwendigkeit von Umkehr und Buße. Es werde vielmehr der Eindruck erweckt, dass der Weg von den Spaltungen zur vollen Gemeinschaft ein *Vorgang allmählichen Wachstums* sein könne. Außerdem werde ein romantisierendes Bild der Kirche gezeichnet, in dem sich die vielen Verschiedenheiten zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen. 3. Das 1975 von der Vollversammlung in Nairobi klar ausgeführte Konzept der konziliaren Gemeinschaft sei aufgegeben worden. Denn die visionäre Zielsetzung eines universalen Konzils aller Kirchen sei durch die recht schwammige Forderung nach konziliaren Formen ersetzt worden. 4. Da die Bibel keine einheitliche Ekklesiologie enthalte, erübrige sich die Suche nach *dem* biblischen Verständnis der Einheit. Vielmehr sei der Prozess, den das Neue Testament bezeugt, fortzuführen und nach angemessenen Formen von Gemeinschaft heute zu suchen.

Wolfgang Thönissen formulierte folgenden Einwand gegen das Koinonia-Konzept: Wenn der Ökumenische Rat dieses zum Angelpunkt seines Selbstverständnisses mache, müsse er eine Ekklesiologie voraussetzen, die

den Gemeinschaftsbegriff definiert und entfaltet. Wenn diese Voraussetzung nicht gegeben sei, bleibe der Gemeinschaftsbegriff so unklar wie der Kirchenbegriff.¹¹

Die geäußerte Kritik betrifft nahezu alle Bereiche, in denen das Konzept der Koinonia als wesentlicher Fortschritt oder Lösungsansatz betrachtet wurde: die Suche nach einem biblischen Konzept der Einheit, die Überwindung des grundlegenden Konflikts im Ökumenischen Rat, die Möglichkeit, von Stufen der Verwirklichung von Gemeinschaft zu sprechen. Auch kann der Begriff Koinonia nicht die Basis für ein gemeinsames Kirchenverständnis bilden, wenn nicht klar ist, welche Ekklesiologie er implizit voraussetzt.

Ich möchte dieser Kritik aus dem Bewusstsein der deutschen Geschichte eine weitere hinzufügen, die am Begriff der Gemeinschaft ansetzt.¹² „Gemeinschaft“ war, mit Kurt Sontheimer gesprochen, „eines der magischen Worte der Weimarer Zeit“.¹³ Es wurde in der Regel antidemokratisch, antiparlamentarisch, antirationalistisch und antiliberal gebraucht und ist in den verschiedensten Schriften völkisch-nationalistischer, sozialistischer, religiöser und philosophischer Provenienz zu finden.¹⁴ Im Hintergrund stand die Gemeinschaftsschwärmerei der Jugendbewegung, der als Gemeinschaftserlebnis interpretierte Beginn des Ersten Weltkrieges und die mystifizierte Frontgemeinschaft. Die von dem Soziologen Ferdinand Tönnies bereits 1887 propagierte Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft erlebte nach dem Ersten Weltkrieg einen unglaublichen Aufschwung, wurde nachgerade zum Allgemeingut.¹⁵ Tönnies zufolge kennzeichnet die Gemeinschaft eine stillschweigende Verständigung ohne Debatten sowie organisches Wachstum statt Planung und Machbarkeit. Gemeinschaften benötigen keine Satzungen und keine Verträge. Sie sind natürliche Gemeinschaft des Blutes, des Ortes oder des Geistes. Ihre Kernform bildet die Familie, in der alle anderen Gemeinschaftsformen wie Stamm, Volk und Kirche keimhaft enthalten sind.

Die Gesellschaft dagegen erscheint als künstliches Gebilde. Sie ist nicht gewachsen, sondern konstruiert, nicht organisch, sondern mechanisch. Sie schafft nur eine vorübergehende Verbundenheit durch Vertrag und gemeinsame Interessen. Mit der Rezeption dieser Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft war eine Wertung verbunden, die der Gemeinschaft den höheren Rang zubilligte.

Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten wurde die Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs inflationär. Das deutsche Volk galt nun als

nicht mehr gespalten in verschiedene Gruppen, Klassen, Konfessionen, Herrscher und Beherrschte, sondern als eine aus Untergemeinschaften gegliederte organische Gemeinschaft. Der Staat als Instrument der Führung hatte der Volksgemeinschaft zu dienen. Ordnung und Recht des Staates sollten sich aus dem „Wesen“ der Gemeinschaft entwickeln.

Für deutsche Geisteswissenschaftler wurde der Gemeinschaftsbegriff zu einer der Dispositionen, die sie bereit machten für die Kooperation mit dem Nationalsozialismus. Am breitesten erforscht ist dies für den Bereich der Rechtswissenschaft. In der Geschichtswissenschaft ist seit dem Deutschen Historikertag von 1998 die Diskussion um die Haltung ihrer führenden Vertreter zum Nationalsozialismus in vollem Gange.¹⁶ In der Theologie lässt sich ebenfalls dieser Zusammenhang zeigen, besonders deutlich bei dem Tübinger Dogmatiker Karl Adam¹⁷, der damals zu den prominentesten katholischen Theologen zählte. Weitere Forschungen hier und in anderen Disziplinen stellen ein dringendes Desiderat dar.

Einige Beispiele aus der Geschichte der Rechtswissenschaft erhellen die ökumenische Verwendung des Begriffs der Gemeinschaft.¹⁸ In vielen Sparten des Rechts diente der Gemeinschaftsbegriff der scheinbaren Überwindung von Gegensätzen: im Mietrecht z.B. sollte die Hausgemeinschaft die Interessengegensätze zwischen Vermietern und Mietern aufheben, im Arbeitsrecht die Betriebsgemeinschaft von fürsorgendem Arbeitgeber und loyalem Arbeitnehmer den Klassengegensatz. Die vielfältige Verwendung des Gemeinschaftsbegriffes und seine nie festgelegte Bedeutung riefen auch Widerspruch bei Rechtswissenschaftlern hervor. So bemerkte ein Kritiker: „Der Begriff der ‚konkreten sichtbaren Gemeinschaft‘ ist zu einem wahren Schlagwort geworden. Ein vernünftiger Sinn lässt sich mit ihm nicht verbinden; da es ‚abstrakte Gemeinschaften‘ nicht gibt und die Gemeinschaft selbst niemals ‚sichtbar‘ sein kann.“¹⁹

Die verschiedenen Kritikpunkte zeigen, dass der Ökumenische Rat und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sich mehr vom Konzept der Koinonia versprochen haben, als es tatsächlich einlösen kann. Traditionelle Kontroversen, insbesondere um den päpstlichen Primat, werden nur überdeckt. Die romantisierende Metapher vom Wachstum und das Ideal der Ganzheitlichkeit verschleiern bestehende theologische und politische Konflikte. Die Verbindung der Suche nach sichtbarer Einheit der Kirchen und dem Dienst an der Gerechtigkeit gelingt *nicht* – ja Gemeinschaft eignet sich gerade nicht, das Sichtbare an der Einheit auszudrücken. Eine gemeinsame Ekklesiologie kann nicht auf dem Begriff der Koinonia auf-

gebaut werden, weil er bereits eine Ekklesiologie voraussetzt. Und nicht zuletzt ist der zentrale Begriff der Gemeinschaft extrem vorbelastet.

Da die ökumenische Situation heute davon geprägt ist, dass weniger Fragen der Lehre als vielmehr ethische und weltanschauliche Probleme ein kirchentrennendes Potential enthalten – und zwar sowohl innerhalb einer Kirche als auch zwischen den Kirchen –, sollte der Ökumenische Rat genau dieses Problem in Angriff nehmen und nicht mit einem gut gemeinten Gemeinschafts-Konzept übertünchen. Wenn es eine ökumenische Verständigung über das Kirchenverständnis geben soll, müssen die sog. nicht-theologischen Faktoren wieder stärker beachtet werden.²⁰ Dazu würde eine kritische Sichtung der Einbettung und Verstrickung konfessioneller Ekklesiologien in bestimmte historische Situationen, kulturelle Besonderheiten und politische Interessen gehören – also eine Art ekklesiologischer Vergangenheitsbewältigung.²¹

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. *Walter Müller-Römhild*, Frankfurt am Main 1991; Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, hg. v. *Günther Gassmann u. Dagmar Heller*, Frankfurt am Main 1994. Vgl. weiterhin *Hans-Georg Link*, Mit Gemeinschaft beschenkt – zur Gemeinschaft berufen, in: US 46 (1991), 115–124; *Anton Houtepen*, Wachsende Gemeinschaft, abwartende Kirchen?, in: ÖR 43 (1994), 2–16; *John A. Radano*, Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Eine katholische Perspektive, in: Cath (M) 47 (1993), 20–37; *Ioan Sauca*, Santiago de Compostela – Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu umfassender christlicher Koinonia, in: ÖR 43 (1994), 16–28.

² Vgl. The Nature and the Purpose of the Church: A Stage on the way to a common statement, Genf 1998 (F/O-Paper 181); dt.: Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung, Frankfurt am Main 2000. Zur weitergehenden Diskussion vgl. Minutes of the Meeting of the Faith and Order Board, 15–24 June 1999, Toronto/Canada, Genf 1999, 41–46 (F/O-Paper 185); Minutes of the Meeting of the Faith and Order Standing Commission, 30 September – 7 October 2000, Matanzas/Cuba, Genf 2000, 22–25, 48–50 (F/O-Paper 188).

³ Vgl. ebd., Abschnitt III.

⁴ Vgl. Teure Einheit. Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Genf 1993; *Aloys Klein*, Im Zeichen der Koinonia. Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, in: Cath (M) 47 (1993), 310–318, hier: 311f; *Günther Gassmann*, Montreal 1963 – Santiago de Compostela 1993, in: Santiago de Compostela 1993 (s. Anm. 1), 9–16, hier: 13; *Wolfgang Thönissen*, Der Ökumenische Rat der Kirchen nach der 8. Vollversammlung in Harare, in: Cath (M) 53 (1999), 62–74, hier: 66; *Dagmar Heller*, Glauben und Kirchenverfassung: alte Probleme – neue Perspektiven, in: US 54 (1999), 105–112, bes. 106f.

- ⁵ Vgl. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: *Gemeinsam auf dem Weg. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Harare 1998, hg. v. *Klaus Wilkens*, Frankfurt am Main 1999, 174f.
- ⁶ Vgl. *The Church, the Churches and the World Council of Churches*, in: *Minutes and Reports of the Third Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches*, Toronto (Canada), July 9–15, 1950, Genf 1950, 84–90.
- ⁷ Vgl. *Gemeinsam auf dem Weg* (s. Anm. 5), 159–194, hier: 166f.
- ⁸ *Erich Geldbach*, *Koinonia. Einige Beobachtungen zu einem ökumenischen Schlüsselbegriff* 44 (1993), 73–77, hier: 73.
- ⁹ Ebd., 77 (Hervorh. d. Verf.).
- ¹⁰ Vgl. *Lukas Vischer*, Ist das wirklich die „Einheit, die wir suchen“? Zur Erklärung der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“, in: *ÖR* 41 (1992), 7–24.
- ¹¹ Vgl. *Thönissen* (s. Anm. 4), 70–72.
- ¹² Vgl. *Lucia Scherzberg*, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001, bes. 93–117.
- ¹³ *Kurt Sontheimer*, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München 1962, 315.
- ¹⁴ Vgl. *Oliver Lepsius*, *Die gegensatzaufhebende Begriffsbildung. Methodenentwicklungen in der Weimarer Republik und ihr Verhältnis zur Ideologisierung der Rechtswissenschaft unter dem Nationalsozialismus*, München 1994, 49–69; *Gerhard Oexle*, *Die Fragen der Emigranten*, in: *Winfried Schulze/Gerhard Oexle* (Hg.), *Deutsche Historiker im Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1999, 51–62, bes. 52–56; *Michael Stolleis*, *Gemeinschaft und Volksgemeinschaft. Zur juristischen Terminologie im Nationalsozialismus*, in: *ders.*, *Recht im Unrecht. Studien zur Rechtsgeschichte des Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1994, 94–125; *Jeffrey Verhey*, *Der „Geist von 1914“ und die Erfindung der Volksgemeinschaft*, Hamburg 2000, 346–355.
- ¹⁵ Vgl. *Ferdinand Tönnies*, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 2. erh. veränd. u. verm. Aufl., Berlin 1912 (1. Auflage 1887), zwischen 1920 und 1935 erschienen die 3.–8. Auflage, die 8. Auflage wurde von 1963 bis 1991 mehrfach nachgedruckt, die jüngste amerikanische Ausgabe ist 2001 erschienen; vgl. auch *Alois Baumgartner*, *Die Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik*, Paderborn 1977, 39–54.
- ¹⁶ Vgl. *Schulze/Oexle* (s. Anm. 14).
- ¹⁷ Vgl. *Scherzberg*, *Kirchenreform* (s. Anm. 12).
- ¹⁸ Vgl. *Stolleis* (s. Anm. 14).
- ¹⁹ Ebd., 100.
- ²⁰ Vgl. immer noch *Peter Lengsfeld*, *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 1980.
- ²¹ Ich denke an eine umfassende Aufarbeitung der Rolle der Kirchen im Nationalsozialismus und Faschismus, in den kommunistischen Ländern und in den Kriegen in Kroatien, Bosnien und im Kosovo. Auch das Projekt der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung zur Bedeutung von ethnischer und nationaler Identität für die Suche nach kirchlicher Einheit ist in diesem Zusammenhang sehr wichtig.



Grenzgänger im Profanen

Ökumenische Aspekte einer Theologie der Laien im Kontext der Renaissance des Religionsbegriffs

VON JÖRG LAUSTER *

I.

Mit der Feststellung, dass der Laie ein vergessenes Thema der ökumenischen Theologie ist, lässt sich weder Aufsehen erregen noch Widerspruch provozieren. Zu einhellig sind die Voten, die in regelmäßigen Abständen darauf hinweisen, zu überzeugend die konkreten Indizien, die sich dafür anführen lassen. Evidenz garantiert aber noch nicht Selbstverständlichkeit, und so wird man es nach wie vor als überraschend beurteilen müssen, dass es mit den Laien so ist, wie es ist. Denn die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts verdankt den Laien wichtige Impulse, in der ersten Jahrhunderthälfte konnte sie in ihrer konstituierenden Phase mit einer Laienbewegung geradezu gleichgesetzt werden; gleichwohl ist ihre Bedeutung von dem Zeitpunkt an rapide gesunken, in dem die ökumenische Bewegung mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen institutionelle Form gewann. Symptomatisch dafür ist 1971 die Auflösung des Laienreferats des Rates.¹

Schwerer als diese Strukturveränderung wiegen deren Folgen. Der Laie ist aus den ökumenischen Debatten der Gegenwart mehr oder weniger verschwunden, und das in doppelter Hinsicht. Verschwunden ist er als Subjekt, d. h. als Gesprächsführer und -teilnehmer. Mustergültig lässt sich das an der jüngsten ökumenischen Groß-Diskussion um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre belegen. Obgleich jene Debatte unge-

* Jörg Lauster ist Wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Systematische Theologie und Sozialethik in Mainz.

wöhnlich heftig und ungewöhnlich öffentlich geführt wurde, wird man doch im Rückblick urteilen müssen, dass sie über die Köpfe der Laien – Laie zunächst einmal ganz schlicht verstanden im doppelten Sinne als Nicht-Theologe und als Nicht-Amtsträger – hinweggegangen ist. Es bedurfte eines gewaltigen Aufwandes, um mehr oder weniger erfolgreich überhaupt die Subtilitäten des Streites zugänglich zu machen. Dass jedenfalls der Funke auf die Basis so überggesprungen wäre, wie einst, als noch die Fischweiber Konstantinopels über das Jota im *homoiousios* diskutierten, das wird man der Diskussion um die Rechtfertigungslehre gewisslich nicht nachsagen können.

Verschwunden ist der Laie aber auch als Objekt, d.h. als Gegenstand ökumenisch-theologischer Reflexion. In diesem Falle richtet sich die ganze Konzentration auf das vermeintliche Pendant des Laienbegriffs, auf das Amtsverständnis. Wenn überhaupt, dann findet die Frage nach der Bedeutung der Laien ihren Ort im Kontext der Theologie des Amtes. So berechtigt es sein mag, dass in diesem neuralgischen Punkt ökumenischer Debatten besonderer Klärungsbedarf besteht, so sehr fällt es doch auf, dass dies offensichtlich auf Kosten des Laienbegriffs geschieht. Fast drängt sich der Eindruck auf, dass hier eine Berufsgruppe in einer im Übrigen konfessionsübergreifenden narzisstischen Anwendung sich vorzugsweise am liebsten selbst thematisiert. Für den Laien-Begriff kann das nicht ohne Folgen bleiben: Denn in dem Umstand, dass ein theologisches Verständnis des Laien offensichtlich nur im Verbund mit der Frage nach dem Amt zu klären ist, liegt m. E. eines der schwerwiegendsten sachlichen Hindernisse für eine eigenständige Durchdringung des Laienbegriffs.

Auch dann, wenn man über das ökumenische Gespräch hinaus auf die systematisch-theologische Urteilsbildung der jeweiligen Konfession blickt, ergibt sich kaum ein anderes Bild. In systematischen Gesamtdarstellungen findet der Laie erwartungsgemäß seinen klassischen Ort im Umfeld der Lehre vom Amt. Mit Blick auf die gesamte Diskussionslage der systematischen Theologie stehen monographische Untersuchungen zur Laienthematik nicht im Zentrum. Und wenn überhaupt, dann ist die Theologie des Laien wenigstens seit Mitte des 20. Jahrhunderts eine katholische Domäne.² Das ist einigermaßen überraschend, denn im protestantischen Selbstverständnis, ganz gleich welcher Couleur, gebührt der reformatorischen Befreiung des Laien von priesterlicher Bevormundung seit jeher ein fester Ehrenplatz. Umso bemerkenswerter ist es dann, wenn davon in der gegenwärtigen theologischen Diskussion kaum noch die Rede ist. Der nahe lie-

gende Einwand, die Laienproblematik habe sich aus protestantischer Sicht im Gegensatz zum Katholizismus eben durch die reformatorische Aufhebung der Ständeunterschiede zwischen Priestern und Laien von selbst erledigt, erweist sich bei näherer Hinsicht als gegenstandslos. Denn für das protestantische Amtsverständnis ist selbst in seiner nüchternsten Fassung – also jener Theorie, die von der Übertragung des Amtes durch die Gemeinde aus pragmatischen Erwägungen ausgeht – mit Blick auf die ausgeübten Funktionen der Unterschied zwischen dem Amtsträger und dem Laien konstitutiv. Daher hat beispielsweise ja auch der Vater des liberalen Protestantismus, Friedrich Schleiermacher, den „Gegensatz zwischen Klerus und Laien [...] wenigstens der Verrichtung nach“³ ausdrücklich hervorgehoben. Daran hat der Protestantismus in der überwiegenden Mehrheit seiner Denominationen und kirchlichen Ausprägungen bis auf den Tag festgehalten. Auch wenn daher der Akzent anders als im Katholizismus liegt, der Begriff des Laien ist in der protestantischen Theologie keinesfalls überflüssig oder aufgehoben.⁴ Lässt man die Funktionsunterscheidung, die der Begriff des Laien mit sich bringt, außer Acht, dann zieht das in der Tat die fatale Folge nach sich, „dass der ekklesiologische Ort derjenigen Gemeindeglieder, die kein spezifisches Amt in der Gemeinde innehaben, nicht mehr klar zum Ausdruck gebracht werden“⁵ kann. Darin liegt dann auch das eigentliche Problem der Laien-Vergessenheit: das systematische Potential, das die vermeintlich praktische Fragestellung nach der Stellung des „normalen“ Gemeindeglieds, in sich birgt, liegt brach. Das wiederum ist selbst nur ein Indiz dafür, dass mit der Marginalisierung des Laien-Themas der systematischen Reflexion der Gegenstandsbereich der christlichen Lebenspraxis in seiner ganzen Tragweite abhanden zu kommen droht.⁶ Eine Neubesinnung auf die Laienthematik könnte diesem schwerwiegenden Manko Abhilfe schaffen und den Blick auf die individuellen und ekklesiologischen Konsequenzen lenken, die die christliche Religion als Lebensform nach sich zieht. Damit wäre sie zugleich auch mehr als die bloße Erinnerung an einen versunkenen Schatz.

II.

Eine Neubesinnung auf die Laienthematik ist in protestantischer Perspektive nicht möglich ohne den Rückgriff auf Luther. Mit seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum legt er dazu das unumgängliche theologische Fundament. Bereits in seinen berühmten Grundschriften von 1520 spielt

dieses Konzept eine gewichtige Rolle. Es mag sein, dass in jener Frühphase Luthers Enttäuschung und Verbitterung über priesterliche Amtsmissbräuche seiner Auffassung über das allgemeine Priestertum den konkreten Anlass boten und ihr damit einen deutlich antiklerikalen Anstrich verliehen. Doch darin erschöpft sich die Idee nicht; dagegen spricht schon die weitere Entwicklung in den protestantischen Kirchen. Die eigentliche Pointe des allgemeinen Priestertums liegt in der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung der Gläubigen: Priester im eigentlichen Sinne als Vermittler zwischen Gott und Mensch kann, so Luther, nur Jesus Christus sein. Durch den Glauben an Christus partizipiert jedoch der Glaubende am Priestertum Christi. Es ist die für Luthers Freiheitsschrift so grundlegende Denkfigur des „fröhlichen Wechsels“, auf die die Begründungslogik des allgemeinen Priestertums fußt.⁷ Danach nimmt in der im Glauben realisierten Beziehung zwischen Christus und dem Glaubenden jener die Sünde des Menschen auf sich, während diesem Gottes Gerechtigkeit zugesprochen wird. Christologie und Rechtfertigungslehre begründen damit in gleicher Weise die einzigartige Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung des allgemeinen Priestertums, in der der einzelne Christ Anteil hat am einzigen Priestertum Christi: „Da werden alle Christen solche priester des hoehisten priesters, Christi kinder und miterben.“⁸ Symbolischer Einsetzungsakt in das allgemeine Priestertum ist die Taufe, sofern sie den sakramentalen Grund des unmittelbaren Gottesbezugs zum Ausdruck bringt. Einen besonderen Unterschied zwischen einem Priestertum der Gläubigen und einem der Getauften macht Luther hier nicht.⁹ Um die Analogie von Taufe und Priesterweihe ranken sich berühmte Wendungen des jungen Luthers: Was „auß der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und bapst geweyhet sey“.¹⁰ Anderes ließe sich hinzufügen.¹¹ In jedem Falle unterstreichen jene Belege die herausragende Bedeutung der Idee des allgemeinen Priestertums für den jungen Luther.

Die lebensweltliche Konkretion des allgemeinen Priestertums wird von zwei Dimensionen bestimmt.¹² Zum einen kommt den Christen eine besondere Würde zu. Denn der unmittelbare Gottesbezug des Einzelnen begründet seine Freiheit von allen fremdbestimmten Vermittlungsinstanzen. Daraus resultiert folgerichtig die Gleichheit aller Christen vor Gott.¹³ Es ist also die Besonderheit der Gottesbeziehung, die die Klassenunterschiede zwischen Christen aufhebt. Wenn alle gleichermaßen direkten Zugang zu Gott haben, dann sind hierarchische Unterschiede zwischen einem Priester- und einem Laienstand überflüssig. Gleich zu Beginn der Adelschrift

heißt es unmissverständlich, dass die Rede vom geistlichen Stand der Päpste, Bischöfe und Priester eine menschliche Erfindung sei, die niemanden zu bekümmern brauche, „dan alle Christen sein warhafftig geystlichs stands“. ¹⁴

Der besonderen Würde, die allen Christen durch das allgemeine Priestertum zukommt, entspricht ein besonderer Dienst. Für Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum ist es wesentlich – darin besteht auch Einigkeit bei all seinen Kommentatoren –, dass der unmittelbaren Gottesbeziehung eine eminent praktische Dimension innewohnt: die Innerlichkeit des Gottesbewusstseins findet ihren angemessenen Ausdruck in der entsprechenden Existenzweise. Dieser priesterliche Dienst bedeutet zunächst, dass alle Christen gleichermaßen zur Ausübung der spezifischen Tätigkeiten eines Amtspriesters aufgerufen und ermächtigt sind, auch dann, wenn tatsächlich nicht alle diese Tätigkeiten in der Gemeinde ausüben, sondern Einzelne zur Amtsausübung bestimmt werden. Die Betonung liegt darauf, dass sie es prinzipiell könnten und dürften und so auch von daher keine Hierarchie zwischen Amtspriester und Laien erlaubt ist.

Doch ist die Frage nach dem Verhältnis von allgemeinem und speziellem Priestertum, die sich hier stellt, m. E. nicht der entscheidende Punkt. Der liegt vielmehr darin, dass Luther sein Augenmerk auf die spezifische Dienstausübung des allgemeinen Priestertums in der konkreten lebensweltlichen Realisierung als Dienst am Nächsten lenkt. Zum Wesen des Priestertums gehört es Luther zufolge, Priester für andere zu sein, und das kann mit Blick auf seine Definition des allgemeinen Priestertums wiederum nur bedeuten, die Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses beim Nächsten nach dem, was Menschen möglich ist, zu befördern. Daher ist die angemessene Dienstausübung, „so ein Priester thun sol, das er die leute zu Gott bringe“. ¹⁵ Mit Recht legen neuere Interpretationen Luthers hier den Schwerpunkt und fassen ihre Ergebnisse in griffigen Formeln zusammen: „Selbst Priester sein“, bedeutet in Luthers Theologie nach der Deutung von H. Goertz „anderen zum Priestersein zu verhelfen“ ¹⁶, und H.-M. Barth leitet hieraus mit Blick auf die ekklesiologischen Konsequenzen sein Programm einer Erneuerung des allgemeinen Priestertums unter dem Motto „Einander Priester sein“ ¹⁷ ab.

Was die praktischen Vollzüge anbelangt, mit denen sich Christen gegenseitig in ihrem Gottesverhältnis bestärken können, beleuchtet Luther eine Reihe von konkreten Aspekten. ¹⁸ So denkt er z. B. an das gegenseitige Abnehmen der Beichte, an das gemeinsame Gebet und die gegenseitige

Fürbitte und an die gemeinsame Wahrnehmung der Lehrkompetenz, d. h. die diskursive Auseinandersetzung mit den kognitiven Gehalten der christlichen Religion. Die Zentrierung des Gottesdienstes des allgemeinen Priestertums auf die „Worthaftigkeit des Gottesverhältnisses“¹⁹, ist nicht zu übersehen. All diese Formen sind für Luther konkrete Anwendungen und Ausprägungen des universalen Zeugendienstes, zu dem alle Christen berufen sind: die gegenseitige Bezeugung und Deutung des göttlichen Wortes. Dem anderen Priester sein, heißt daher, sich gemeinsam auf die Gründe und Quellen des je unmittelbaren Gottesverhältnisses zu besinnen, und sich jene Ermöglichungsgründe in der Deutung des eigenen Lebens vor Gott zuzusprechen. In diesem Sinne ist ein Christ dem anderen Prediger und Seelsorger. Es versteht sich nahezu von selbst, dass die angemessene ekklesiologische Realisierung dieses gegenseitigen Priesterdienstes die Form der freundschaftlichen Brüderlichkeit ist.²⁰

Der „Gottesdienst“ des allgemeinen Priestertums erschöpft sich Luther zufolge nicht in diesen geistlichen Aspekten, sondern beinhaltet auch eine durchweg profane Komponente. Denn zum priesterlichen Gottesdienst gehört ebenso die weltliche Berufsausübung. Eindrucksvoll ist das dokumentiert in dem berühmten Satz: „Ein schuster, ein schmid, ein bawr, ein yglicher seyns handtwercks ampt unnd werck hat, unnd doch alle gleich geweyhet priester und bischoffe.“²¹ Dahinter verbirgt sich der inzwischen schon zum Schlagwort erstarrte Zusammenhang von Berufung und Beruf. Bei genauerer Hinsicht handelt es sich hier um „die Übertragung der ‚vocatio spiritualis‘ als besonderer Berufung zum Ordensleben [...] auf die weltlichen Berufe des Handwerkers, des Landmanns, aber auch des Vaters bzw. der Mutter etc.“²² Entscheidend ist für dieses lutherische Berufsethos, dass damit „die geistliche Bedeutung von ‚Beruf‘ als ‚Berufung‘ [...] keineswegs preisgegeben wird; sie wird vielmehr verweltlicht, weil in der Welt als Schöpfung Gottes der Anspruch des Gebotes Gottes begegnet“.²³ Die Ausdehnung auf die Berufsausübung macht deutlich, wie umfassend sich der Dienstauftrag des allgemeinen Priestertums gestaltet. Das unmittelbare Gottesverhältnis gewinnt konkrete Gestalt in der Existenzweise und Lebensform des Einzelnen. Eben darin besteht der innere Zusammenhang zwischen Würde und Dienst des allgemeinen Priestertums.

Sicherlich liegt hier eine nicht unerhebliche Gefahr, die Bedeutung des Laien zu überfrachten.²⁴ Es fällt jedenfalls generell auf, dass Luthers Verständnis des Laien einer „Verpriesterung“ gleichkommt. Das Besondere der Laien besteht ja darin, dass sie alle Priester sind. Christ sein und Pries-

ter sein ist in der Logik der Lehre vom allgemeinen Priestertum dasselbe. Die Frage ist daher berechtigt, ob damit nicht nur das Christ sein selbst, sondern auch der gesamte Bereich des Profanen religiös überladen wird, ob also Luther nicht tatsächlich „die Welt zum Kloster machen“²⁵ wollte. Gegenwärtige Anknüpfungsversuche an Luthers Theologie des allgemeinen Priestertums werden diesem Problem Rechnung tragen müssen.

Es ist theologiegeschichtlich bemerkenswert – was freilich in der binnenprotestantischen Lutherexegese allzu oft übersehen wird –, dass Luthers Versuch, die christliche Existenzweise mit der Priestermetaphorik zu beschreiben, keineswegs analogielos ist. Mit dem Rückgriff auf diese biblische Metaphorik greift er etwas auf, was zu seiner Zeit in der Luft lag. Auch andere bedeutende Geistesströmungen geben am Beginn der Neuzeit Affinitäten zu dieser Gedankenfigur zu erkennen. So lässt sich nachweislich für den Renaissanceplatonismus zeigen, dass die besondere Stellung des Menschen im Aufbau des Kosmos und die daraus resultierende Aufgabe der Vermittlung der göttlichen Prinzipien in die sinnlich-materielle Welt mit dem Priesterbegriff beschrieben wurden. Auch hier stehen Würde und Dienst in einem engen Entsprechungsverhältnis.²⁶ In einer anderen – weniger metaphysischen sondern eher ethischen Perspektive – rückt der Humanismus den Aspekt der Lebensführung in den Vordergrund. Erasmus erörtert beispielsweise in seinem „Handbüchlein des christlichen Streiters“ (*Enchiridion militis christianis*) die allen Christen sich stellende Aufgabe der Bewährung und Umsetzung des genuin Christlichen in der eigenen Lebensführung. Die Frage nach dem richtigen Leben ist nicht nur einer bestimmten religiösen Lebensform vorbehalten, das Ideal der christlichen Vollkommenheit ist allen aufgegeben.²⁷ Dabei rückt Erasmus vor allem den Gedanken der christlichen Lebensführung des Laien in den Vordergrund und leistet damit auf seine Art einen produktiven Beitrag zur Laienthematik. Der Seitenblick auf Renaissance und Humanismus macht immerhin deutlich, dass Luther mit der neuen Blickrichtung auf den Laien keineswegs allein stand. Zu den wesentlichen Kennzeichen jener Epochen-schwelle wird gemeinhin gezählt, dass sich im allgemeinen Bewusstsein das Eigenrecht einer profanen Sphäre der Lebenswelt durchsetzt. Die folgerichtige Antwort auf die sich daraus ergebende Herausforderung für das Christentum sind die skizzierten Versuche, sei es nun unter spezifischer Aufnahme der Priestermetaphorik oder nicht, nach Wegen einer christlichen Existenzweise im Bereich des Profanen Ausschau zu halten. In dieser

Form ist die Laienthematik ein Grundelement des neuzeitlichen Christentums.

Das Anknüpfungspotential, das die theologische Erfassung des Laien für die neuzeitliche Gestalt des Christentums bereithält, ist in der geschichtlichen Entwicklung nur sehr eingeschränkt zur Entfaltung gekommen. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum ist eher eine schlummernde Ressource als ein Markenzeichen des neuzeitlichen Protestantismus. Das hat seinen Grund in Luther selbst. Hauptmanko seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum ist die fehlende praktische Realisierung. Den erhebenden Ausführungen über Würde und Dienst des allgemeinen Priestertums steht *de facto* nichts bei Seite, was eine konkrete Umsetzung im Leben der Kirche hätte leiten können. Luther hat damit selbst einer Entwicklung maßgeblich Vorschub geleistet, die die „emanzipatorische Kraft“ des allgemeinen Priestertums „der Vorrangstellung des geordneten Amtes opferte“²⁸; ja vor allem beim späten Luther finden sich sogar Indizien dafür, dass er „seinen eigenen Ansatz verraten [hat]“²⁹. Mit Blick auf Theorie und Praxis ist die Lehre vom allgemeinen Priestertum von Anfang an von einer merkwürdigen Ambivalenz durchzogen, die weitreichende Folgen hat. Denn daran hängt notwendigerweise ebenso die Zweideutigkeit der Stellung der Laien im Protestantismus wie die innere Widersprüchlichkeit der diversen Amtsverständnisse. Das allgemeine Priestertum ist in der Tat ein uneingelöstes Schlagwort reformatorischer Theologie, uneingelöst von seiner Geburtsstunde an.³⁰

Die verschiedenen Versuche, in denen man im Protestantismus die neuzeitliche Laienthematik mit Hilfe von Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum anzugehen versuchte, mussten daher immer zwei Zielrichtungen vor Augen haben: zum einen ging es um die Rezeption der theoretischen Elemente, zum anderen galt es, überhaupt Formen der kirchlichen Realisierung zu schaffen. Ein kurzer Blick auf die großen Protagonisten in der Wirkungsgeschichte des allgemeinen Priestertums, Philipp Jakob Spener und Johann Hinrich Wichern, belegt diese doppelte Intention. Spener lenkte im Kontext des Pietismus das Hauptaugenmerk auf die Innerlichkeit der Gottesbeziehung.³¹ Begründet war jenes geistliche Priestertum – so nannte es Spener – in der geistgewirkten Wiedergeburt des Individuums. Es äußerte sich vor allem in der gemeinsamen und doch von der Selbstständigkeit des Einzelnen geprägten Bibellektüre. Beachtung verdient, dass es dem Pietismus im Gegensatz zu Luther gelang, mit den Collegia Pietatis, also mit den Versammlungen der Frommen, seiner Deutung des allgemei-

nen Priestertums eine institutionelle Form zu verleihen, in der nun in der Tat dem Laien eine eigenständige Rolle zugewiesen war.

Während der Pietismus stark den Aspekt der innerlichen Gottesbeziehung hervorhob, legte Mitte des 19. Jahrhundert Wichern den Schwerpunkt auf die praktische Komponente.³² Grundsätzlich lag ihm daran, Luthers emanzipatorische Zielsetzung umzusetzen, und das Recht der Nichtgeistlichen – so nannte er die Laien – gegen die geistliche Bevormundung durch die Pfarrerschaft durchzusetzen. Praktische Gestalt gewann die Berufung des Nichtgeistlichen in dem groß angelegten Programm der inneren Mission, in dem materielle Hilfe und geistige Erneuerung im Verbund der Wiederbelebung der protestantischen Kirchen dienen sollten.

Die beiden Anliegen, die Unmittelbarkeit des Gottesbewusstseins und der Dienst des Laien als soziale Tätigkeit, werden im Kontext des liberalen Kulturprotestantismus aufgenommen, gleichwohl fällt aber auf, dass seine Vertreter keineswegs so ausgiebig an die Lehre vom allgemeinen Priestertum anknüpfen, wie man vielleicht hätte vermuten können. Derjenige unter ihnen, der das am ausführlichsten und mit weitreichenden Konsequenzen getan hat, Martin Rade, macht für dieses Defizit die kulturprotestantische Fixierung auf die Pastorenkirche verantwortlich.³³ Die „ungeheure Werterhöhung des gemeinbürgerlichen Daseins mit all seinen Lebensbedingungen“³⁴, die sich aus dem allgemeinen Priestertum ergibt, muss Rade zufolge auch Konsequenzen für die kirchliche Praxis haben, wenn sie nicht bloß als religiöse Legitimation einer Verselbstständigung der profanen Lebensführung fungieren soll. Seine eigene Deutung der lutherischen Lehre vom allgemeinen Priestertum läuft daher im Wesentlichen darauf hinaus, den Vorbehalt pastoraler Amtsvollmacht aufzusprengen und dessen Kompetenzen prinzipiell auf Laien zu übertragen: „Das Recht zu taufen, zu trauen, zu begraben, zu predigen, Seelsorge zu üben und das Herrenmahl auszuteilen, soll jedem evangelischen Christen frei sein.“³⁵ Mit Blick auf den Laien ist damit vorausgesetzt, „dass man seine Leistungsfähigkeit höher einschätzt, und dass man seine Verantwortung stärker in Anspruch nimmt“.³⁶ Das allgemeine Priestertum führt demnach in letzter Konsequenz zu einer „Mobilisierung der Kirche“.³⁷ Rades Erwägungen sind zweifelsohne als Reaktion auf den Zusammenbruch der kirchlichen Strukturen des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Was er über das Zutrauen in die Leistungsfähigkeit und die Verantwortung des Laien ausführt, hat an Gültigkeit nichts verloren. Aus heutiger Perspektive dürfte es jedoch mehr als

fraglich sein, ob das angemessene Betätigungsfeld des Laien die Übernahme pastoraler Tätigkeiten ist.

III.

Der knappe Blick auf die Wirkungsgeschichte macht deutlich, dass die Entfaltung der Lehre vom allgemeinen Priestertum keineswegs nur ein Ruhmesblatt des Protestantismus ist. Die ohnehin nur wenigen Entwürfe, die sich dem Thema stellen, changieren zwischen innerlicher Erhebung und sozialem bzw. kirchlichem Aktivismus. Dass sowohl die Reformation als auch die Renaissance mit der Übertragung des Priesterbegriffs auf den Laien, die Dimension einer profanen und trotzdem christlichen Lebensführung vor Augen hatten, kommt dabei kaum in den Blick. In der virulenten Diskussion um die neuzeitliche Gestalt des Christentums verdient dieser Aspekt m. E. durchaus Beachtung, zumal die Wiederbelebung des Religionsbegriff mit all seinen Implikationen für das religiöse Bewusstsein, die religiöse Lebensdeutung und -führung reichlich begriffliche Instrumentarien zur Verfügung stellt, die die Anknüpfung an diesen Aspekt begünstigen.

Trotz der je unterschiedlichen Akzentsetzung, die die Lehre vom allgemeinen Priestertum durchlaufen hat, ist deren gemeinsamer Nenner die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung und deren Umsetzung in einer dementsprechenden Existenzweise. Diese beiden Kernpunkte – daran sei noch einmal ausdrücklich erinnert – machen deutlich, dass die Laienthematik nicht notwendigerweise im Verbund mit der Amtsfrage verhandelt werden muss. Im Gegenteil, erfahrungsgemäß zieht sie aus diesem Junktum mehr Schaden als Gewinn, weil ihr dabei die ursprüngliche Weite des Themas abhanden kommt. Vor diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden einige Elemente benennen, die mir für eine Theologie des Laienbegriffs grundlegend erscheinen.

Ausgangspunkt für Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum ist die christologisch begründete Gottesunmittelbarkeit des Glaubenden. Durch die Ausrichtung und Bindung des religiösen Bewusstseins an die Person Christi erschließt sich dem Menschen der unmittelbare Zugang zur Wirklichkeit Gottes.³⁸ Das religiöse Bewusstsein fungiert somit als Vergegenwärtigungsinstanz Gottes. Diese Vergegenwärtigung konstituiert die Gottesbeziehung, sie kann sich ihrem Wesen nach nur individuell und unvertretbar gestalten, d. h. sie kann nur von dem jeweiligen Träger des religiösen

Bewusstseins, vom Glaubenden erfahren und vollzogen werden. Wenigstens in diesem Punkt hat die Rede vom protestantischen Individualismus ihr Eigenrecht und zwar – gegenwärtige kirchliche und konfessionelle Antiindividualismus-Polemiken übersehen das – in einem eminent positiven Sinne: die Aufwertung des Individuums resultiert aus der Unmittelbarkeit und damit auch aus der Unvertretbarkeit der Gottesbeziehung. Dieser Gedanke impliziert wenigstens drei Dimensionen, die mit den Begriffen Freiheit, Reflexion und Lebensform beschrieben werden können.

In der Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses gründet ein gewaltiges Freiheitspotential. Die Konstitutionsbedingungen des religiösen Bewusstseins schließen den Gedanken einer Fremdbestimmung aus. Der Aufbau und die Ausgestaltung des individuellen Gottesverhältnisses kann zwar durch äußere Autoritäten gefördert und unterstützt werden, er kann aber in ihnen nicht seinen letzten Grund selbst haben. Der besteht allein in der göttlichen Selbstvergegenwärtigung im religiösen Bewusstsein. Das macht den Glaubenden unabhängig von heteronomer Vermittlung und äußerer Autorität. Es leuchtet ein, jene Freiheit als „innere“ Unabhängigkeit zu bestimmen.³⁹

Zum Wesen des religiösen Bewusstseins gehört es zweitens – und auch das ist Ausdruck seiner Freiheit –, dass es von selbst auf die Reflexion seiner Gottesbeziehung und seiner materialen Inhalte drängt. Diese dem Glauben innewohnende Reflexionsleistung macht jeden Christen zum Theologen, sofern zum Glauben wesentlich das Nachdenken über sich selbst gehört. Die Rede von der Laien-Theologie hat darin ihre tiefe Berechtigung. Es versteht sich von selbst, dass es sich in dem hier vorgestellten Sinn um eine vorwissenschaftliche Form von Theologie handelt. Diese Bezeichnung ist in diesem Kontext überhaupt nur sinnvoll, weil gängiger Praxis zufolge die religiöse Reflexionsleistung mit dem Theologiebegriff belegt wird. An eine Konkurrenz oder gar einen Ersatz zur akademisch-wissenschaftlichen Theologie kann hier natürlich nicht im entferntesten gedacht werden. Fest steht jedenfalls, dass die Übertragung und Eintragung der christlichen Glaubensinhalte in den Horizont des eigenen Lebens nur das Individuum selbst leisten kann. Auch das ist eine Folge der Unvertretbarkeit des Gottesverhältnisses. Zweifelsohne gibt es wichtige Hilfestellungen und Orientierung von außen – die Tradition und Auslegung der Glaubensinhalte wären in der Kirche sonst sinnlos⁴⁰ –, die Applikation auf die eigene Person muss vom Glaubenden letztlich jedoch selbst vollzogen werden. Sie ist ebenso unvertretbar wie die unmittelbare Gottesbe-

ziehung selbst. Objektiv betrachtet sind die Glaubensinhalte historisch und konfessionell bedingte Ausprägungen und Gestaltungsformen des Gottesbezugs. Ihre Verbindlichkeit beziehen sie aus dem in ihnen liegenden Potential, individuell applizierbar zu sein. Zu den Grundzügen des evangelischen Glaubensverständnisses, die es verdienen im Kontext der Laientheematik fruchtbar gemacht zu werden, zählt die Einsicht, dass der Glaube nicht das bloße Fürwahrhalten von Lehrsätzen ist, sondern sich als subjektive Gewissheit und innere Überzeugung gestaltet. Geschieht das, dann ermöglicht er dem Glaubenden, seine eigene Lebensgeschichte im Horizont der christlichen Glaubensinhalte zu verstehen, d. h. der Glaube deutet und prägt damit Lebenserfahrung.⁴¹ Religiöses Bewusstsein ist ohne religiöse Lebensdeutung nicht denkbar.⁴²

Die Reflexionsleistung, die dem religiösen Bewusstsein zukommt, bestimmt das Lebensgefühl und prägt damit notwendigerweise Einstellungen und Haltungen. Sie besitzt also formierende Kraft, die in eine bestimmte Lebensform und einen Lebensstil einmündet. Um was es hier geht, wird traditioneller Weise mit dem Begriff der Frömmigkeit bezeichnet. Sie ist die „Praxis religiöser Besinnung im Kontext des eigenen Lebens“.⁴³ In diesem spezifisch biographischen Sinne gehört die Frömmigkeitspraxis wesentlich zur christlichen Existenzweise und damit zu der des Laien. Dabei lässt sich besonders am Frömmigkeitsbegriff der Zusammenhang von religiöser Individualität und der Gemeinschaftsform kirchlich praktizierter Religion aufweisen. Ihrem Wesen nach ist die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung von höchst individuellem Charakter, doch zugleich drängt sie darüber hinaus und zielt auf Mitteilung und Kommunikation mit anderen. Treffend merkt dazu der junge Schleiermacher an: „Ist die Religion einmal, so muss sie notwendig auch gesellig sein.“⁴⁴ Geradezu „etwas höchst Widernatürliches“ wäre es, wenn der Mensch „die Einwirkungen des Universums für sich behalten [sollte], die ihm als das Größte und Unwiderstehlichste erscheinen“.⁴⁵ In der wechselseitigen Mitteilung des unmittelbaren Gottesbewusstseins findet die Gegenseitigkeit des allgemeinen Priestertums ihren primären Ausdruck. Daher partizipiert auch die individuelle Frömmigkeit an den kirchlichen Ausdrucksformen und Symbolen, ohne freilich darin ganz aufzugehen.⁴⁶ Die gegenseitige und die im Gottesdienst geleistete symbolische Mitteilung des unmittelbaren Gottesverhältnisses kann notwendigerweise nicht die Unvertretbarkeit des je eigenen Gottesbezugs ablösen, sie kann aber wohl auf dem Wege der Kommunikation Bestärkung, Erhellung und Orientierung für die individu-

elle religiöse Lebensdeutung leisten. Hier ist dann auch der Ort zu sehen, an dem eine professionelle Anleitung religiöser Kommunikationsprozesse sinnvoll ist.

Dem steht allerdings nicht entgegen, dass auch die gegenseitige Mitteilung von Christ zu Christ, also die religiöse Kommunikation unter Laien ein gewaltiges Orientierungspotential hat. Die Vielfalt der Lebenserfahrungen, die hier zum Austausch kommen, verleiht der religiösen Lebensdeutung eine lebensweltliche Konkretion. Zudem wird nicht von der Hand zu weisen sein, dass besondere Umstände einer Lebensgeschichte auch eine besondere Deutungskompetenz verleihen können, die wiederum insbesondere für jene hilfreich sein kann, die sich in ähnlichen Situationen befinden. Zum Beleg für die Hochschätzung dieser vielfältigen lebensweltlichen Kompetenzen wird man durchaus auch auf den neutestamentlichen Begriff des Charismas verweisen dürfen. Die Grenze zwischen Priester und Laie muss daher in der Perspektive der religiösen Mitteilung keineswegs identisch sein mit der zwischen ordiniertem Amt und Gemeindeglied. Denn – um es noch einmal mit dem jungen Schleiermacher zu sagen – „(j)eder ist Priester, indem er die andern zu sich hinzieht auf das Feld, welches er sich besonders zugeeignet hat, [...] jeder ist Laie, indem er der Kunst und Weisung eines andern dahin folgt, wo er selbst Fremder ist in der Religion“.⁴⁷

Die gegenseitige Mitteilung des religiösen Bewusstseins ist selbst schon Teil dessen, was klassischerweise als der Zeugendienst des Christen beschrieben wird. Mit einzubeziehen sind hier natürlich auch jene Formen, auf die – wie oben skizziert – schon Luther hinwies. Gebet, Fürbitte und die Wahrnehmung einer gemeinsamen Lehrkompetenz sind je verschiedene Ausdrucksformen und Medien religiöser Kommunikation, die im individuellen religiösen Bewusstsein ihren Ausgangspunkt haben. Es handelt sich hier um das gemeinsame, solidarische Aus- und gegenseitige Zuspochen der Quellen und Ermöglichungsgründe des je eigenen religiösen Bewusstseins. Zudem bedarf auch jener Bereich dieses Zeugendienstes der Erwähnung, der gemeinhin als Sendung in die Welt bezeichnet wird. Dass der Laie am universalen Sendungsauftrag der Kirche beteiligt ist, das ist breiter ökumenischer Konsens. Besondere Brisanz gewinnt dieser Sachverhalt allerdings im Gefolge der neuzeitlichen Prägung der Lailhematik: gerade der Laie steht an der Schnittstelle zwischen Sakralität und Profanität. Die lebensweltliche Umsetzung und Realisierung christlicher Prinzipien sind daher in besonderem Maße an die Existenzweise des Laien gebunden. Klassische Bewährungs- und Betätigungsfelder des Laienamtes

sind dabei – wie Luther schon feststellte – die Lebensführung in Familie, Beruf und Gesellschaft.

So gilt z. B. auf der Ebene der Familie insbesondere für den Bereich der religiösen Kindererziehung die Unvertretbarkeit der Eltern. Trotz aller externer Hilfestellungen und Angebote obliegt es letztlich ihnen, die Bildung von Religion durch Mitteilung des religiösen Bewusstseins zu befördern.⁴⁸ Für das Berufsleben ist nach wie vor Luthers Bestimmung des Berufs als eine Art des „Gottesdienstes“ bedenkenswert. Dabei wird man sicherlich dem Wandel von einer vormodernen zu einer postindustrialisierten Berufswelt Rechnung tragen müssen. Der Zusammenhang von Berufung und Beruf muss, um neue Dimensionen zu erweitern, die Arbeit unabhängig von ihrem ökonomischen Gegenwert und damit auch unabhängig von einer spezifischen Berufsausübung als Wahrnehmung und Ausübung einer christlichen Berufung und damit als „Gottesdienst“ verstehen lernen. Die gestiegene Bedeutung des Ehrenamtes und anderer unbezahlter Tätigkeiten weisen in diese Richtung; dabei zeigt sich im Übrigen, dass die Dimension der Berufung gerade in diesen Tätigkeitsfeldern eine außerordentliche Motivationskraft bereitstellen kann, der kommerzielle Anreize oftmals überraschend wenig entgegenzustellen haben. Schließlich gilt ganz grundsätzlich für den Bereich der Gesellschaft die hohe Bedeutung der individuellen Lebensführung und des gegenseitigen Austausches darüber. Der Prozess öffentlicher Meinungsbildung wird wesentlich durch das private Umfeld, die sozusagen halböffentliche Diskussion im Bekannten-, Freundes- und Kollegenkreis vorbereitet. Gerade auf dieser Ebene ist die Argumentationskraft nicht zu unterschätzen, die aus der konkreten Plausibilität christlicher Lebensentwürfe hervorgeht.

Die Erinnerung an die eingangs erwähnte Gefahr der Überfrachtung des Laienbegriffs hat hier ihren legitimen Platz. Es wäre in der Tat – wie man Luther ja vorgeworfen hat – die Welt zum Kloster gemacht, wenn die ange deuteten Ausdrucksformen des religiösen Bewusstseins alle anderen Ausdrucksmöglichkeiten des menschlichen Bewusstseins verdrängen würden, wenn beispielsweise die Kindererziehung allein auf die Hervorbringung eines religiösen Bewusstseins zielen oder die Berufstätigkeit allein ihre Berechtigung aus ihrem gottesdienstlichen Charakter beziehen würde. Der Laie ist kein religiöser Heros, der mit einer religiös vollständig durchreflektierten Lebensführung das Profane heilig macht. Eine im vorliegenden Sinne gedachte religiöse Lebensführung impliziert also keineswegs die auf Permanenz gestellte Betätigung des religiösen Bewusstseins. Nicht alle

lebensweltlichen Widerfahrnisse, ja wahrscheinlich nur die wenigsten sind Inzente des religiösen Bewusstseins. Nicht alle biographischen Zusammenhänge und Ereignisse harren einer religiösen Sinndeutung. Der Reiz des Laienbegriffs liegt vielmehr darin, den Blick dafür zu öffnen, dass Alltagsbegebenheiten und Fragen der profanen Lebensführung nicht nur und ständig, aber doch fragmentarisch und augenblickshaft eine religiöse Dimension gewinnen. Das macht den Laien zum Grenzgänger im Profanen.

IV.

Laie zu sein ist eine christliche Existenzweise, die auf die ihr eigene Weise das unmittelbare Gottesverhältnis gestaltet und in entsprechender Weise einen „geistlichen“ und „weltlichen“ Dienst in der Welt versieht. Die Eigenständigkeit dieser Lebensform wird – das wurde eingangs schon festgehalten – dann verfehlt, wenn das Wesen des Laien allein im Verhältnis zum Amt bestimmt wird. Dass dies immer wieder geschieht, ist vermutlich der Nachklang eines unausrottbaren Klerikalismus, vor dem im Übrigen keine Konfession per se gefeit ist. Gerade im Bereich des Protestantismus, der für sich ja gerne dessen Überwindung in Anspruch nimmt, finden sich subtile moderne Varianten des Klerikalismus. Eine solche liegt z. B. vor, wenn im Zuge der professionellen Anleitung zu religiöser Lebensdeutung mit einem hermeneutischen Universalanspruch alles und jedes lebensweltliche Phänomen einer religiösen Deutung unterzogen wird, die zu leisten eben nur der professionelle religiöse Lebensdeuter imstande ist; wenn also – um ein Beispiel aufzugreifen, das sich besonderer Beliebtheit erfreut – dem Fußballfan der religiöse Charakter seiner Freizeitvorliebe unterzuschieben versucht wird. Die Mahnung Ulrich Barths verdient hier gehört zu werden: „Wo [...] das religiöse Bewusstsein nur noch kraft Fremdidentifizierung von sich wissen kann, entfallen genau diejenigen Momente, die es als eine Form von Subjektivität qualifizieren.“⁴⁹ Ebenso ist auf einem anderen Felde verdeckter Klerikalismus am Werke, wenn im Zuge nicht enden wollender Strukturdebatten und eines vermeintlichen Paradigmenwechsels zu einem betriebswirtschaftlichen Jargon hin, die Kundenorientierung der Religionsanbieter angemahnt wird. Die Herabstufung zum Kunden und religiösen Konsumenten ist vielleicht die schlimmste Depriation des Laienbegriffs im gegenwärtigen Protestantismus, die unter dem Deckmantel der Dienstleistung die Bevormundung in großem Stile pflegt.

Jede Spielart des Klerikalismus entspringt einem Konkurrenzverhältnis, das dem Wesen des religiösen Bewusstseins nicht angemessen ist. Die soziologisch beliebte Kategorie der funktionalen Ausdifferenzierung vermag in hohem Maße plausibel zu machen, dass die Bedeutung des Amtes vor allem in seiner Entlastungsfunktion liegt. Die oben skizzierten Vollzüge des religiösen Bewusstseins bedürfen – wie schon angedeutet – der Vermittlung und Unterstützung. Das Amt wirkt deswegen entlastend, weil es die professionelle Begleitung und Orientierungshilfe religiöser Vollzüge leistet. Die Funktionsfestlegung des Amtes auf – gut lutherisch gesprochen – Wort- und Sakramentsverwaltung oder – moderner gewendet – auf die Betreuung der zentralen Kommunikationsmedien christlicher Religion ist daher eine historisch gewachsene und pragmatisch plausible Praxis christlicher Gemeinschaften, die obendrein für ihre Einsetzung und Begründung ein hohes Maß an religiöser Autorität in Anspruch nehmen kann. Das Amt dient christlicher Religionsausübung durch professionelle religiöse Kommunikation.⁵⁰ Die dafür erforderliche professionelle Berufsausbildung der Amtsträgerinnen und Amtsträger, an denen den kirchlichen Gemeinschaften in hohem Maße gelegen sein muss, legitimiert keinen Rangunterschied, sondern ergibt sich aus der unterschiedlichen Funktion, die zwischen dem Amt und dem Laien besteht.⁵¹ Für ein protestantisches Verständnis des Laien kann es daher wenig Unfruchtbareres geben, als die Frage, was der Laie im Verhältnis zum Amtsträger darf und was nicht. Das ist die große Gefahr bei der ganzen Diskussion um die Beteiligung der Laien am Leben der Kirche. Es wirkt – man kann es nicht anders sagen – armselig, wenn sich die Diskussion um das Laienamt darauf beschränkt, dass die Leiterin des Altenkreises im Gottesdienst Flöte spielen, eine Konfirmandin das Evangelium lesen und ein Kirchenvorsteher die Hostien austeilen darf. Denn so wünschenswert all diese Tätigkeiten sind, so förderungswürdig grundsätzlich die rege Beteiligung der Gemeindeglieder am Leben der Gemeinde ist, so wenig lässt sich die Frage, was es heißt, Laie zu sein, auf diese Beteiligungsfragen reduzieren. Zudem bringt diese Diskussion einen weiteren Reduktionismus, sozusagen als unangenehmen Nebeneffekt mit sich, weil sie vorschnell Laien mit den ehrenamtlichen Mitarbeitern einer Kirchengemeinde identifiziert. Das kommt der umgangssprachlichen Verwendung des Laienbegriffs sicher nahe und auch wird man nicht bestreiten können, dass die ehrenamtliche Mitarbeit ein wichtiges Betätigungsfeld des Laien sein kann, gleichwohl gilt auch hier: Der Begriff des Laien kann nicht auf den des ehrenamtlichen Mitarbeiters beschränkt werden, weil er

seinem Wesen nach umfassender angelegt ist. Es bleibt festzuhalten: Dass der Protestantismus in all diesen Fragen und allzumal in den kirchenrechtlich geregelten Verfahren synodaler Entscheidungen den Laien ein Mitwirkungs- und Mitspracherecht einräumt, das ist unbestritten, dass er damit ekklesiologisch eingelöst hätte, was Luther mit seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum zum Programm erhob, das wird man mit guten Gründen nicht behaupten können. Es besteht daher von protestantischer Seite kaum Anlass, in der Laienfrage die vermeintliche Überlegenheit der eigenen kirchlichen Praxis zum ökumenischen Dauerargument zu stilisieren. Beschränkt sich die Diskussion um das Mehr oder das Weniger eventueller Beteiligungsmöglichkeiten an der Funktion des Amtes, dann verspielt man die ekklesiologische Relevanz des Laienbegriffs. Der besteht zu wesentlichen Teilen in der Eigenständigkeit des religiösen Bewusstseins und seinem Kommunikationsbedürfnis. Die Individualität der unmittelbaren Gottesbeziehung führt ja gerade nicht – das ist das Besondere an ihr – in einen unausweichlichen Solipsismus hinein, sondern setzt vielmehr eine Reihe von Kommunikationsprozessen in Gang und stiftet damit Gemeinschaft. Was hier an Gemeinschaft entsteht, ist keineswegs mit den Strukturen der verfassten Kirche identisch. So betrüblich es mit Blick auf die Stabilität kirchlich etablierter Verhältnisse ist, so erfreulich ist es aus Sicht der Weite und Größe des religiösen Bewusstseins, dass dessen Drang zum gegenseitigen Austausch sich nicht institutionell ausschließlich festlegen lässt. Gespräche über religiöse Sinndeutungen finden auch außerhalb der Kirchenmauern statt. Kirche wäre demnach mehr – und das ist ekklesiologisch alles andere als ein neuer Gedanke – als ihre sichtbare Gestalt. Die Laienthematik berührt sich daher durchaus auch mit dem, was die Theologie des 20. Jahrhunderts unter der Kategorie eines anonymen bzw. latenten Christentums zu beschreiben versucht hat. Vor diesem Hintergrund kann eine Neubesinnung auf den Laienbegriff zweierlei leisten: Zum einen erhebt sie die Eigenständigkeit und Unvertretbarkeit der christlichen Lebensführung im Kontext einer profanen Alltagskultur zum Thema, zum anderen öffnet sie damit den Blick auf jene vielfältigen Aspekte, in denen das religiöse Bewusstsein unter den spezifischen Bedingungen der Neuzeit individuelle und kollektive Prägekraft besitzt. Dass sich ein solches Thema, das ja gerade das Augenmerk auf die lebensweltliche Konkretion des religiösen Bewusstseins legt, nicht in konfessioneller Engführung, sondern nur in ökumenischer Vielfalt bearbeiten lässt, versteht sich von selbst.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. *K. Raiser*, Auf dem Weg zu einer Neubestimmung des Profils der Laien in der ökumenischen Bewegung, in: *ÖR* 43 (1994), 122–134, 122.
- ² Zu erwähnen ist natürlich an erster Stelle das vierte Kapitel von *Lumen Gentium* (LG 30–38), das sich ausschließlich den Laien widmet; aus der zahlreichen Literatur sei verwiesen auf *Y. Congar*, *Der Laie*, Stuttgart ³1964; *B. Forte*, *Laie sein*. Beiträge zu einem ganzheitlichen Kirchenverständnis, München u.a. 1987; *P. Neuner*, *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt 1988; zudem spielt das Thema auch in der Pastoraltheologie eine zunehmend größere Rolle; vgl. dazu exemplarisch *L. Karrer*, *Die Stunde des Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes*, Freiburg / Basel / Wien 1999.
- ³ *F. Schleiermacher*, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, Kritische Ausgabe, hg. von H. Scholz, Darmstadt 1993, 107, Anm. 2 (zu S. 85 § 2 der ersten Auflage).
- ⁴ *H.-M. Barth*, dessen Studie eine der wenigen Ausnahmen in der ansonsten defizitären Forschungslage auf protestantischer Seite darstellt, urteilt daher zu Recht, dass „der Begriff ‚Laie‘ auch in einer evangelischen Ekklesiologie unverzichtbar [ist]“ (*H.-M. Barth*, *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*, Göttingen 1990 (Kirche und Konfession, Bd. 29, 192). Den Bedeutungsverlust des Begriffs führt er auf die „unzureichend reflektierte Behauptung“ zurück, „dass es nach evangelischer Auffassung ohnehin keine ‚Laien‘ gebe, da ja alle Glaubenden ‚Priester‘ seien“ (ebd.).
- ⁵ Ebd.
- ⁶ Diese Problemanzeige lässt sich m. E. nicht mit dem Hinweis entkräften, dass die christliche Lebenspraxis in der theologischen Ethik angemessen thematisiert werde. Versteht sich Ethik als Handlungsorientierung – und darauf scheinen sich insbesondere die neueren sozialetischen Entwürfe zu verständigen, wie sich an den Arbeiten M. Honeckers oder U.H.J. Körtner zeigen ließe – kann die Dimension christlicher Lebenspraxis nur segmentiert in den Blick genommen werden. Denn so wichtig die Reflexion auf Handlungsoptionen sein mag, die christliche Lebenspraxis geht darin nicht auf.
- ⁷ Vgl. *H. Goertz*, *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg 1997, 177f; vgl. auch *H.-M. Barth*, *Einander Priester sein*, 35–37.
- ⁸ *M. Luther*, WA 17/2, 634f.
- ⁹ Zur Kritik dieser terminologischen Unschärfe und dem in diesem Zusammenhang ungeklärten Verhältnis von Glaube und Taufe vgl. *H.-M. Barth*, *Einander Priester sein*, 46f.
- ¹⁰ *M. Luther*, WA 6, 408, 11f.
- ¹¹ Vgl. z. B. WA 6, 407, 22f; ferner *H.-M. Barth*, *Einander Priester sein*, 34f.
- ¹² Die folgende Unterscheidung zwischen „Würde“ und „Dienst“ orientiert sich an *H. Goertz*, *Allgemeines Priestertum*, 62–67, 97–99, 133–135 u. ö.; zu einer ähnlichen Einschätzung kommt bei einer stärkeren Betonung der ekklesiologischen Aspekte *H.-M. Barth*, *Einander Priester sein*, 38–46.
- ¹³ Vgl. *H. Goertz*, *Allgemeines Priestertum*, 145–152.
- ¹⁴ *M. Luther*, WA 6, 407, 13f.
- ¹⁵ *M. Luther*, WA 41, 185, 29.
- ¹⁶ *H. Goertz*, *Allgemeines Priestertum*, 134.
- ¹⁷ *H.-M. Barth*, *Einander Priester sein*, 39–46; zu Recht weist H. Goertz im Übrigen darauf hin, dass die ekklesiologische Relevanz des allgemeinen Priestertums schon bei Karl Holl und Paul Althaus im Vordergrund standen; vgl. *H. Goertz*, *Allgemeines Priestertum*, 134f.
- ¹⁸ Vgl. zum Folgenden *H.-M. Barth*, *Einander Priester sein*, 40–44.

- ¹⁹ H. Goertz, Allgemeines Priestertum, 141.
- ²⁰ Vgl. H.-M. Barth, Einander Priester sein, 39f.
- ²¹ M. Luther, WA 6, 409, 5ff.
- ²² T. Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. 2, Stuttgart / Berlin / Köln 1991, 52.
- ²³ Ebd.
- ²⁴ Die Absicht, Luther an diesem Punkt zu entlasten, mag den Ausschlag dafür gegeben haben, dass neuerdings der Bezug der Berufsethik zum allgemeinen Priestertum als einer besonderen Realisierungsform bestritten wird. Vor allem H. Goertz hat diesen Zusammenhang energisch in Abrede gestellt, weist aber freundlicherweise immerhin darauf hin, dass diese Verbindung „oftmals“ in der Lutherinterpretation als konstitutiv für die Beschreibung des allgemeinen Priestertums herangezogen wurde (vgl. H. Goertz, Allgemeines Priestertum, 143f). Richtig ist an Goertz Deutung *sicher*, dass bei einer übertriebenen Betonung der Berufspraxis als Gottesdienst die Gefahr besteht, das, was Luther unter dem priesterlichen Dienst versteht, zu verkürzen (vgl. H. Goertz, Allgemeines Priestertum, 144). Doch das ist eine Frage der Kritik, nicht der historischen Rekonstruktion. Für diese gibt es keinen Grund, den nachweislichen Zusammenhang bei Luther aufzuheben und den Dienst am Nächsten auf „die geistliche Fürsorge für dessen Heil“ (144) zu reduzieren; weit vorsichtiger stellt Barth diesen Zusammenhang in Frage, vgl. H.-M. Barth, Einander Priester sein, 44.
- ²⁵ H.-M. Barth, Einander Priester sein, 46.
- ²⁶ Vgl. J. Lauster, Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus (AKG 69), Berlin / New York 1998, 58.
- ²⁷ „Das einzige Ziel ist Christus und seine unverfälschte Lehre. [...] Es gibt keinen Grund, irgendeine Lebensform von diesem Ziel auszuschließen. Die christliche Vollkommenheit liegt in der Regung des Herzens, nicht in der Lebensform, in den Gesinnungen, nicht in Speisen oder liturgischen Gewändern“ (Erasmus von Rotterdam, Brief an Paul Volz, in: Ders., Ausgewählte Schriften. Hg. von W. Welzig, Bd. 1, Darmstadt 1995, 29).
- ²⁸ H.-M. Barth, Einander Priester sein, 51.
- ²⁹ H.-M. Barth, Einander Priester sein, 50.
- ³⁰ Vgl. H.-M. Barth, Einander Priester sein, 15–19.
- ³¹ Zu Spener vgl. ausführlich H.-M. Barth, Einander Priester sein, 54–78.
- ³² Zu Wichern vgl. ausführlich H.-M. Barth, Einander Priester sein, 79–103.
- ³³ M. Rade, Das königliche Priestertum der Gläubigen und seine Forderung an die evangelische Kirche unserer Zeit (1918), in: Ders.: Ausgewählte Schriften. Bd. 3: Recht und Glaube. Hg. von Ch. Schwöbel, Gütersloh 1988, 167–196, 168.
- ³⁴ M. Rade, Das königliche Priestertum, 173.
- ³⁵ M. Rade, Das königliche Priestertum, 175; vgl. H. Goertz, W. Härle, Art. Priester/Priestertum, II. Allgemeines Priestertum. II/1 Systematisch-theologisch, in: TRE 27, Berlin / New York 1997, 402–410, 407f.
- ³⁶ M. Rade, Das königliche Priestertum, 196.
- ³⁷ Ebd.
- ³⁸ Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 145.
- ³⁹ Vgl. T. Rendtorff, Ethik, Bd. 2, 63; W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, 146.
- ⁴⁰ Die Bedeutung der Traditionsvermittlung kann für die Ausbildung der konkreten Konfiguration des religiösen Bewusstseins nicht hoch genug eingeschätzt werden. Niemand könnte auf die Deutungsmuster des Christentums zurückgreifen, wenn er nicht mit ihnen vertraut gemacht würde. In diesem Sinne ist Glaube lehr- und lernbar; vgl. D. Korsch, Dogmatik im Grundriss. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000, 23–38.

- ⁴¹ Vgl. dazu den Entwurf *W. Gräß*, Lebensgeschichten. Lebensentwürfe. Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998; vgl. auch *I. U. Dalferth*, Glaube und Lebenserfahrung, in: *Ders.*, Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 86–99.
- ⁴² Damit soll allerdings keinem biographischen Reduktionismus das Wort geredet werden. Religiöse Lebensdeutung ist immer mehr als die Deutung der eigenen Biographie, gerade darin liegt ja in hohem Maße ihre Attraktion. Wenn – um nur ein Beispiel zu nennen – ein Christ im Gespräch mit den dafür relevanten Traditionsbeständen über Anfang und Ende der Welt nachdenkt, dann liegt ersteres mit Sicherheit und letzteres mit hoher Wahrscheinlichkeit außerhalb der Reichweite seiner eigenen Biographie; gleichwohl prägt der individuelle Akt der Applikation entscheidend, denn wenn ihm die Glaubensinhalte der christlichen Schöpfungslehre und Eschatologie zur Gewissheit werden, dann bestimmt das maßgeblich das individuelle Lebensgefühl.
- ⁴³ *T. Rendtorff*, Ethik, Bd. 2, 61.
- ⁴⁴ *F. Schleiermacher*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hg. von Rudolf Otto, Göttingen 1967, 127.
- ⁴⁵ Ebd.
- ⁴⁶ Vgl. *T. Rendtorff*, Ethik, Bd. 2, 61.
- ⁴⁷ *F. Schleiermacher*, Über die Religion, 131.
- ⁴⁸ Vgl. *W. Härle*, Dogmatik, Berlin / New York 1995, 584.
- ⁴⁹ *U. Barth*, Art. Säkularisierung I. Systematisch-theologisch, in TRE 29, Berlin / New York 1998, 603–635, 622.
- ⁵⁰ Zum Aspekt der Professionalität vgl. *I. Karle*, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001 (PThK 3).
- ⁵¹ Diese Betonung des Funktionsunterschiedes – darauf sei hier am Rande hingewiesen – enthält auch für das ökumenische Gespräch eine bemerkenswerte Pointe. Denn ließe sich, wie *W. Pannenberg* vorgeschlagen hat, die berühmte Feststellung des 2. Vatikanum, dass zwischen dem Amt und dem allgemeinen Priestertum ein Unterschied „essentia et non gradu tantum“ (LG 10) bestehe, als eine eindeutige Funktionsunterscheidung und nicht als Wesensunterschied der jeweiligen Personen verstehen, verlöre die Wendung ihren Schrecken für den Protestantismus; vgl. *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 3, 423f.



Theologie und Kirche in einer „säkularisierten“ Welt?

Religion in den Milieus
der Gesellschaft

VON FRITZ ERICH ANHELM *

In einem Leserbrief hat der Kanzler kürzlich ein klares Bekenntnis abgelegt: „Da bleibe ich Kind der Aufklärung und des Liberalismus.“ Es ging um die Klage seines früheren Staatsministers für Kultur über den „Verlust des theologisch geprägten Respekts vor dem Sakralen und Numinosen“ auf dem Hintergrund der Bioethik-Debatte (Die Zeit Nr. 31, 26. Juli 2001, S. 14).

In der Tat: Die „aufgeklärte“ Grundhaltung, der die Säkularisierung von Gesellschaft und Lebenswelt als eine Art Emanzipationsleistung von der Religion erscheint, gehört zu den fast allgemein akzeptierten Topoi der Moderne. Geradezu automatisch verbindet sich damit das Verdikt, das Religion und Kirche einen unausweichlichen Verlust an öffentlicher Bedeutung zuschreibt.

Dem entspricht auch die Perspektive aus der gegenüberliegenden Blickrichtung. Das von dort in die Diskussion eingeführte Wort von der „Selbstsäkularisierung der Kirche“ suggeriert, die Kirche habe sich der Welt schon bis zur eigenen Unkenntlichkeit gleichgemacht. Wolle sie also wieder kenntlich werden, müsse sie sich erst einmal auf ihr „Eigentliches“ besinnen.

Säkularisierung wird auch hier als gegeben vorausgesetzt. Und weil das so ist, bedarf es kirchlicherseits der Selbstbehauptung und Selbstfindung durch Abgrenzung und Unterscheidung. Als Reaktion auf die Säkularisierung der Welt müsse die Kirche ihren Status als Sozialgestalt *sui generis* betonen.

* Fritz Erich Anhelm ist Direktor der Evangelischen Akademie Loccum und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.

Das eingeschliffene Muster ist hilfreich und gefährlich zugleich. In der Unterscheidung lässt sich Spezifisches zwar herausarbeiten und – wenn es gut geht – zugleich produktiv aufeinander beziehen. Die Dualität von Religion und Säkularisierung kann sich jedoch auch zum Dualismus auswachsen, der unvereinbare Prinzipien einander gegenüberstellt. Dies kreiert dann jene Situation, in der einerseits alles Religiöse vom „aufgeklärten Geist“ zurückgewiesen und alles Säkulare andererseits als Bedrohung des „rechten Glaubens“ empfunden wird. Der Drachentöter Michael ist auf seinen Drachen fixiert. Und der Splitter im Auge des Anderen wird im eigenen Auge zum Balken. Zwei Welten stehen einander gegenüber, die deshalb – paradoxerweise – reklamieren, voneinander trennbar zu sein, weil sie auf sehr komplexe Weise aufeinander bezogen sind.

Gerade weil in jüngster Zeit manche Variationen dieses Musters über das Verhältnis von Glauben und Moderne, Kirche und Welt sich wieder befestigen und viele öffentliche Äußerungen bestimmen, muss dennoch gefragt werden, ob denn das Muster mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Zwar sind wir zum Zwecke der Komplexitätsreduktion an Bipolaritäten gewöhnt. Ob sie unsere gesellschaftliche Wirklichkeit jedoch hinreichend erfassen, ist Gegenstand begründeten Zweifels.

Diese Wirklichkeit erweist sich als weitaus differenzierter, als das so eingängige Muster der Gegenüberstellung von religiöser und säkularer Orientierung vermuten lässt. Was als säkularisiert behauptet wird, ist durchzogen von religiösen Grundannahmen. Und was sich als religiös geriert, ist keineswegs frei von säkularisierter Lebenspraxis. Beides trifft sich auch dann in vielerlei multipolaren Verbindungen, wenn diese unbemerkt und uneingestanden und damit unaufgeklärt bleiben.

1. Individualisierung, Zivilreligion und Milieu

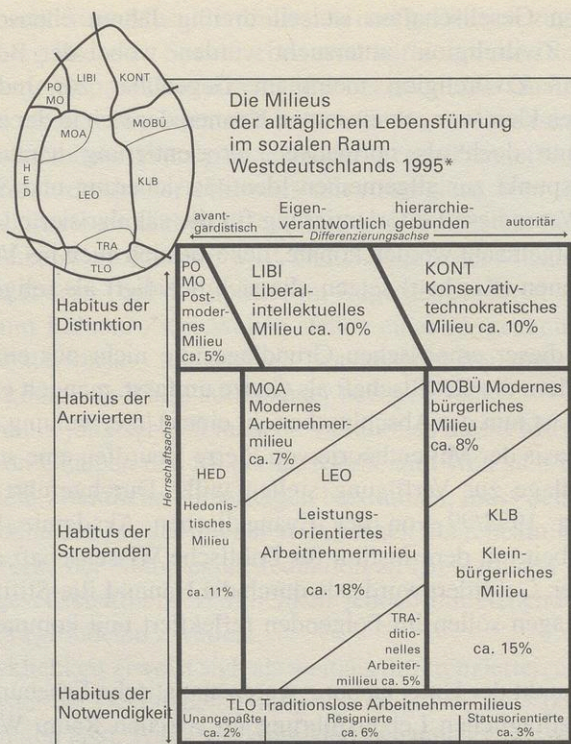
Der gesellschaftliche Diffusionsprozess ist im Reichtum seiner Facetten soziologisch unter den Stichworten der Individualisierung und Pluralisierung beschrieben worden.¹ Auch kirchensoziologische Untersuchungen haben sich dieser Stichworte bedient, um etwa Bindungsverluste besonders der Großkirchen in Westeuropa zu erklären. Das Problem dieser Ansätze liegt darin, dass ihnen über dem Interesse am Detail der Blick auf die ganze Gesellschaft weitgehend verloren geht.

Das spezifische Verhältnis von säkularisierten Glaubensannahmen des Common Sense und institutionalisierter Religion (bzw. Theologie) in

pluralistischen Gesellschaften ist seit dreißig Jahren ebenso unter der Überschrift „Zivilreligion“ untersucht worden, wobei der Begriff selbst strittig blieb.² Zivilreligion meint im Gegenüber zur Individualisierungsthese den kleinsten gemeinsamen Nenner, der sich in der allgemeinen Pluralität dann doch als normative Leitorientierung herausbildet, als Anknüpfungspunkt zur allgemeinen Identitätssicherung und Selbstvergewisserung. Wenn diese Leitorientierung für die säkularisierte Gesellschaft empirisch festgemacht werden könnte, ließe sie sich auch ins Verhältnis zu den Institutionen (Kirchen) setzen, die sich dezidiert als religiöse verstehen.

Genau an dieser empirischen Grundlage, die nicht nur einzelne Phänomene, sondern die Gesellschaft als Ganze umfasst, mangelt es jedoch. In diesen Tagen ist nun der Abschlussbericht einer Untersuchung erschienen, die auf der Basis der Milieutheorie von Pierre Bourdieu eine solche empirische Grundlage zur Verfügung stellen will.³ Durchgeführt wurde die Untersuchung 1998/99 von der Evangelischen Akademie Loccum in Zusammenarbeit mit dem Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hannover. Gefördert wurde sie durch die Hanns-Lilje-Stiftung. Einige der Kernaussagen sollen im Folgenden reflektiert und kommentiert werden.

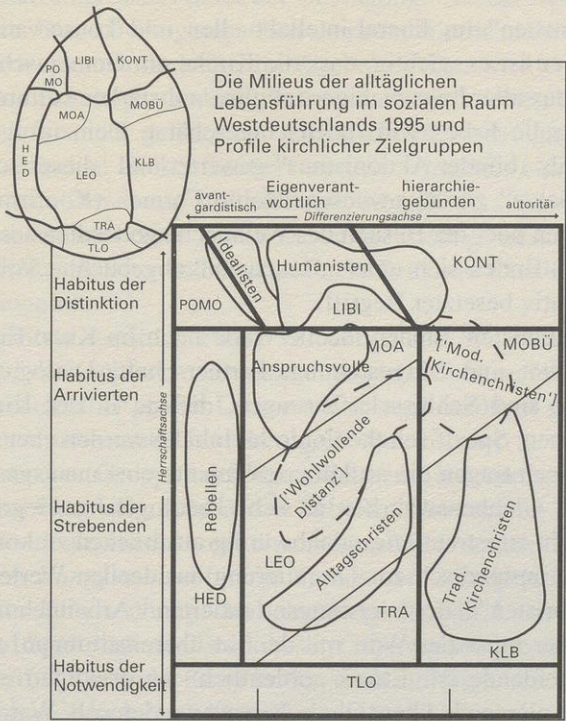
Ausgangspunkt der Untersuchung waren statistische Erhebungen zu den Milieus der alltäglichen Lebensführung im sozialen Raum Westdeutschlands. Die systematische Auswertung dieser Erhebungen führt zur Bestimmung von Habitusformen, anhand derer sich die einzelnen Milieus in ihren Verhaltensformen beschreiben lassen. Das Ergebnis ist eine Milieulandkarte der Gesellschaft, auf der die einzelnen differenzierungsfähigen Milieus prozentual ausgewiesen sind. Die folgende Grafik zeigt entlang zweier Achsen, die vom Habitus der Notwendigkeit (man könnte auch der Schicksalhaftigkeit sagen) bis zum Habitus der Distinktion (also der Abgrenzung) und von avantgardistischen bis zu autoritären Verhaltensformen reichen. In diese beiden Koordinaten wurden die verschiedenen Milieus eingeordnet. Sie sind in der Untersuchung im Einzelnen beschrieben.



Vergleiche der prozentualen Verteilung der Milieus zeigen im Zeitraum von 1982 bis 1995 signifikante Verschiebungen. Sie bewegen sich vor allem auf der „Herrschaftsachse“ vom Habitat der Notwendigkeit hin zum Habitat der Aufstrebenden und der Arrivierten. Insbesondere nehmen das Kleinbürgerliche und das Traditionelle Arbeitermilieu deutlich ab, das Moderne und Leistungsorientierte Arbeitnehmermilieu dagegen stark zu. Darin zeigt sich eine Habitusverschiebung innerhalb nur zweier Generationen, die von eher hierarchiegebundenen zu mehr eigenverantwortlichen Verhaltensformen führt.⁴

Der Trend geht also von schicksalhaft und hierarchiegebundenen bestimmten Verhaltensmustern hin zu selbstbewussteren, mit dem eigenen Aufstieg und der Abgrenzung von anderen verbundenen, auf Eigenverantwortlichkeit zielenden Habitusformen. Und er findet sich nicht nur in der deutschen, sondern darüber hinaus in allen (West-)europäischen Gesellschaften. Dieser Trend bestimmt auch das Verhalten zu Religion und Kirche.

Um die damit einhergehenden Verhaltensänderungen näher bestimmen zu können, wurde über die „säkulare“ Landkarte nun eine zweite gelegt. Sie gibt Auskunft über die Habitusformen, die in den einzelnen Milieus gegenüber Religion und Kirche ausgebildet werden. Sie beruht auf den (bis zum Projekt noch nicht ausgewerteten) religionsspezifischen Daten und milieubezogenen Gruppengesprächen, die die quantitative Datenbasis um eine qualitative ergänzten. Auf diese Weise konnten Profile entwickelt werden, die das habituelle Verhalten in den einzelnen Milieus zu Religion und Kirche empirisch begründet systematisch erfassen.



Abkürzungen:

- | | |
|--|--|
| LIBI: Liberal-Intellektuelles Milieu (10%) | HED: Hedonistisches Milieu (11%) |
| KONT: Konservativ-Technokr. Milieu (10%) | LEO: Leistungsorient. Arbeitnehmermilieu (18%) |
| POMO: Postmodernes Milieu (5%) | KLB: Kleinbürgerliches Milieu (15%) |
| MOA: Modernes Arbeitnehmermilieu (7%) | TRA: Traditionelles Arbeitermilieu (5%) |
| MOBÜ: Modernes Bürgerliches Milieu (8%) | TLO: Traditionsloses Arbeitermilieu (11%) |

Das Übereinanderlegen dieser beiden „Landkarten“ macht deutlich, in welcher Weise das Verhältnis zu Religion und Kirche von den Milieuver-schiebungen in der Gesellschaft betroffen und geprägt wird. Aus den ausführlichen Beschreibungen der jeweiligen Profile entdeckt sich dabei ein äußerst differenziertes Bild.⁵

2. Habituelle Milieuorientierung im Verhältnis zu Religion und Kirche

Im Folgenden soll auf theologische und kirchenpolitische Implikationen dieses Bildes eingegangen werden. Dazu ist es hilfreich, zunächst einzelne Profile etwas näher zu betrachten, insbesondere in ihren normativen Ausprägungen.

Den „Humanisten“ im liberal-intellektuellen und konservativ-technokratischen Milieu ist es wichtig, dass die Kirche ein Gemeinschaftserlebnis vermittelt, das allerdings weniger religiös und stärker kulturell besetzt ist. Das „kulturelle Erbe“ wird hoch eingeschätzt. Demzufolge werden Modernismen als „blinder Aktionismus“ gewertet und „dieses schrecklich evangelische Getue“ zurückgewiesen. Hohle Formen (Konfirmation der Geschenke wegen oder der Besuch des Weihnachtsgottesdienstes bei sonstiger Abstinenz) finden sich unter „Heuchelei“ abgebucht. „Volkskirche“ ist ein eher negativ besetzter Begriff.

Für die „Humanisten“ stehen ideelle Werte hoch im Kurs: Eigeninitiative, Individualität und Mitgestaltung, Partnerschaft, Dialog, Toleranz, Probleme lösen sind Schlüsselerfahrungen, die sie in der Kirche gern repräsentiert sähen. Spezifisch theologische Inhalte werden eher nicht thematisiert. Dennoch tragen die artikulierten Inhalte eine unausgesprochene Sehnsucht nach Glaubenswahrheit in sich. Theologischer Begrifflichkeit wird jedoch nicht zugetraut, *dies* glaubwürdig ausdrücken zu können.

Als geradezu antipodisch zur Orientierung an ideellen Werten werden die „Alltagschristen“ des leistungsorientierten Arbeitnehmermilieus beschrieben. Hier muss das Wort mit der Tat übereinstimmen, wobei die Tat das Entscheidende ist. Etwas „ordentlich“ zu erledigen ist oberste Maxime, wobei niemand „übers Ohr gehauen“ werden soll. Was zu tun ist, hat selbstständig und eigenverantwortlich zu geschehen. Kirche wird am Kriterium der verlässlich funktionierenden „Solidargemeinschaft“ gemessen. Wer etwas für sie leistet, darf Gegenleistung erwarten und die Hauptamtlichen sind akzeptabel, wenn sie die Ärmel aufkrempeln. Auch hier soll das Theologische – wenn auch aus anderen Gründen – nicht allzu sehr im

Vordergrund stehen. Denn das „Ideelle“ – so drückt es die Untersuchung aus – steckt „im Werk selbst“.

Das Übereinstimmenmüssen von Wort und Tat, die Übernahme von Verantwortung für das eigene Handeln, der Anspruch an die Solidargemeinschaft, die Betonung der Werkgerechtigkeit ... – all dies enthält deutliche Bezüge zu theologischen Grundmustern.

Eine Zwischenposition nehmen die „Anspruchsvollen“ im Modernen Arbeitsmilieu ein. Für sie gilt eine innengeleitete Leistungsethik. Darauf baut ihr Selbstbewusstsein, das auf eine selbstbestimmte Entfaltung ihrer Fähigkeiten setzt. Dies darf jedoch nicht mit Egoismus verwechselt werden. Denn die Anspruchsvollen sind durchaus an Geselligkeit und Gemeinschaft interessiert unter der Bedingung, mitzugestalten und mitzuentscheiden. Diese Bedingung sehen sie in der Kirche nicht wirklich erfüllt („Ich bin zu querulantisch für die Kirche“). Allen wird eine eigene Vorstellung von Gott zugestanden („Jeder ... baut sich seinen eigenen Gott“). „Ehrfurcht“ ist nicht gefragt und ein kirchlicher oder gar theologischer Anspruch, mit dem sie konfrontiert werden, wirkt wie eine Ansprache an ihr „schlechtes Gewissen“ und stößt auf Abwehr („... kaum zum Aushalten“). Kirche soll zu einer „guten Lebensauffassung“ beitragen, zum Ausgleich zwischen Körper und Geist, Materiellem und Ideellem, Rationalität und Emotionalität.

Innengeleitete Leistungsethik, verbunden mit Selbstbestimmung, die Abwehr auf das „schlechte Gewissen“ angesprochen zu werden, wie auch die Suche nach einer „guten Lebensauffassung“ berühren geradezu klassische Themen protestantischer Theologie, ohne es noch zu wissen.

Eine besondere Gruppe sind Jugendliche im Hedonistischen Milieu, die die Untersuchung als „Scheinbare Rebellen“ beschreibt. Gerade auf sie haben Individualismustheoretiker ein spezielles Augenmerk gelegt, sie geradezu als *pars pro toto* für die Trends der Gesellschaft stilisiert. Das – so zeigt die Untersuchung – ist keineswegs der Fall. Lustbetonung, Spontaneität und Spaß sind zwar stark besetzt und werden provokativ und tabubrechend auf das Umfeld – und in ihm auch auf die Kirche – angewendet. Dies geschieht jedoch eher sporadisch und bei Gelegenheit und bestimmt nicht die ganze Lebensführung. Distanz, Kritik und Provokation äußert sich im Medium des „Nichtverstehens“ gerade gegenüber der Kirche („Das ist alles so verschlüsselt“).

Das Scheinbare solchen Rebellentums entlarvt sich, wenn Erwartungen an die Kirche artikuliert werden: Freunde treffen, Gemeinschaft erfahren,

Ansprechpartner bei Sorgen und Problemen finden und Begleitung in schwierigen Lebensphasen, aber auch eben Erlebnis als Event zu organisieren.

3. Der öffentliche Anspruch der Kirche und die „Neue Mitte“

Was sich in all dem im Verhältnis zu Religion und Kirche artikuliert, hat trotz seiner theologischen Bezüge mit theologischem Traditionsbestand und bekenntnismäßiger Orientierung wenig zu tun. In beidem wird eher hierarchiegebundene Bevormundung vermutet. Am ehesten noch finden sich „intakte“ Bezüge bei den „Traditionellen Kirchenchristen“, die dem schrumpfenden Kleinbürgermilieu zuzuordnen sind.

Das wirft bedeutsame Fragen auf: Lässt sich das Selbstverständnis einer öffentlichen Kirche, ihr Anspruch, mit ihren Aktivitäten die ganze Gesellschaft und nicht nur einzelne Segmente im Blick zu haben, überhaupt noch einlösen? Sind es nicht längst schon nur begrenzte Milieus, die diesen Anspruch der Kirche als Institution *sui generis* mittragen und sich daraufhin ansprechen lassen? Ist es also eine sich unter der Hand entwickelnde Milieuverengung der Kirche selbst, die ihrem gesamtgesellschaftlichen Anspruch je länger je mehr im Wege steht? Und: Welche Optionen hat die Kirche als soziales Gefüge, dem entgegenzuwirken, sofern sie an ihrem öffentlichen Anspruch festhalten will?

Dabei geht es besonders um das Verhältnis zur anwachsenden „Neuen Mitte“ im gesamtgesellschaftlichen Milieuspektrum, um die „Anspruchsvollen“ und die „Alltagschristen“. Hier förderte die Untersuchung entgegen der scheinbaren Zurückweisung theologisch-traditionell geprägter Weltdeutungsmuster oder gar eines artikulationsfähigen theologisch ausgewiesenen Rahmens für persönliche Orientierung dann doch ein erstaunliches Ergebnis zu Tage: Wenn Fragen von Religion und Kirche in einer offenen Gesprächssituation zum Thema gemacht werden, ist die Reaktion äußerst intensiv. Das zeigten insbesondere die Gruppengespräche, die sich nach einem kurzen Impuls sehr schnell selbstständig trugen und fortsetzten. Die Milieus der „Neuen Mitte“ sind zwar nicht dafür prädisponiert, sich um die Thematisierung ihres Verhältnisses zu Religion und Kirche selbst zu kümmern. „Auf Augenhöhe“ daraufhin angesprochen, entfaltet sich jedoch ein reger Dialog.

In ihm werden Theologie und Kirche weniger in ihren Inhalten und stärker in ihren Sozialformen wahrgenommen. Religiöse Inhalte sind aber dennoch hintergründig virulent, wenn auch milieuspezifisch „säkularisiert“.

Sollten Theologie und Kirche sich entsprechend der veränderten normativen Dispositionen der unterschiedlichen Milieus reformulieren und sich deren Sprachformen anpassen? Das bedeutete nicht nur die Aufgabe theologischen Traditionsbestands und der Bekenntnisorientierung. Es würde in den eher distinktiven Milieus auch kaum als glaubwürdig angenommen. Der „Dialog auf Augenhöhe“ findet seinen „Weg in die Mitte“ nur als diskursiver Prozess, der Raum zur selbstbestimmten Entscheidung lässt.

Insgesamt legt die Untersuchung nahe, dass es dann doch weniger die theologischen Inhalte sind, die Abwehrreaktionen in den anwachsenden Milieus hervorrufen, sondern eher die Formen, in denen sie als „Verkündigung“ transportiert werden. Alles Nicht-dialogische, mit Hierachieverdacht belegte, wird auf Distanz gehalten. So haben es Theologie und Kirche nicht mit einem Anpassungsproblem ihrer Verkündigungsinhalte, sondern mit einem vom eigenen Habitus produzierten Vermittlungsproblem zu tun.

Voraussetzung dafür, die säkular verschütteten, aber dennoch ansprechbaren glaubensgegründeten Orientierungen in den verschiedenen gesellschaftlichen Milieus gegen alle vordergründige Abwehr zu aktivieren, ist das Signal, in ein dauerhaftes Gespräch eintreten zu wollen. In ihm dürfen Glaubensinhalte durchaus eine zentrale Rolle spielen, soweit sie nicht schon als vorgefertigte, nicht mehr befragbare Antworten daherkommen. Theologisch begründete – auch kritische – Positionen gegenüber den milieuspezifischen normativen Orientierungen sind also keineswegs irrelevant geworden. Im Gegenteil: Anders als das kleinbürgerliche Milieu der „Traditionellen Kirchenchristen“ ist die „Neue Mitte“ nicht so sehr auf Bestätigung abonniert. Sie ist offen für das Argument, wenn es die Partnerschaft im Dialog respektiert.

Die Untersuchung ist geradezu eine Herausforderung, ein Projekt der Ökumene wieder aufzunehmen, das bisher vor allem im außereuropäischen Raum Beachtung fand: das der Kontextuellen Theologie. Kontextuelle Theologie bezieht das Lebensumfeld, also auch das Milieu, mit ein. Sie begründet ihre Autorität nicht auf deduktive Weise, sondern aus der Interpretation des Evangeliums im konkreten Lebenszusammenhang. Sie ist auf dialogische Situationen eingestellt, ohne die eigene Überlieferungstradition aufzugeben. Es geht nicht um die Anpassungs-, sondern um die Anknüpfungs- und Dialogfähigkeit von Theologie und Kirche an die vermeintliche Säkularisierung der Verhaltensformen in den sich ausdifferenzierenden Milieus der Gesellschaft. Was allzuoft als säkularisiert erscheint

und voreilig so hingenommen wird, enthält mehr religiöse Bezüge, als wir uns gemeinhin klarmachen. Das verlangt nach einem Projekt geistlicher Aufklärung. Wenn ein solches Projekt seinen Sitz im Leben der ganzen Gesellschaft wiederfinden soll, wird es sich jedoch im Medium des „Dialogs auf Augenhöhe“ neu ausbuchstabieren müssen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Aus der breiten Literatur dazu der von *Ulrich Beck* herausgegebene Band: *Kinder der Freiheit*. Edition Zweite Moderne, Frankfurt am Main 1997.
- ² *Wolfgang Vögele*, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Öffentliche Theologie 5, Gütersloh 1994.
- ³ *Wolfgang Vögele, Michael Vester, Hartmut Bremer* (Hg.), *Kirche und die Milieus der Gesellschaft*. Ergon-Verlag, Würzburg 2001. *Michael Vester, Wolfgang Vögele* (Hg.), *Kirche und die Milieus der Gesellschaft*, Bd. I, Vorläufiger Abschlussbericht der Studie, Loccumer Protokolle 56/99, Rehburg-Loccum 1999. *Dies.*, *Kirche und die Milieus der Gesellschaft*, Bd. II, Dokumentation der Tagung, Loccumer Protokolle 56/99, Rehburg-Loccum 2000.
- ⁴ Zum letzten Stand der Milieuforschung s. ebenfalls: *Michael Vester et al.*, *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung*. Frankfurt am Main 2001.
- ⁵ Dazu *Wolfgang Vögele*, *Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft*. In: Zentrum für interdisziplinäre Forschung an der Universität Bielefeld. *Mitteilungen* 3/2001, 5ff.



Überwindung von Gewalt als kirchlicher Auftrag*

|| Perspektiven für ökumenisches Handeln

Perspektiven für Geschlechtergerechtigkeit

VON WALTER KLAIBER **

Wer in diesen Tagen über das Thema „Gewalt“ zu referieren hat, steht unter dem Eindruck, angesichts der Ereignisse vom 11. September noch einmal alles neu durchdenken zu müssen. Aber – Hand aufs Herz – passen diese wahnwitzigen Anschläge nicht doch durchaus in das Bild dessen, was Menschen schon immer einander und sich selbst anzutun bereit waren, wenn sie entsprechende Feindbilder aufgebaut haben? Wenn ich daran denke, dass in den Schubladen einiger Militärmächte Szenarios wie das eines atomaren Erstschlags liegen, dann frage ich mich, ob unser Erschrecken über diese Ereignisse tief genug geht und nicht noch ganz andere Konsequenzen haben müsste. Gerade weil Ereignisse wie die von New York und Washington, die bisher nur in Hollywood-Produktionen denkbar schienen, Realität geworden sind, müssten wir misstrauischer werden gegen manche andere Horrorvision. Der Friedensauftrag der Kirchen ist also mehr denn je gefragt, und er ist dort zuallererst nötig, wo es darum geht, den Aufbau von Gegenfeindbildern zu verhindern.

Allerdings wollte ich meine Ausführungen heute stärker auf die Probleme der Gewalt innerhalb unserer eigenen Gesellschaft fokussieren. Es könnte eine Ausflucht sein, wenn wir jetzt nur noch über die Möglichkeiten gewaltfreier Konfliktlösung im internationalen Bereich oder die Notwendigkeit einer „Notlagenindikation“ für die gewaltsame Abwehr von verbrecherischen Angriffen auf den Frieden und die Freiheit ganzer Völker diskutieren würden. Die Frage nach einer Überwindung der alltäglichen Gewalt in unserer Gesellschaft, in den Familien und auch in den Kirchen ist ja genau so drängend und scheint uns – ohne dass damit irgendeine Rangordnung aufgestellt werden soll – im Blick auf unsere Verantwortung und unsere Möglichkeiten näher zu liegen. Dabei sind beide Problemebenen eng

* Vortrag gehalten auf der Mitgliederversammlung des Christinnenrats – Ökumenische Arbeitsgemeinschaft in Deutschland am 5. Oktober 2001 in Mainz.

** Walter Klaiber ist Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.

verknüpft. Von fremdenfeindlichen Übergriffen auf den Straßen deutscher Städte zu den gewalttätigen Auseinandersetzungen in Nordirland und den ethnischen Säuberungen im ehemaligen Jugoslawien ist jeweils nur ein kleiner Schritt. Es stehen die gleichen Probleme im Hintergrund, gleich, ob wir die Massenvergewaltigungen in Bosnien oder die Gewalt von Männern gegen Frauen in Ehen und Lebenspartnerschaften ins Auge fassen.

I.

Was meinen wir mit „Gewalt“?¹ Die Frage ist nicht einfach zu beantworten, da die Sache viele Gesichter hat und das Wort in der deutschen Sprache unterschiedliche Nuancen, und zwar durchaus auch positive, hat. So spricht das Grundgesetz von der staatlichen Gewalt und sagt: „Alle Staatsgewalt geht vom Volk aus“. Wir wünschten uns deshalb manches Mal, wir könnten wie die englischsprechende Welt zwischen „violence“ und „power“ unterscheiden. Es gibt offensichtlich legitime Gewalt, die zur Durchsetzung einer lebensförderlichen Ordnung und zum Schutz der Schwachen gegen die Willkür der Starken nötig ist. Wir sprechen in der modernen Gesellschaft vom „Gewaltmonopol“ des Staates, das seinerseits gegen Missbrauch durch die Gewaltenteilung zwischen Legislative, Exekutive und Rechtsprechung geschützt werden soll, damit auch die legitime Gewalt nicht unangemessen oder zerstörerisch ausgeübt wird. Wie schwierig die prinzipielle Abgrenzung von legitimer und illegitimer Gewalt ist, zeigt sich u. a. darin, dass das, was wir heute als häusliche Gewalt gegenüber Kindern oder Frauen bezeichnen, über viele Jahrhunderte als Ausübung legitimer Gewalt galt, auch wenn damit nicht Misshandlungen legitimiert werden sollten.

Ich möchte für die Beschreibung „illegitimer“ und „zerstörerischer“ Gewalt die Definition aus der EKD-Studie „Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche“ aufgreifen und darunter alles Handeln verstehen, „das bestehende Rechtsverhältnisse aufhebt und die persönliche Integrität von Menschen verletzt“.²

Mein Hauptaugenmerk gilt dabei der personalen Gewalt, durch die Einzelne oder Gruppen ihr Handeln in zerstörerischer und verletzender Weise gegen die körperliche, psychische und soziale Integrität anderer Personen richten. Dabei soll auf die Ausübung von physischer Gewalt geachtet werden, mit der Menschen körperlich angegriffen werden, aber auch die psychische Gewalt nicht aus den Augen verloren werden, mit der andere durch abfällige, beleidigende, belästigende, herabsetzende, demütigende oder drohende Bemerkungen und Gesten verletzt oder genötigt werden.

Personale Gewalt ist oft eingebettet in Formen struktureller Gewalt innerhalb der Gesellschaft, d. h. gesellschaftliche Verhältnisse und Verhaltensweisen, die bestimmte Personengruppen benachteiligen und diskriminieren. Beide Dimensionen von Gewalt stehen in einem wechselvollen Beziehungsgeflecht miteinander.

Zur Frage, welche Ursachen die Ausübung von Gewalt zwischen Menschen hat, gibt es verschiedene Theorien, die ich hier nicht diskutieren möchte. Deutlich ist, dass insbesondere das Phänomen der personalen Gewalt direkt mit dem Phänomen der Aggression verbunden ist. Personale Gewalt entspringt immer der Aggression;

Aggression muss aber nicht unbedingt gewalttätig ausagiert werden; sie kann verdeckt und verdrängt, aber auch integriert und verarbeitet werden. Aggression muss nicht in jedem Falle unheilvoll sein; sie ist auch Ausdruck der Fähigkeit zur Selbstbehauptung und Abgrenzung, wichtigen Funktionen für das Leben der Einzelnen bzw. von Gemeinschaften innerhalb der Gesamtgesellschaft.³

Überblicken wir das Gesamtphänomen, so müssen wir sagen: die Bereitschaft, gegenüber anderen gewalttätig zu werden, scheint allgemein menschlich angelegt zu sein. Es gibt friedlichere und aggressivere Gesellschaftsformen, aber es gibt keine, in der nicht illegitime Gewalt ausgeübt und erlitten wird. Die gelegentlich im ökumenischen Bereich erhobene Forderung nach „Abschaffung“ der Gewalt ist deshalb illusionär. Man konnte mit gutem Grund die „Abschaffung“ der Sklaverei oder Kinderarbeit fordern; aber die Gewaltbereitschaft der Menschen liegt in ihrer Aggressivität begründet, die nicht einfach abgeschafft werden kann, sondern verarbeitet und integriert werden muss, so dass die gewalttätigen Auswirkungen überwunden werden können.

Doch muss zu dieser Beobachtung eine weitere Feststellung treten. Statistisch gesehen ist Gewalt, insbesondere physische Gewalt, in überwältigendem Maße männlich. In der Kriminalstatistik einschlägiger Vergehen schwankt das Verhältnis der Beteiligung von Männern und Frauen zwischen 9:1 und 10:1.⁴ Für dieses Unverhältnis kann man biologische und soziokulturelle Gründe anführen. (Für die Evolutionsbiologie sind das nicht unbedingt Widersprüche, da langfristig beide Aspekte interdependent sind.) Ich gehe darauf weiter nicht ein, möchte nur unterstreichen, dass solche Feststellungen nicht zur Verharmlosung oder Entschuldigung gewalttätigen Verhaltens dienen dürfen. Denn auch die Männer sind ja offensichtlich nicht auf Gewalttätigkeit festgelegt. Wir Männer sind nicht alle Verbrecher, auch wenn wir uns sehr ernsthaft mit der Frage auseinandersetzen müssen, inwiefern wir alle bewusst oder unbewusst Komplizen im System struktureller Gewalt gegen Frauen sind. Gegen alle Verharmlosung oder Entschuldigungsstrategien steht eine weitere grundlegende Beobachtung: Gewalt verursacht Leiden und deshalb kennt auch die patriarchalische Gesellschaft Maßnahmen, die die Gewalttätigkeit eindämmen sollen. Offiziell gilt sogar paradoxerweise eine ausgesprochene „Bissshemmung“ oder besser gesagt „Schlaghemmung“ gegen Frauen, und gerade der Krieg ist seit Urzeiten Männersache. Männer kämpfen gegen Männer, Frauen und Kinder sind zu schonen, was dann freilich auch schon in sehr urtümlichen Gemeinschaftsformen im tatsächlichen Kampf eklatant missachtet wird – bezeichnenderweise vor allem in der Absicht, dass die Versklavung, Vergewaltigung oder Ermordung von Frauen und Kindern gerade die Männer und Väter treffen und demütigen soll. Daneben stand der Versuch, die andere Seite männlicher Gewaltbereitschaft im Rahmen von Ehe und Familie zu domestizieren, was – wie wir heute mit Erschrecken sehen – dazu geführt hat, dass in vielen Fällen Unterdrückung und Misshandlung legitimiert oder versteckt wurden.

Für eine Gemeinschaft von Frauen und Männern ergibt sich aus all dem die nicht ganz einfache Gesprächssituation, dass zunächst einmal wir als Männer akzeptieren müssen, dass Gewaltbereitschaft und Gewalttätigkeit ein Männerproblem ist, für dessen Bewältigung Männer die Verantwortung übernehmen müssen. Da aber

Gewalt zugleich ein Beziehungsproblem darstellt, in dem es zu sehr komplexen Täter-Opfer-Beziehungen kommen kann, und grundsätzlich die Fähigkeit zur Gewalttätigkeit eine allgemein menschliche Disposition darstellt, sind Frauen und Männer eben auch herausgefordert, gemeinsam das Problem anzugehen und dabei auch die Rolle von Frauen, sei es als Opfer, als Koabhängige oder in Ausnahmefällen als Täterinnen mit zu bedenken.

Wir haben diese Frage zunächst nicht aus einer christlichen Perspektive analysiert. Wenn wir fragen, inwiefern diese Herausforderung eine wichtige Aufgabe der Kirche darstellen kann oder muss, müssen wir auch die Aussagen der Bibel mit einbeziehen. Welche Hinweise, Hilfen oder auch Hindernisse ergeben sich aus ihrem Zeugnis?⁵

II.

Die biblische Überlieferung nimmt das Phänomen menschlicher Gewalttätigkeit sehr ernst. Es ist das Stigma einer Menschheit, die nicht mehr im Einklang mit ihrem Schöpfer lebt. Das erste Ereignis, das nach dem sogenannten Sündenfall berichtet wird, ist die Ermordung Abels durch Kain. Rivalität und Kampf um Dominanz werden in dieser Geschichte als wichtige Ursachen menschlicher Gewalt genannt. Von hier aus zieht sich eine Spur von Gewalt durch die menschliche Geschichte. Die Absicht Gottes, mit der Sintflut dem quasi durch „Gegengewalt“ ein Ende zu setzen, wird von ihm selbst revidiert. Zu tief ist die Neigung zu Gewalt und Sünde im Wesen der Menschen verankert.⁶

Gewalt gegen Frauen wird in der Bibel in ihrer ganzen Brutalität wahrgenommen und in aller Deutlichkeit missbilligt, ohne dass es zu einer expliziten Kritik an der dabei oft selbstverständlich vorausgesetzten Opferrolle von Frauen kommt. Wo von Frauen erzählt wird, die zur Gewalt greifen, scheint dies immer der letzte Ausweg in einer gerechten Sache.⁷ Zwiespältig bleibt, dass oft auch die Durchsetzung der Sache Gottes mit Bildern der Gewalt beschrieben wird. Dennoch wird Gewalt nicht als völlig unabänderlich im Wesen des Menschen liegend gesehen. Der Paradiesgeschichte am Anfang entspricht die Vision der Endgeschichte, wo Gott wieder bei den Menschen wohnen wird und kein Leid und Geschrei mehr sein wird (Offb 21,3f). Wo die Menschen wieder in die Gemeinschaft mit Gott finden, da finden sie auch zu ihrer ursprünglichen Bestimmung eines gewaltfreien Miteinanders. Die Verankerung in der Ur- und Endgeschichte zeigt allerdings, dass es hier nicht um Möglichkeiten geht, die die Menschen mit etwas gutem Willen leicht verwirklichen könnten. Eine Welt ohne Gewalt kann nur Ergebnis der Neuschöpfung Gottes sein. Aber zugleich gilt für das Neue Testament: Weil die Wirklichkeit des Reiches Gottes schon jetzt in Sendung und Werk Jesu Christi begegnet und im Wirken des Heiligen Geistes vergegenwärtigt wird, gibt es im Leben der Gemeinde Jesu Ansatzpunkte zur Überwindung von Gewalt, die auch in die Gesellschaft hineinwirken. Ich nenne drei Punkte:

1. Die Verkündigung des Kreuzes als Ende der Gewalt

Davon zu reden mag überraschend und provozierend sein. Gerade Frauen haben auf die unheilvollen Auswirkungen des Kreuzes als Symbol der Gewalt hingewiesen. Dennoch möchte ich (in Anlehnung an den Titel der deutschen Übersetzung eines Buches von R. Girard, aber ohne mich mit seiner Interpretation des Kreuzesgeschehens zu identifizieren)⁸ vom Kreuz Jesu als dem Ende der Gewalt sprechen. Das Kreuz ist Zeichen für die Entlarvung menschlicher Gewalt und ihrer Wurzeln in der Auflehnung gegen Gott und zugleich für die Überwindung der Gewalt durch Jesu Tod und Auferstehung, durch die Gott selbst die Folgen von Sünde und Gewalt auf sich genommen und mit der Kraft seiner Liebe überwunden hat. Damit ist von Gott her zur Gewalt das letzte Wort gesagt, auch wenn sie unter den Menschen weiter wütet. Von Gott her sind keine Opfer mehr nötig und gefordert. Und gerade weil im Namen des Kreuzes immer wieder Opfer gefordert und Menschen zu Opfern gemacht wurden, sollte umso klarer das Kreuz als Zeichen für das Ende allen Opfern und Geopfertwerdens aufgerichtet werden. Hierauf sind auch biblische Traditionen kritisch zu prüfen!⁹

2. Die Überwindung der Gewalt durch die Liebe

Die direkte Antwort des Neuen Testaments auf die Gewalterfahrung von Christen und Christinnen ist der Ruf zur Kreuzesnachfolge. Die Nachfolgeworte Jesu in den Evangelien und die Mahnung zum geduligen Leiden in den Briefen (vgl. 1 Petr 2) sind eindrucksvolle Beispiele dafür. Sie sind von Seiten der feministischen und der Befreiungstheologie insbesondere im Blick auf ihre Wirkungsgeschichte einer grundsätzlichen Kritik unterzogen worden. Immer wieder boten diese Aussagen Unterdrückern und Gewalttätern und deren theologischen Helfern ein Instrumentarium, um chronische und akute Gewalttätigkeit und Ausbeutung als gottgewolltes oder geduldig zu ertragendes Leiden zu rechtfertigen. Diese Unheilsgeschichte muss kritisch aufgearbeitet werden. Zugleich ist deutlich, dass sie nicht der Intention der biblischen Aussagen entspricht. Ihnen lag es ferne, ausbeuterische Arbeitgeber oder misshandelnde Ehemänner zu schützen (und schon gar nicht, wenn diese Christen waren); sie waren von der Überzeugung getragen, dass der Verzicht auf Rache oder Vergeltung mehr zur Überwindung illegitimer Gewalt beitragen würde als die unkreative innere oder äußere Revolte dagegen. Die Leidensmahnungen sprechen ja auch nicht vom rein passiven Hinnehmen des Unrechts. Sie enthalten äußerst aktive Elemente, die Paulus mit den Worten zusammenfasst: „Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit dem Guten“ (Röm 12,21).¹⁰ Kreuzesnachfolge wird in der Kraft der Auferstehung gelebt, die der Liebe mehr Macht zutraut als der Gewalt.

Sachlich gehört in diesen Zusammenhang auch die provozierende Mahnung Jesu, „dem Übel nicht zu widerstehen“ (Einheitsübersetzung: „leistet dem, der euch Böses antut, keinen Widerstand“, Mt 6,39) – verbunden mit dem Rat, dem, der auf die rechte Wange schlägt, auch die linke hinzuhalten. Ich weiß nicht, wie viele geschlagene Frauen dies schon versucht haben, ohne dadurch einen Ausweg aus ihrem Leiden gefunden zu haben. Man kann das Wort nur in seinem Zusam-

menhang recht verstehen, in dem gegen die aggressive Reaktion eines „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ nicht einfach die depressive Reaktion, alles hinzunehmen, treten soll, sondern die provokative Feindesliebe, die – angeleitet durch Gottes Güte – für alle das Gute sucht, wie böse sie auch zu sein scheinen (vgl. 6,48).

Strategien des gewaltfreien, aber zugleich friedentiftenden Widerstands sind nicht nur für die Konflikte zwischen Völkern oder gesellschaftlichen Gruppen nötig, sondern auch für die Gewalt im Alltag, wobei der „Frieden“, der gesucht wird, nicht einfach äußerlich gewährte Harmonie bedeutet, sondern die (Über-)Lebensmöglichkeiten aller Beteiligten im Auge hat.

3. Die Verwandlung von Herrschaft in Dienst

Einer der Schlüsseltexte zur Überwindung von Gewalt ist für mich die Geschichte der Söhne des Zebedäus, die Jesus um die Herrschaftsplätze im Himmel bitten. In diesem Zusammenhang sagt Jesus: „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher unter den Völkern gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der erste sein will, soll der Sklave sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,42–45).

Dieser Text enthält sowohl eine scharfe Kritik an den auf Gewaltausübung basierenden politischen Machtverhältnissen der Zeit Jesu als auch die klare Mahnung, dass die Gemeinde Jesu nie Abbild solcher Verhältnisse sein darf. Für den katholischen Neutestamentler Gerhard Lohfink sind diese Worte Jesu zum Schlüsseltext für seine These von der Gemeinde als „Kontrastgesellschaft“ geworden.¹¹ Kontrastgesellschaft ist sie gerade darin, dass sie Gemeinschaft von Frauen und Männern ist und keine hierarchisch gestuften Herrschaftsstrukturen und einseitigen Abhängigkeitsverhältnisse haben kann und darf.

Indirekt bekommen wir damit einen wichtigen biblischen Hinweis zu Ursache und Überwindung von Männergewalt. Sowohl die eigene Beobachtung als auch die Erkenntnisse in der Literatur, die ich zu dieser Frage durchgearbeitet habe, machen klar, dass Gewalt von Männern – und zwar gerade die physische Gewalt – fast immer mit dem Kampf um Herrschaft, Dominanz und „Besitz“ (insbesondere von Personen!) zu tun hat bzw. umgekehrt als ultima ratio angesichts der nicht akzeptablen Erfahrung von Ohnmacht, Schwäche, Hilfsbedürftigkeit oder Abhängigkeit eingesetzt wird.¹² Das ist natürlich in den einzelnen Beziehungsfeldern unterschiedlich komplex, drängt sich aber immer wieder als Grundursache auf. Um ein Beispiel zu geben: Auch gewalttätige Ausländerfeindlichkeit ist männlich dominiert. Ob Frauen weniger fremdenfeindlich sind, weiß ich nicht, aber für Männer ergibt sich die Notwendigkeit, sich gegen die „Konkurrenten“ gewalttätig zu wehren und die oft zu hörende Begründung: „Die nehmen uns die Frauen weg“, zeigt etwas von den Urängsten, die hier wach werden.

Der Kampf um Dominanz und Herrschaft wird von Jesus als Ursache von Gewalt entlarvt; er wird aber nicht durch ein schlichtes Verbot belegt, sondern

durch eine lohnende Lebensalternative ersetzt: Ein Leben, das andere beachtet und achtet, ihre Bedürfnisse und Gaben ernst nimmt und so ein lebensdienliches Miteinander ermöglicht! Dass dabei die bloße Umkehr des Willens, der Erste zu sein, in die Absicht, die Letzte zu sein (um dadurch die Erste zu sein) nicht wirklich weiterhilft, wissen wohl am ehesten Frauen. Und vielleicht ist gerade hier der Hinweis auf die Lebenshingabe und Proexistenz Christi wichtig, die bei aller Radikalität nie Selbstverleugnung in dem Sinne war, dass Jesus Christus seinen Auftrag und seine Person verleugnet hätte.

Gesamtbiblisch ist klar, dass es in diesen Worten nicht um die Ersetzung der einen Verhaltensregel durch die andere geht, sondern grundsätzlich um die Frage, ob wir unser Leben aus der Fülle der Güte Gottes zu leben bereit sind und versuchen, dies auch im Zusammenleben mit unseren Mitmenschen „auszuleben“, oder ob weiter die hergebrachten Rollen- und Statusmuster unser Wertbewusstsein und das daraus gespeiste Handeln beeinflussen und prägen.

Für mich führt das zu einer wichtigen Neuakzentuierung der Rechtfertigungsbotschaft: Männer – und auch Frauen – dürfen erkennen, dass Gelingen und Wert ihres Lebens nicht davon abhängen, wie erfolgreich sie ihren Herrschafts- und Besitzanspruch behauptet haben, sondern von Gottes liebendem Ja zu ihrem Leben, das ihnen die Kraft gibt, in dem Geflecht von Verantwortung und Abhängigkeit, in das sie gestellt sind, als befreite Menschen zu leben. Frauen – und auch Männer – dürfen erkennen, dass Gelingen und Wert ihres Lebens nicht davon abhängen, dass sie sich aufopfern und selbst verneinen, sondern von Gottes liebendem Ja zu ihrem Leben, das ihnen die Kraft gibt, in dem Geflecht von Verantwortung und Abhängigkeit, in das sie gestellt sind, als befreite Menschen zu leben.

Das hat natürlich nicht nur Konsequenzen für Männer, die zur Anwendung von physischer Gewalt neigen; es muss auch zur Überprüfung von Verhaltensweisen und Verhältnissen führen, die Frauen als strukturelle Gewalt erleben. Es ist für mich erhellend, dass im Neuen Testament auch dort, wo die traditionellen Unterordnungsschemata aufgegriffen werden, dies nicht ungebrochen geschieht. So werden in Eph 5,21ff unter der Überschrift „Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus“ zunächst die Frauen aufgefordert, sich den Männern unterzuordnen, „wie dem Herrn“, dann aber die Männer ermahnt, ihre Frauen zu lieben, „wie Christus die Kirche geliebt und sich für alle hingegeben hat“. Man kann die geschlechtsspezifische Zuordnung heilsgeschichtlicher Rollen mit Grund hinterfragen; aber sie kann unter keinen Umständen zu irgendeiner herkömmlichen Herrschaftsstruktur gestaltet werden, wenn sie die Liebe und Hingabe Jesu Christi repräsentieren soll. Dies sollte ja auch dort gelten, wo Kirchen sich daran gebunden sehen, Ämter, die ihrer Meinung nach Christus repräsentieren, nur durch Männer ausüben zu lassen. Repräsentatio Christi kann nur Vergegenwärtigung seiner Hingabe und seines Dienstes sein. Wie freilich dienende Leitung („servant leadership“) so gestaltet wird, dass sie nicht nur ein Euphemismus für herkömmliche Herrschaft ist, ist eine nicht ganz einfache Aufgabe!

III.

Damit sind wir bei der Frage nach den praktischen Konsequenzen dieser Einsichten. Ich versuche, einige Linien zu skizzieren.¹³

1. *Es ist wichtig, dass wir als Kirchen die Dringlichkeit des Gewaltproblems erkennen und anerkennen.* Im politischen Bereich mag uns das in nächster Zeit durch leidvolle Erfahrung noch deutlicher gemacht werden, als es uns schon ist. Aber zu sehen, wie das Problem offen oder verdeckt im täglichen Leben die Existenz von Menschen – insbesondere von Frauen und Kindern – bedroht, bedarf der bewussten Anstrengung. Die Ökumenische Dekade zur Überwindung der Gewalt wird uns Anstöße geben und fordert zugleich heraus, dass wir auch selbst unsere Augen aufmachen und uns in Bewegung setzen.¹⁴ Manche mögen über der Größe der Aufgabe von vornherein resignieren. Wir brauchen eine gute Mischung von „anthropologischem Realismus der Bibel“ (J. Scharfenberg), der davon weiß, dass Aggression und Gewalt zur Realität einer gefallenen Schöpfung gehören, und einem ebenfalls biblischen „Optimismus der Gnade“, der darauf vertraut, dass die heilende und rettende Wirkung der Herrschaft Gottes schon jetzt ermöglicht, Gewalt zu überwinden und Frieden zu stiften. Gerade in einer Zeit, in der sozialdarwinistische Gedanken („survival of the fittest“) sich wieder erschreckend breit machen, bedarf es des Einspruchs des christlichen Glaubens, der von der Überzeugung geleitet ist, dass Gott für die Schwachen und die Nicht-Fitten Partei ergreift und seinen Sohn gab, damit wir *alle* leben. Dieser Einspruch wird aber nur gehört werden, wenn wir auch als Kirchen unser Verhältnis zur Macht und damit verbundener offener oder verdeckter Gewalt klären.¹⁵ Deshalb:

2. *Es ist wichtig, dass wir als Kirchen die Frage von Gewalt und Gewalttätigkeit als unser Problem erkennen.* Wir sagen als Kirchen relativ leicht, dass auch wir (oder wenigstens die Menschen, die in den Kirchen leben) noch Anteil am Wirkungsgeflecht der Sünde haben. Wenn dies konkret auch für die Auswirkungen von Gewalt und Gewalttätigkeit gesagt wird, fällt es uns sehr viel schwerer, dies zu akzeptieren. Das gilt insbesondere, wenn es um Gewalt gegen Frauen geht. Es bleibt wichtig, die Stimme gegen all die erschreckenden Vorkommnisse zu erheben, die wir in der heutigen Gesellschaft weltweit beobachten, so wie das CCEE und KEK 1999 getan haben.¹⁶ Aber die Frage, wo in den Kirchen (oder zumindest in ihrem Einflussbereich) Frauen gedemütigt oder missbraucht werden, muss offen gestellt und nach einer ehrlichen Antwort gesucht werden. Nur so kann die Kirche das werden, was sie eigentlich sein sollte: Sicherer Platz für alle.¹⁷

3. *Es ist wichtig, dass wir als Männer erkennen und anerkennen, dass Gewalt und Gewalttätigkeit vorrangig ein Männerproblem ist.* Dies gilt zuallererst, weil es so häufig Männer sind, die für gewalttätige Übergriffe und Systeme struktureller Gewalt und damit für das Leiden von Frauen, Kindern, aber auch von anderen Männern verantwortlich sind. Dies gilt aber auch, weil „auch Männer durch Dominanzstrukturen von Macht und Gewalt geschädigt werden und an Rollenzwängen und Überforderung leiden“.¹⁸ Und es gilt nicht zuletzt, weil gewaltorientiertes Verhalten immer Ausdruck von Identitäts- und Beziehungsstörungen sind, die der Heilung bedürfen. Dennoch bleibt es für uns Männer kränkend, gemeinsam für so viel Leid verantwortlich zu sein, und wir möchten hier gerne differenzieren. Es fällt uns

leicht, zusammen mit den Frauen gegen Genitalverstümmelung afrikanischer Mädchen und die Vergewaltigung bosnischer Frauen zu protestieren, aber es fällt uns schwer, mit den gleichen Frauen ein vergleichbares Problem in den sehr viel schlechteren Karriereaussichten von Frauen in Kirche und Gesellschaft zu sehen. Und vielleicht darf man hier ja auch gewisse Unterschiede machen – und muss doch zugleich als Mann erkennen, dass bestimmte Grundmechanismen männlichen Verhaltens eben doch vergleichbare Wurzeln dieser ganz unterschiedlichen Problemlagen sein könnten. Wir müssen erkennen, dass die „Kränkung“ eine „heil-same Kränkung“ sein kann und uns ihr offen und demütig stellen. Deshalb sollte der kirchlichen Männerarbeit wesentlich größere Aufmerksamkeit gewidmet werden, nicht als Hort eines Reformpatriarchalismus, sondern als Ort von Selbsterkenntnis und Selbstfindung.

4. *Es ist wichtig, dass wir das Gewaltproblem theologisch und geistlich aufarbeiten.* Die Kluft zwischen dem geistlichen Anspruch und Zuspruch kirchlicher Verkündigung und der gelebten Wirklichkeit wird vielleicht an keiner anderen Stelle von Menschen so groß und so schmerzlich erlebt wie im Falle von sexuellem Missbrauch und ähnlichen Formen männlicher Gewalt im kirchlichen Bereich. Dem müssen wir uns stellen, und zwar weder einfach durch verstärkte Moralgebote noch eine radikalere Vergebungstheologie. Es geht vielmehr darum, die befreiende und heilende Dimension christlicher Heilsverkündigung gerade auch für diesen Problembereich zu entdecken und zu konkretisieren. Ich habe auf die Bedeutung einer aktualisierten Rechtfertigungslehre schon hingewiesen. Unsere kirchlichen Traditionen beschreiben die Auswirkung des Rechtfertigungsgeschehens auf das Verhalten der Gerechtfertigten unterschiedlich; es ist nötig, den theologischen Dialog darüber nicht nur im Blick auf grundsätzliche Glaubenswahrheiten, sondern auch im Blick auf deren praktische Auswirkungen zu führen. (Z. B. könnte der Grundgedanke der römisch-katholischen Ablasslehre dazu helfen, die Wirklichkeit der göttlichen Vergebung und die Notwendigkeit eines Opfer-Täter-Ausgleichs zusammenzusehen. Ob sie dazu in ihrer gegenwärtigen Gestalt helfen kann, bezweifle ich ein wenig.) Wir brauchen eine Theologie und eine in ihr gründende Verkündigung und Seelsorge, die Frauen und Männern die innere Kraft gibt, um in Situationen der Demütigung und Misshandlung Widerstand zugunsten des Lebens zu leisten bzw. in der Versuchung zur Gewaltanwendung Lebensgewinn nicht durch Dominanz und Machtgehebe zu suchen. Grundsätzlich muss uns klar sein, dass Überwindung von Gewalt nur möglich ist, wenn anstelle des Überlebensvorteils, den sie verspricht, die Lebensverheißung der Liebe Gottes tritt.

5. *Es ist wichtig, dass wir das Gewaltproblem von seiner strukturellen und von seiner persönlichen Seite angehen.* Die Entstehung von illegitimer Gewalt und ihre Überwindung haben eine strukturelle und eine persönliche Seite. Es gibt offensichtlich hierarchische Systeme und patriarchalische Rollenzwänge, die Gewaltbereitschaft fördern oder kaschieren bzw. Gewalterfahrungen verursachen, selbst wenn dies den Urhebern gar nicht bewusst wird. Wo immer möglich, müssen solche Mechanismen aufgedeckt werden, gerade in der Kirche. Um sie zu erkennen, müssen Männer und Frauen sich ihre unterschiedlichen Erfahrungen in solchen Systemen zumuten und miteinander an Veränderung arbeiten. Allerdings ist oft

nicht nur die formal rechtliche Struktur das Problem, sondern eine fast unentwirrbare Verschlingung von Struktur und persönlichem Verhalten. So hat z.B. die partielle Auflösung der traditionellen Ehe und die stärkere wirtschaftliche Selbstständigkeit von Frauen offensichtlich nur wenig zur Veränderung der Gewaltsituation in Partnerschaften beigetragen, obwohl dies vor 20 Jahren noch viele erwartet haben.¹⁹

Gewalt geht von Menschen aus und wird von Menschen erlitten. Es gibt Opfer und Täter, Komplizen und Friedensstifter. Wir müssen mit Menschen an dem Problem arbeiten und an uns und unserer Verstrickung arbeiten lassen. Die Psychologin Thea Bauriedl warnt in ihrem Buch „Wege aus der Gewalt“ davor, die Gewalt zum Feindbild zu machen, was letztlich auch nur ein Symptom bekämpfen würde. Es geht nicht um Ausgrenzung, sondern um „Integration der Gewalt und der Gewalttäter“, die freilich „nicht ohne die deutliche Klarstellung ihrer Schuld und nicht ohne intensive Trauerarbeit möglich“ sein wird.²⁰ Vielleicht hilft auch hier der „anthropologische Realismus der Bibel“, „den Abwehrmechanismus der Verdrängung bzw. der Verleugnung von Aggression (und Gewalt) zu durchbrechen“!²¹ Das Harmonieideal in Kirche und Familie muss kritisch hinterfragt werden und auch Konflikte und Konkurrenz ernst genommen werden. Nur wo sie aufgearbeitet werden, kann dann auch das lösende Wort von der Versöhnung gesagt werden.

Wir brauchen deshalb Orte der Beratung und der offenen Aussprache, wenn es um die Fragen eines gewaltfreieren Miteinanders in der Kirche geht. Wo gibt es Herrschaftsgehebe und Herrschaftsstrukturen, die wir noch nicht entdeckt haben, obwohl andere (oder wir selber) darunter leiden?

Insbesondere brauchen die Opfer, aber auch die Täter Beratungs- und Hilfsangebote, die sie in ihrer jeweiligen Situation begleiten und Wege zur Veränderung öffnen. Frauen haben sich vielfach Orte geschaffen, wo sie im geschützten Raum über schmerzliche Erfahrungen sprechen können. Sie brauchen aber auch den öffentlichen Raum in der Kirche, wo in Fürbitte und Klage, in Predigt und Pastoral ihre Erfahrungen Platz haben und wahrgenommen werden müssen.

6. Es ist notwendig, dass wir das Gewaltproblem als Frauen und Männer gemeinsam bearbeiten. Wir mögen auf unterschiedliche Weise damit konfrontiert sein, letztlich betrifft es uns doch gemeinsam, und wir müssen uns gemeinsam an die Aufgabe wagen, zu seiner Überwindung beizutragen.

Die Notwendigkeit gemeinsamer Anstrengung gilt dann auch für weitere Aufgabenfelder. Wir brauchen das gemeinsame Gespräch über die „Geschlechtergerechtigkeit“. Wie die Aufgabe, unsere Überzeugung von Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung von Frauen und Männern praktisch zu leben, erfüllt werden kann, und zwar unter Berücksichtigung unterschiedlicher Ausprägungen von weiblichen und männlichen Lebensentwürfen, aber ohne erneute Rollenfestlegungen, das lässt sich nur im permanenten Gespräch erarbeiten.

Wir stehen weiter vor dem Phänomen steigender Gewaltbereitschaft junger Leute in unserer Gesellschaft – insbesondere gegenüber Fremden und Schwachen. Auch dieses Problem hat einen „männlichen Akzent“, aber darüber hinaus auch eine Wurzel in der Gesamtbefindlichkeit vieler junger Menschen, die mit ihren Identitätsproblemen und Ängsten nicht fertig werden. Ich sehe eine herausragende

ökumenische Aufgabe der Zukunft darin, dass gerade in den Brennpunkten dieses Problems Frauen und Männer aus verschiedenen Kirchen sich zusammenschließen, um zu versuchen, mit jungen Leuten Kontakt zu finden und zusammen mit ihnen Wege aus der Gewalt zu finden. Und auch hier wird der erste Schritt sein, darauf zu achten, wo die Problematik im Grunde schon mitten unter uns beginnt.

Ich hoffe, dass es uns gelingt, solche gemeinsamen Anstrengungen noch weiter zu stärken und zu vertiefen.

ANMERKUNGEN

- ¹ *Heinz-Horst Schrey / Manfred Moser*, Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit (I. Ethisch/II. Praktisch-theologisch), TRE 13, 1984, 168–184; *Wolfgang Lienemann*, Art. Gewalt, Gewaltlosigkeit, EKL³ II, 1989, 163–169; *Wolfgang Lienemann / Wolfgang Kersting / Jan-R. Sieckmann / Udo Friedrich-Schmückle*, Art. Gewalt I–V, RGG4 III, 2000, 882–886; Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche. Im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegeben vom Kirchenamt der EKD, 2000.
- ² A.a.o., 22.
- ³ *Dietrich Ritschl*, Art. Aggression, EKL³ I, 1986, 59–62; *Hans-Jürgen Fraas*, Art. Aggression, RGG⁴ I, 1998, 183f; *Irenäus Eibl-Eibesfeldt*, Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie, ³1997, 516–595.
- ⁴ Genaue Zahlen bei *Uwe Heilmann-Geideck / Hans Schmidt*, Betretenes Schweigen. Über den Zusammenhang von Männlichkeit und Gewalt. 1996, 27–37.
- ⁵ Dazu: Theologische Aspekte der Gewalt gegen Frauen und Mädchen. Evangelische Frauenarbeit in Deutschland, 1996; Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche. Teil II, 103–158; *Frank Crisemann*, Biblische Theologie und Gewalt gegen Frauen. Referat vor der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland (11.1.2000 Bad Neuenahr). In: Gewalt gegen Frauen. 4. Runder Tisch der Evangelischen Landeskirche und des Diakonischen Werkes in Württemberg am 9.11.2000. Dokumentation. Zu den neutestamentlichen Grundlagen: *Gerd Theißen*, Die Religion der ersten Christen, ²2000, 101–133.214–222.
- ⁶ Vgl. Gen 6, 5–7 mit 8,21. Nun soll das Recht die schlimmsten Auswirkungen der Gewalt eindämmen (vgl. Gen 9,6).
- ⁷ Vgl. z.B. Deborah, Jael oder Judith.
- ⁸ *René Girard*, Das Ende der Gewalt. Analysen des Menschheitsverhängnisses, 1983.
- ⁹ Es ist für mich ein großes Rätsel in der Bibel, warum die Offenbarung des Johannes einerseits mit großer Eindringlichkeit herausstellt: „Das Lamm, das geschlachtet wurde“ ist „würdig“, d.h. fähig, die Siegel des Buches zu öffnen, und das heißt die Weltgeschichte ihrer Bestimmung zuzuführen (5,21), aber dann die endgültige Lösung der „Machtfrage“ doch wieder in den alten blutigen Bildern des Krieges beschreiben muss (19). Hier müssen wir vom Grundansatz eine andere Perspektive gewinnen.
- ¹⁰ Vgl. 1. Thess 5,15: „Seht zu, dass keiner dem anderen mit Bösem vergelte, sondern jagt alle Zeit dem Guten nach untereinander und gegen jedermann“; 1 Petr 5,9: „Vergeltet nicht Böses mit Bösem, sondern segnet“
- ¹¹ *Gerhard Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? 1982 (bes. 134–154).
- ¹² *Susanne Lipka*, Zu den Motiven der Täter und den gesellschaftlichen Ursachen. Impulsreferat Deutscher Frauenrat 29./30.11.1997, 29–34 (bes. 32f); *Thea Bauriedl*, Wege aus der Gewalt, 1992, 118ff; *U. Heilmann-Geideck / H. Schmidt*, Betretenes Schweigen, S. 60ff.

- ¹³ Vgl. außer der EKD-Studie „Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche“ auch: Frauen und Mädchen – Gewalt – Kirche. Ein Brief katholischer Frauen zum Thema „Gewalt gegen Frauen und Mädchen“, 1996.
- ¹⁴ Vgl. *Margot Käßmann*, Gewalt überwinden. Eine Dekade des Ökumenischen Rates der Kirchen, 2000 (bes. 77–94).
- ¹⁵ Vgl. *U.F. Schmälzle*, Art. Gewalt V. RGG4 2000, 885f.
- ¹⁶ Brief an die KEK-Mitgliedskirchen und Europäischen Bischofskonferenzen vom Juni 1999 zum Thema „Gewalt gegen Frauen“.
- ¹⁷ Vgl. den Slogan einer Initiative der ELCA: „How to make Church a safe place“ (Gewalt gegen Frauen, 77).
- ¹⁸ Gewalt gegen Frauen S. 86; vgl. *Susanne Lipka*, a.a.O., 33: „In der Aufarbeitung der dominanten Männerrolle wird dann deutlich, dass diese Rolle ein ganzheitliches Leben nicht zulässt und viele Aspekte von Menschlichkeit unterdrückt werden. Die Suche nach neuen Formen, Mannsein zu leben, kann dann beginnen.“
- ¹⁹ Vgl. das Themenheft „Gewalt in der Ehe“, WzM 30, 1978 (Heft 2/3).
- ²⁰ A.a.o., 124 und 126.
- ²¹ *M. Moser*; TRE 13, 183; weiter: „Der Dienst der Versöhnung, das lösende Wort, geschieht eben nicht unter Absehung von Konflikt, Aggression und Gewalt, sondern bei realistischer Wahrnehmung und Aufarbeitung dieser Probleme.“

Der Anspruch auf Wahrheit

An der Schwelle vom zweiten zum dritten Jahrtausend sind zwei bemerkenswerte Erklärungen verabschiedet worden: von römisch-katholischer Seite „Dominus Iesus“¹ (6. August 2000), ein Dokument, das sich primär mit dem interreligiösen und nur im vierten Kapitel mit dem interkonfessionellen Dialog beschäftigt, mit der der Erklärung zeitlich vorausgehenden „Note“² der Glaubenskongregation an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen zum Gebrauch des Begriffes „Schwesterkirchen“ (30. Juni 2000); von russisch-orthodoxer Seite eine Erklärung „Grundlagen der Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen“ vom 14. August 2000 (Moskau) mit einem Anhang.³ In beiden Stellungnahmen beanspruchen sowohl die römisch-katholische als auch die russisch-orthodoxe Kirche die wahre Kirche Jesu Christi zu sein. Es sollen im folgenden beide Stellungnahmen untersucht und deren Argumentationen miteinander verglichen werden. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Erklärung der russisch-orthodoxen Kirche.

1. Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche

Beide Kirchen sind sich im Bekenntnis zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche einig. Beide Kirchen beanspruchen jeweils für sich, die wahre Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi zu sein.

a) „Dominus Iesus“

Die römisch-katholische Kirche sagt, dass es nur eine einzige Kirche gibt: „Wie es nur einen einzigen Christus gibt, so gibt es nur einen einzigen Leib Christi, eine einzige Braut Christi: ‚die eine alleinige katholische und apostolische Kirche‘“ (DI 16). Der Plural „Kirchen“ könne nur auf die Teilkirchen angewendet werden: „Man kann von Schwesterkirchen im eigentlichen Sinn ... im Zusammenhang mit katholischen und nicht katholischen Teilkirchen sprechen; deshalb kann auch die Teilkirche von Rom Schwester aller Teilkirchen genannt werden“ (Note 11). Die universale, d. h. die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche jedoch ist „nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen“ (Note 10). Voll bestehe die Kirche Christi „nur in der katholischen Kirche“ weiter (DI 16).

b) „Grundlagen“

Die russisch-orthodoxe Kirche bezeichnet die Kirche Jesu Christi ebenfalls als eine und einzige („one and unique“) und betont, dass die Einheit der Kirche auf der

Tatsache basiere, dass es nur *ein* Haupt, Jesus Christus, und nur *einen* Geist gibt. Voll bestehe die Kirche Christi nur in der orthodoxen Kirche. Sie sei die wahre Kirche: „Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi, gestiftet von unserem Herrn und Erlöser Selbst [sic!], gestärkt und erfüllt vom Heiligen Geist – die Kirche, von der unser Erlöser selbst gesagt hat: ‚Ich baue meine Kirche. Und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen‘ (Mt 16,18)“⁴ (G2W, RO 1.1).

2. Kirche und Mysterium des Leibes Christi

Was Kirche ist, lässt sich für beide Kirchen nur von der Eucharistie her beschreiben.

a) „Dominus Iesus“

Die römisch-katholische Kirche bringt die Eucharistie in enge Verbindung mit „Kirche“. Gültige Eucharistie wird als ein wichtiges Merkmal angeführt, um eine nicht römisch-katholische Kirche als echte Teilkirche anerkennen zu können: „Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen“ (DI 17). Nicht geklärt wird in „Dominus Iesus“, wann gültige Eucharistie vorliegt. Deutlich ist jedoch, dass für die römisch-katholische Kirche Eucharistie- und Kirchengemeinschaft zusammengehören.

b) „Grundlagen“

Für die russisch-orthodoxe Kirche ist die Kirche ebenfalls untrennbar mit dem Sakrament der Eucharistie verbunden. Die Kirche ist Leib Christi: „Denn wenn wir alle eines Brotes teilhaftig sind, so sind wir alle ein Leib“ (1 Kor 10,17 – G2W, RO 1.8). Daraus folgt: Einheit der Kirche ist vor allem Einheit und Gemeinschaft in den Sakramenten. Die eigentliche Sakramentsgemeinschaft habe „nichts mit der Praxis der sog. ‚Interkommunion‘“⁵ (G2W, RO 2.12) zu tun: „Einheit kann nur verwirklicht werden bei völliger Übereinstimmung der Gnadenerfahrung und des Lebens, im Glauben der Kirche, in der Fülle des sakramentalen Lebens im Heiligen Geist“⁶ (G2W, RO 2.12). Wer sakramentale Gemeinschaft mit Nicht-Orthodoxen pflege, bringe „Verführung“ (temptation) in die Orthodoxie hinein (vgl. RO 7.3).

3. Apostolizität und Fülle der Wahrheit

Beide Kirche legen großen Wert auf die Apostolizität der Kirche. Beide Kirchen argumentieren mit der Kategorie der „Fülle“ und beanspruchen jeweils für sich, diejenige Kirche zu sein, in der sich die Fülle der Wahrheit – oder anders formuliert: die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche – verwirklicht.

a) „Dominus Iesus“

Die römisch-katholische Kirche betont die Apostolizität der Kirche, die sie durch die Sukzession gewahrt sieht: Sie führt neben gültiger Eucharistie die apostolische Sukzession an, um eine andere nicht römisch-katholische Kirche als echte Teilkirche anerkennen zu können. Auch sie ist überzeugt, die apostolische Sukzession voll bewahrt zu haben. Die Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, so hat bereits das Zweite Vatikanische Konzil formuliert, ist verwirklicht („subsistit in“) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird (DI 16, zit. wird LG 8).⁷ „Dominus Iesus“ greift diesen Gedanken auf und verschärft: „Die Interpretation jener, die von der Formel ‚subsistit in‘ die Meinung ableiten, dass die einzige Kirche Christi auch in anderen christlichen Kirchen verwirklicht sein könnte“ (DI Fußn. 56), widerspreche dem Konzilstext. Es gebe „nur eine einzige ‚Subsistenz‘ der wahren Kirche“, die die römisch-katholische Kirche „voll nur in der katholischen Kirche“ (DI 16) gewahrt sieht.⁸ Außerhalb ihres sichtbaren Gefüges seien zwar „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden“ (DI 16), diese tendieren aber und führen, da sie Elemente derselben Kirche sind, zur katholischen Kirche hin (DI Fußn. 56).

Die römisch-katholische Kirche ist überzeugt, dass die Fülle der Kirche Jesu Christi voll nur in ihr bewahrt geblieben ist. Die Elemente der Heiligung und der Wahrheit existieren „in ihrer ganzen Fülle in der katholischen Kirche und noch nicht in dieser Fülle in den anderen Gemeinschaften“ (DI 17). Sieht die römisch-katholische Kirche die Fülle der Kirche Jesu Christi einerseits zwar ausschließlich in ihr als gegeben an, so heißt das andererseits für sie nicht, dass nicht römisch-katholische Kirchen keine Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles hätten: „Deswegen ‚sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet““ (DI 17).⁹

Die Bedeutung der Taufe wird deutlich hervorgehoben: „... die in diesen Gemeinschaften Getauften sind ... durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche. Die Taufe zielt nämlich hin auf die volle Entfaltung des Lebens in Christus durch das vollständige Bekenntnis des Glaubens, die Eucharistie und die volle Gemeinschaft in der Kirche“ (DI 17). Die Erklärung „Dominus Iesus“ befindet sich mit solchen Äußerungen auf einer Linie mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil: „Der Mensch wird durch das Sakrament der Taufe, wenn es gemäß der Einsetzung des Herrn recht gespendet und in der gebührenden Geistesverfassung empfangen wird“, so heißt es im Ökumenismusekret des Zweiten Vatikanischen Konzils (UR 22), „in Wahrheit dem gekreuzigten und verherrlichten Christus eingegliedert und wiedergeboren zur Teilhabe am göttlichen Leben...“. Und weiter: „Die Taufe begründet...ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind“ (UR 22).

Die römisch-katholische Kirche ist sich allerdings bewusst, dass durch die Taufe allein nicht schon volle Einheit gegeben ist.¹⁰

b) „Grundlagen“

Die eine, heilige, katholische Kirche ist die apostolische Kirche. Diese sei, so betont die russisch-orthodoxe Kirche, in ihr bewahrt: „Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche, in der die Heilige Tradition und die Fülle der erlösenden Gnade Gottes ungeschmälert bewahrt werden“¹¹ (G2W, RO 1,18). Sie ist es, die das heilige Erbe der Apostel und Kirchenväter in seiner Gänze und Reinheit weitergibt. „Sie lebt in der Überzeugung [wörtlich: ‚ist sich dessen bewusst‘], dass ihre Lehre, ihre gottesdienstliche Struktur und ihre geistliche Praxis mit der frohen Botschaft der Apostel und der Tradition der Alten Kirche in voller Übereinstimmung sind“¹² (G2W, Ro 1.18). Sie sei die Hüterin der Tradition und der Gnadengaben der Alten Kirche (vgl. RO 3.1), „die einzige Hüterin des Erbes Christi und der einzige Schrein der Göttlichen Gnade“ (RO 4.1); sie allein habe, so geht aus dem zitierten „Antwortschreiben des Heiligsten Synods des Ökumenischen Patriarchats“ (1903 – vgl. RO 4.1) hervor, das gesamte Pfand Christi, d.h. das Zeugnis der Apostel und der heiligen Väter unverfälscht bewahrt. Mit ihrer Lehre, Liturgie und Spiritualität entspreche sie, die russisch-orthodoxe Kirche, der apostolischen Verkündigung und stehe seit Anbeginn in der Tradition der Frühen Kirche. Die apostolische Sukzession der Hierarchie seit den heiligen Aposteln ist für sie die Grundlage für Gemeinschaft und Einheit des Gnadenlebens (vgl. RO 1.9). Dialoge mit Nicht-Orthodoxen werden „auf der Grundlage der Treue gegenüber der Tradition der Orthodoxen Kirche, wie sie die Apostel und Kirchenväter überliefert haben, sowie der Treue gegenüber der Lehre der Ökumenischen Konzilien und Ortskirchen“ (Ro 4.3) geführt.

Die russisch-orthodoxe Kirche beansprucht zum einen die wahre Kirche Jesu Christi zu sein, da sie in ungebrochener Tradition stehe, erkennt zum anderen aber – ähnlich der römisch-katholischen Kirche – Elemente der Wahrheit außerhalb ihrer selbst an: „das Wort Gottes, den Glauben an Christus als Gott und Erlöser, der im Fleisch hernieder gekommen ist..., sowie aufrichtige Frömmigkeit“¹³ (G2W, RO 1.16). Gemeinschaften, die von der Orthodoxie abgefallen sind, werden von der russisch-orthodoxen Kirche nicht als völlig der Gnade Gottes beraubt betrachtet. Jede Abspaltung führe zwar zu einer Erschütterung, aber nicht immer zu einem kompletten Verlust der Gnade: „Das Zerreißen der kirchlichen Gemeinschaft führt zwar auf jeden Fall zu einer Schädigung des Glaubenslebens, jedoch nicht immer zu seinem völligen Verlust in den abgespaltenen Gemeinschaften“¹⁴ (G2W, RO 1.15). Trotz des Verlustes der Einheit bleibe eine Verbundenheit bestehen, die auf allumfassende (katholische) Fülle und Einheit hindränge.

In diesem Zusammenhang spielt auch für die russisch-orthodoxe Kirche die Taufe eine wichtige Rolle. Im Falle einer Exkommunikation, so die Erklärung der russisch-orthodoxen Kirche, kommt bereits schon für die frühe Kirche eine Wiedertaufe nicht in Frage: „Im Verständnis der Alten Kirche bedeutete Ausschluss [im Sinne von Exkommunizierung] Absonderung aus der eucharistischen Gemein-

schaft. Die [Wieder-]Aufnahme eines Ausgeschlossenen in die Gemeinschaft der Kirche war niemals mit einer Wiederholung der Taufe verbunden“¹⁵ (G2W, RO 1.10). Die Taufe hinterlässt, so bekräftigt die russisch-orthodoxe Kirche, ein unauslöschliches Merkmal und ist unwiederholbar. Das unauslöschliche Merkmal der Taufe wird im Sinne des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses interpretiert (vgl. RO 1.10f).¹⁶ Daraus folgt, dass diejenigen, die sich abgespalten haben, nicht einfach wiedergetauft werden, wenn sie zur orthodoxen Kirche zurückkehren, wiewohl aber die Taufe Voraussetzung dafür ist, jemanden wieder aufzunehmen. Denn ungeachtet der zerstörten Einheit bleibe eine gewisse, zwar unvollkommene Gemeinschaft bestehen, die als Pfand für die Rückkehr in die Gemeinschaft der Kirche, in die katholische Fülle und Einheit diene: „Aus diesem Grunde nämlich erfolgt die Aufnahme von Menschen aus nicht-orthodoxen Gemeinschaften...in die Orthodoxe Kirche *nicht ausschließlich* durch das Sakrament der Taufe. Denn ungeachtet der zerstörten Einheit bleibt eine gewisse – unvollkommene – Gemeinschaft bestehen, die als Pfand für die Rückkehr in die Gemeinschaft der Kirche, in die katholische Fülle und Einheit dient.“

4. Das Zeugnis für die Wahrheit

Beide Kirchen treten für ein authentisches Zeugnis der Wahrheit ein und warnen vor einer falsch verstandenen Ökumene.

a) „Dominus Iesus“

Die römisch-katholische Kirche betont ganz in diesem Sinn: Die Kirche Christi ist nicht bloß „eine gewisse Summe von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ (DI 17). Diese Auffassung findet sich auch in der Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint“¹⁸ von Papst Johannes Paul II. (25. Mai 1995). Aus der Enzyklika geht hervor, dass es im ökumenischen Dialog um mehr geht als um eine bloß friedliche Koexistenz verschiedener Kirchen: Der „Dialog der Liebe“ (UUS 47) muss immer zugleich ein „Dialog der Gewissen“ (UUS 34), ein „Dialog der Bekehrung“ (UUS 35,82) und ein „Dialog des Heiles“ (UUS 35) sein.

b) „Grundlagen“

Die russisch-orthodoxe Kirche sagt: Die Einheit der Christen ist tatsächlich verloren gegangen. Es gibt keine Einheit „auf höherer Ebene“, d.h. eine Einheit der Christen „außerhalb aller denominationellen Barrieren“ (G2W, RO 2.4). Die Getrenntheit der Kirchen kann weder mit „der Unvollkommenheit der menschlichen Beziehungen“ (G2W, RO 2.4) entschuldigt noch als eine „Folge der zwangsläufigen Unvollkommenheiten der christlichen Geschichte“ (G2W, RO 2.6) betrachtet bzw. auf „lediglich tragische Missverständnisse“ (G2W, RO 2.8) zurückgeführt werden. „Die Existenz der Christenheit in Gestalt einzelner ‚Zweige‘“ ist weder „normal“ oder gar „vorherbestimmt“.¹⁹

Die russisch-orthodoxe Kirche warnt davor, Differenzen im Glaubensverständnis außer Acht zu lassen, Kompromisse in Glaubensfragen einzugehen und Einheit bzw. Kirche bloß als unsichtbare Größen zu verstehen (RO 2.4).²⁰ Genau geprüft werden müsse, so die russisch-orthodoxe Kirche, wo die Grenzen der Verschiedenheit sind. Gefordert sei nicht nur ein Dialog der Liebe, sondern auch und vor allem ein Dialog der Wahrheit. „Indem sie [die Orthodoxen] mit Nicht-Orthodoxen Umgang pflegen, geben die Orthodoxen Zeugnis von den Heiligtümern der Orthodoxie, von der Einheit der Kirche“ (G2W, RO 7.1). Im „Anhang“ (S. 14) wird die Verpflichtung der russisch-orthodoxen Kirche zum Zeugnis-Geben unterstrichen. Aus der Verpflichtung zum Zeugnis-Geben von der Wahrheit ergibt sich die Notwendigkeit, sich den Differenzen im Glaubensverständnis zu stellen. Ein Engagement im ökumenischen Dialog ist nur möglich, wenn ein solches nicht auf Kosten der Wahrheit geht. Im Weltkirchenrat, so der „Anhang“ (S. 14), sei es aufgrund der protestantischen Dominanz schwierig, der Zeugnis-Pflicht nachzukommen. Die Erklärung der russisch-orthodoxen Kirche greift die Beschlüsse der Panorthodoxen Konferenz von Saloniki (1998) auf und unterstreicht sie. An der Mitwirkung in der ökumenischen Bewegung wird zwar grundsätzlich festgehalten. Diese dürfe aber nicht in Konflikt geraten mit den Grundprinzipien der orthodoxen Kirche, die da lauten: „vollkommene Treue und Gehorsam“ der kirchlichen Obrigkeit gegenüber, „volle Übereinstimmung mit den kanonischen Regeln, mit den Lehren der Ökumenischen Konzilien und der Kirchenväter“ sowie „mit der Heiligen Tradition der Orthodoxen Kirche“ (G2W, RO 7.3). Um Dialog mit Nicht-Orthodoxen führen zu können, brauche es – so heißt es im „Anhang“ (S. 15) – „unbedingt ein schöpferisches Maß des Verwurzeltheits in der eigenen Tradition“.

Die Mitgliedschaft im Weltkirchenrat wird der russisch-orthodoxen Kirche allerdings zunehmend fragwürdig. Es werden dort Forderungen gestellt, die sie mit ihrer Lehre nicht in Einklang zu bringen vermag (betr. Themen wie z.B. Interkommunion, Frauenordination, Homosexualität),²¹ Konzepte von Einheit vertreten, die sie mit ihrer Auffassung von „Kirche“ für unvereinbar hält (vgl. RO 2.3–2.10), und theologische Fragen nach dem Prinzip „der parlamentarischen Demokratie“²² entschieden. Im „Anhang“ (S. 13–15) geht die russisch-orthodoxe Kirche darauf näher ein – und zwar unter dem Punkt „Die Mitwirkung in den internationalen christlichen Organisationen und Dialogen mit der sogenannten ‚ökumenischen Bewegung‘“: Der Dialog der Orthodoxen Kirche mit der ökumenischen Bewegung bedeute nicht die Anerkennung der Gleichwertigkeit oder Gleichbedeutung mit den übrigen Teilnehmern der Bewegung. Die Mitgliedschaft im Weltkirchenrat bedeute nicht, so heißt es weiter im „Anhang“ (S. 13), eine Anerkennung des ÖRK „als einer kirchlichen Realität einer übergeordneten Ordnung“. Die russisch-orthodoxe Kirche distanziert sich entschieden von der dem Protestantismus zugeschriebenen Auffassung, dergemäß die verschiedenen Konfessionen nichts anderes seien „als Denominationen, die als Ergebnis der durch die menschlichen Unzulänglichkeiten hervorgerufenen Trennungen irgendwann einmal aus dem einen Christentum entstanden seien“ (Anhang S. 14). Die Orthodoxe Kirche verstehe unter „Ökumene“ etwas anderes als die nicht-orthodoxen Konfessionen. Im „Anhang“ (S. 14) heißt es: „Für die Orthodoxen ist die Ökumenizität eine Folge der inneren Einheit

mit der Wahrheit und der inneren Vollständigkeit und Unzerteiltheit der geistlichen Erfahrung der Kirche, für die Nicht-Orthodoxen aber ist der Ökumenismus eine abgeleitete Qualität und eine formale Bedingung der Einheit.“ Die russisch-orthodoxe Kirche fordert deshalb eine radikale Reform des Weltkirchenrates – nicht bloß eine Änderung der „Form“, sondern des Wesens des Weltkirchenrates selbst (vgl. Anhang S. 15). Jeder neue Schritt in Richtung einer Verstärkung der protestantischen Ekklesiologie im Weltkirchenrat führe, so heißt es im „Anhang“ (S. 15), „zu einem geistlichen Selbstmord des Rates“. Bei einer Reformierung des Weltkirchenrates gehe es darum, es den orthodoxen Kirchen zu ermöglichen, „ein vollgewichtiges orthodoxes Zeugnis von der Wahrheit der Kirche und den Prinzipien der Einheit“ (Anhang S. 15) zu geben.

Ein besonderes Problem stellt für die russisch-orthodoxe Kirche der Proselytismus dar: „Die Russische Orthodoxe Kirche erklärt, dass Mission durch traditionelle Konfessionen nur dann möglich ist, wenn sie ohne Proselytenmacherei, ohne ‚Weglocken‘ der Gläubigen und insbesondere ohne den Einsatz materieller Güter durchgeführt wird“²³ (G2W, RO 6.2). Die russisch-orthodoxe Kirche spielt dabei auf ein den ökumenischen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche sehr belastendes Problem, nämlich auf das der unierten Ostkirchen, an. Aus dem der Erklärung hinzugefügten „Anhang“ geht dies deutlich hervor. Dort heißt es: „Wichtigstes Thema des Dialogs [mit der römisch-katholischen Kirche] bleibt heute das Thema der Union und des Proselytismus“ (Anhang S. 13).

Weiter heißt es in der russisch-orthodoxen Erklärung: „Die Orthodoxe Kirche macht einen klaren Unterschied zwischen nicht-orthodoxen Bekenntnissen, die den Glauben an die Heilige Dreifaltigkeit und das Gottmenschentum Jesu Christi anerkennen, und Sekten, die grundlegende christliche Dogmen leugnen“²⁴ (G2W, RO 6.3).

5. Die Bewertung der Existenz anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften

Die Existenz anderer Kirchen bzw. kirchlicher Gemeinschaften wird nicht einfach als Ausdruck einer legitimen Vielfalt verstanden. Vielfach verdunkle sie die ursprüngliche, gottgewollte Einheit der Kirche Jesu Christi. Darin stimmen beide Kirchen überein.

a) „Dominus Iesus“

Die römisch-katholische Kirche weiß um die Tragik der Spaltung und bemüht sich um eine differenziertere Sicht anderer christlicher Kirchen: In „Dominus Iesus“ unterscheidet sie zwischen „echten Teilkirchen“ und „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ (DI 17). Die Frage ist, wann eine Gemeinschaft „nicht Kirche im eigentlichen Sinn“ ist. Es heißt zwar nicht, dass jegliches Kirchesein fehlt, wohl aber dass die betreffende Gemeinschaft nicht das voll verwirklicht, was zum Kirchesein gehört. Dazu „Dominus Iesus“: „Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigent-

lichen Sinn“ (DI 17). Dass sich das Kirchesein verschieden verwirklichen kann, hat das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche (LG 14–16) deutlich aufgezeigt. Es geht folglich nicht bloß um irgendwelche „Irrtümer“ und „Häresien“, sondern um die Frage, was zur Verwirklichung von Kirchesein gehört und wie sich die Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi jeweils konkret verwirklicht.²⁵

b) „Grundlagen“

Auch wenn den von der Orthodoxen Kirche getrennten Gemeinschaften Heilsbedeutsamkeit nicht grundsätzlich abgesprochen werden kann, so schließt das nach Auffassung der russisch-orthodoxen Kirche nicht aus, dass die fundamentale Einheit der Christen faktisch zerbrochen ist: „Die Orthodoxe Kirche kann nicht die These akzeptieren, dass... – ungeachtet der historischen Spaltungen – die grundsätzliche und tiefe Einheit der Christen nicht wirklich zerstört wäre...“²⁶ (G2W, RO 2.4). Wer so tue, als ob es nur um ein Sichtbarmachen einer bereits unsichtbar existierenden Einheit gehe, belebe auf diese Weise nur „die im Zuge der Reformation entwickelte Lehre von der ‚Unsichtbaren Kirche‘“ (vgl. RO 2.4). Die russisch-orthodoxe Kirche sieht in der Existenz verschiedener christlicher Kirchen einen beklagenswerten Zustand: „Die Trennung der Christen ist eine offene, blutende Wunde am Leibe Christi. Die Tragödie der Spaltung wurde zu einer gewaltigen, unübersehbaren Verunstaltung der christlichen Universalität, zu einem Hindernis beim Zeugnis für Christus in der Welt“²⁷ (G2W, RO 1.20). Jede Spaltung und jedes Schisma führe zu einem Abfall von der kirchlichen Fülle (vgl. RO 1.14). Irrtümer und Häresien seien die Folge egoistischer Selbstdarstellung und Isolierung. Da in diesem Zusammenhang von den Spaltungen im ersten Jahrtausend und von denen innerhalb des westlichen Christentums, nämlich der Reformation, die Rede ist (vgl. RO 1.13), legt sich der Schluss nahe, dass die russisch-orthodoxe Kirche nicht-orthodoxe Kirchen prinzipiell negativ bewertet. Die Trennung, so die russisch-orthodoxe Kirche, ist nicht bloß eine Trennung „in dogmatischen Formeln“, sondern eine „in der eigentlichen Glaubenserfahrung“ (G2W, RO 2.11). „Daher muss eine volle und wahrhaftige Übereinstimmung in der Glaubenserfahrung selbst erreicht werden – nicht nur in ihren [ihrer – sic!] äußeren Erscheinungsformen. Einheit im Formal-Dogmatischen kann nicht die ganze Fülle der Einheit der Kirche ausschöpfen, wenngleich diese eine ihrer unerlässlichen Bedingungen darstellt“²⁸ (G2W, RO 2.11). Der Weg der Wiedervereinigung wird als „ein Prozess der Genesung“ (G2W, RO 4.4) verstanden. Der Ausdruck „Genesung“ lässt den Rückschluss zu, dass die Orthodoxe Kirche den gegenwärtigen Zustand überwinden und die Kirchen wieder zur ursprünglichen Einheit führen will, die für sie nur „im Schoß der Einen Heiligen Konziliaren und Apostolischen Kirche“ (G2W, RO 2,3) möglich ist.

Die Orthodoxe Kirche schließt eine Gleichwertigkeit der verschiedenen Denominationen aus: „Die Orthodoxe Kirche kann keine ‚Ebenbürtigkeit der Denominationen‘ anerkennen: Die von der Kirche Abgefallenen können mit ihr nicht wieder vereint werden in dem Zustand, in dem sie sich gegenwärtig befinden; die

bestehenden dogmatischen Differenzen müssen überwunden – und dürfen nicht einfach überspielt werden. Das heißt: Der Weg zur Einheit ist ein Weg der Buße, der Umkehr und der Erneuerung“²⁹ (G2W, RO 2.7). Eine Reduktion der Problematik der Trennung auf bloße Missverständnisse oder auf kulturelle, soziale und politische Faktoren wird zurückgewiesen. Es gebe Glaubensdifferenzen – und hier ist Toleranz eben nicht möglich.³⁰

Trotz der prinzipiell negativen Bewertung nicht-orthodoxer Kirchen legt die russisch-orthodoxe Kirche Wert darauf, festzustellen, dass sie ihnen „auf differenzierte Weise“ begegne: „Die Existenz verschiedener Stufen der Aufnahme (Taufe, Myronsalbung und Bußsakrament) zeigt, dass die Orthodoxe Kirche nicht-orthodoxen Konfessionen auf differenzierte Weise begegnet. Als Kriterium gilt, in welchem Maße Glauben und Ordnung der Kirche sowie die Normen des geistlichen christlichen Lebens bewahrt sind“³¹ (G2W, RO 1.17). Die russisch-orthodoxe Kirche beeilt sich hinzuzufügen: „Wenn auch die Orthodoxe Kirche verschiedene Stufen der Aufnahme festlegt, so macht sie sich dennoch nicht zum Richter darüber, in welchem Maße die Nicht-Orthodoxen das Gnadenleben bewahrt – oder aber geschädigt haben. Die Entscheidung darüber betrachtet sie als Geheimnis der Vorsehung und des Gerichtes Gottes“ (G2W, RO 1.17).³²

6. Zwei Wahrheitsansprüche und kein Ausweg aus dem Dilemma?

6.1 Die Unterscheidung zwischen „Gehalt“ und „Gestalt“

Die römisch-katholische und die russisch-orthodoxe Kirche beanspruchen jeweils für sich, die Kirche Jesu Christi in ihrer Fülle bewahrt zu haben. Wie ist nun mit diesem doppelten Wahrheitsanspruch umzugehen? Wer hat Recht?

Ein Aspekt, der noch nicht zur Sprache gekommen ist, aber weiterhelfen könnte, ist der des eschatologischen Vorbehaltes bzw. der Unterscheidung zwischen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche einerseits und der konkret-sichtbaren Kirche andererseits. Jede sichtbar-konkrete Kirche steht unter einem eschatologischen Vorbehalt: Der Gehalt (= das, was Kirche ihrem Wesen nach ist) und die Gestalt (= die sichtbare Kirche) dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Der Gehalt ist größer als die jeweilige Gestalt. Jede Kirche hat das Recht zu erklären, was ihrer Meinung nach alles zu dieser Gestalt gehört. Keine Kirche hat aber das Recht, so zu tun, als ob die konkret sichtbare Gestalt den Gehalt völlig ausschöpfen könnte. Die von der römisch-katholischen und russisch-orthodoxen Kirche erfolgte Betonung der Sukzession hat mit der Frage nach einer möglichst authentischen Gestalt des Gehaltes „Kirche“ zu tun. Die Sukzession dient, dies ist beiden Kirchen klar, der Wahrung der Apostolizität der Kirche.

Jede der beiden Kirchen hat sich zu fragen, erstens worin der Gehalt der Kirche besteht, zweitens wie dieser unter Berücksichtigung der Sukzession zum Ausdruck gebracht werden kann und drittens in welchem Verhältnis die übrigen Gestalten des Kircheseins zur eigenen Gestalt stehen.

6.2 Der Umgang mit Differenzen

Für die russisch-orthodoxe Kirche ist Kircheneinheit untrennbar mit dem Sakrament der Eucharistie verbunden. Auch für die römisch-katholische Kirche gilt: Volle Eucharistiegemeinschaft ist nur bei voller Kirchengemeinschaft möglich. „Volle Eucharistiegemeinschaft ist nur möglich bei voller Kirchengemeinschaft, denn die Einheit der Kirche und die Communio von Leib und Blut Christi bedingen und tragen sich gegenseitig“, so hat die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland bereits in den siebziger Jahren formuliert.³³ Eucharistiegemeinschaft ist nicht bloß eine Angelegenheit des „good will“, sondern hat mit Kirchengemeinschaft zu tun. Bevor diese nicht erreicht ist, empfinden es beide Kirchen als unwahrhaftig, miteinander Eucharistie zu feiern.

Die römisch-katholische Kirche hat allerdings in der Frage der Zulassung nicht römisch-katholischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Eucharistiefeier unterschiedliche Kriterien entwickelt.³⁴ Sie führt in c. 844 § 3 und 4 bestimmte Situationen an, in denen Angehörigen orientalischer Kirchen bzw. den übrigen nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Christen die Sakramente Buße, Eucharistie und Krankensalbung gespendet werden können. Daraus folgt, dass die für eine volle Kirchengemeinschaft erforderlichen Bedingungen, nämlich das Band des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung (c. 205 / CIC 1983), nicht alle auf derselben Stufe stehen. Eine wenn auch nur bedingte Zulassung zur Kommunion von nicht römisch-katholischen Christen seitens der römisch-katholischen Kirche lässt erkennen, dass sie die Anerkennung der kirchlichen Leitung, d. h. des päpstlichen Jurisdiktionsprimates, nicht gleich gewichtet wie das Glaubensbekenntnis. Bezüglich der oben genannten Sakramente müssen nach römisch-katholischer Auffassung als Bedingung *sine qua non* der katholische Glaube bekundet werden (c. 844 § 4). Auch wenn von römisch-katholischer Seite noch deutlicher zu klären ist, was unter dem Bekunden des katholischen Glaubens gemeint ist, so ist doch eine für bestimmte Situationen geltende Regelung möglich, die die pastorale Not der Menschen im Auge hat (nach dem Prinzip *salus animarum = suprema lex*).

Die russisch-orthodoxe Kirche führt in ihrer Erklärung bezüglich der Zulassung zur Kommunion keine Ausnahmeregelungen an. Sie stellt nur allgemein fest, dass Kircheneinheit untrennbar mit dem Sakrament der Eucharistie verbunden ist (vgl. RO 1.8). Wo keine Kircheneinheit vorliegt, gibt es auch keine Eucharistiegemeinschaft. Ob das für die orthodoxe Kirche so wichtige Prinzip der „Oikonomia“ in bestimmten Situationen auch für die Frage der Zulassung zur Kommunion gelten kann, geht aus dem vorliegenden Text nicht hervor, bedarf aber vor allem im Umgang mit Christen aus konfessionsverschiedenen Ehen und Familien dringend einer Klärung. Deutlich ist aber, dass die russisch-orthodoxe Kirche (RO 2.12 – dies gilt für die gesamte „orthodoxe Kirche“) wie auch die römisch-katholische Kirche Interkommunion ablehnen.

Eine differenziertere Sichtweise gibt es in der Erklärung der russisch-orthodoxen Kirche zwar nicht im Blick auf eine unter bestimmten Bedingungen mögliche Eucharistiegemeinschaft, aber sowohl in der Bewertung ihrer eigenen Struktur, d. h. der Existenz verschiedener orthodoxer Kirchen, als auch in der grundsätzlichen

Anerkennung der Heilsbedeutsamkeit derjenigen Gemeinschaften („communities“), die sich von der Orthodoxen Kirche abgespalten haben, wiewohl sie die Trennung eindeutig als Abfall deutet.

Bezüglich der Existenz verschiedener orthodoxer Kirchen sagt die russisch-orthodoxe Kirche: Diese heben die Einheit der Kirche in keiner Weise auf. „Die Kirche ist weltumspannend – in der Welt lebt sie in Gestalt verschiedener Ortskirchen: dadurch wird die Einheit der Kirche aber keineswegs beeinträchtigt“³⁵ (G2W, RO 1.7). In der Zugehörigkeit zu einer bestimmten orthodoxen Kirche verwirklicht sich Gemeinschaft mit der ganzen Kirche.

Bezüglich der Heilsbedeutsamkeit derjenigen Gemeinschaften, die sich von der Orthodoxen Kirche abgespalten haben, sagt die russisch-orthodoxe Kirche, wie wir oben bereits schon entfaltet haben: Solche Gemeinschaften, die von der Orthodoxie abgefallen sind, haben zwar die Fülle der Gnade verloren, aber man könne nicht sagen, dass dort jegliche Gnade fehlt. Es bleibe trotz des Verlustes der Einheit eine – wenn auch nur unvollständige – Gemeinschaft bestehen, die auf eine Rückkehr zur Einheit in der Kirche, zur katholischen Fülle und Einheit dränge, wie sie in der orthodoxen Kirche verwirklicht sei.

6.3 Einheit – aber welche?

Eine Ökumene, die sich den Differenzen im Glaubensverständnis nicht stellt, ist zum Scheitern verurteilt. Beide Kirchen lehnen einen faulen Kompromiss bzw. eine falsch verstandene Konsensökumene ab. Die entscheidende und von beiden Kirchen zu klärende Frage ist, worin Differenzen bestehen und wie mit diesen umzugehen ist. Wie viel Verschiedenheit verträgt die Einheit? Welche Einheit ist gemeint? In der Erklärung der russisch-orthodoxen Kirche wird die Verschiedenheit, die zu akzeptieren sei, mit der Verschiedenheit kulturell-sprachlicher Kontexte in Verbindung gebracht. „Die eine und einzige katholische Wahrheit und Norm“ könne „in unterschiedlichen kulturell-sprachlichen Kontexten auch in verschiedenen Formen ausgedrückt und verwirklicht werden“ (G2W, RO 4.7). Zu klären sei aber, „wo die Vielfalt in der einen katholischen Tradition ihre Grenzen“ (G2W, RO 4.7) habe. Dass Einheit nicht auf Kosten der Wahrheit gehen darf, ist beiden Kirchen klar. Ein ökumenisches Engagement ist für beide Kirchen deshalb nur in solchen Einrichtungen möglich, in denen kein Abrücken von ihren Grundüberzeugungen gefordert ist.

Es ist Aufgabe einer ökumenisch ausgerichteten Theologie, Kriterien für eine möglichst authentische Gestalt der Kirche Jesu Christi hier auf Erden zu entwickeln. Die römisch-katholische und die russisch-orthodoxe Kirche haben in ihren beiden Stellungnahmen solche Kriterien genannt: Treue zu Schrift und Tradition, apostolische Sukzession, gültige Eucharistie. Wird allerdings der eschatologische Vorbehalt zu wenig beachtet, führt das nur zu schnell zu einer „Rückkehrökumene“. Die jeweils andere Konfession hätte dann bloß ihre eigene Identität aufzugeben und in den Schoß der römisch-katholischen bzw. orthodoxen Kirche zurückzukehren. Der Ruf „Zurück“ kann sich nur auf die Kirche Jesu Christi (= Gehalt) selbst beziehen, nicht aber auf eine bestimmte konkret-sichtbare Gestalt

einer konfessionellen Kirche. Wie allerdings Gehalt und Gestalt zusammenhängen, ist noch deutlicher zu klären. Einer Totalidentifikation von beidem ist genauso eine klare Absage zu erteilen³⁶ wie auch einer bloß additiven Konzeption von Einheit, bei der die einzelnen Konfessionen gleichgültig nebeneinandergestellt werden. Die vorläufige Gestalt einer konkreten Kirche ist nicht mit ihrer endgültigen zu verwechseln; die jeweils konkrete Gestalt ist aber auch nicht einfach eine beliebige. Dass die Kirche gespalten ist, wird man nicht gutheißen können. Dass die verschiedenen Kirchen einander „Stachel im Fleisch“ sind, kann aber zu einer heilsamen Unruhe führen, die letztlich der Wahrheitsfindung dient.

Silvia Hell

(Silvia Hell ist Professorin für Ökumene und Dogmatische Sakramententheologie am Institut für Historische Theologie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.)

ANMERKUNGEN

- ¹ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „Dominus Iesus“. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148). Bonn 2000 (= DI).
- ² „Note“ der Glaubenskongregation vom 30. Juni an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen zum Gebrauch des Begriffes „Schwesterkirchen“. In: KathPress-Sonderpublikation 5 (2000), 21–23 (= Note).
- ³ Die Nummerierungen beziehen sich auf die Erklärung der russisch-orthodoxen Kirche (= RO). Die autorisierte englische Übersetzung lautet „Basic Principles of the attitude of the Russian Orthodox Church toward the other christian confessions“ und ist abrufbar unter: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/s2000e13.htm>. Eine deutsche Übersetzung, die dem englischen Text folgt, ist erschienen in: Glaube in der 2. Welt 29/1 (2001), 14–19 (= G2W). Auszüge aus der Erklärung sind in deutscher Sprache auch abgedruckt in: ÖR 50/2 (2001), 210–215 (mit einigen Abweichungen vom englischen Text). Ich folge der Übersetzung des autorisierten englischen Textes (G2W). Im folgenden mit „Grundlagen“ abgekürzt. Der „Anhang“ ist abgedruckt in: Orthodoxie aktuell 9/2000, 12–15 (nähere Angaben beziehen sich jeweils auf die Seitenzahl/en).
- ⁴ „The Orthodox Church is the true Church of Christ established by our Lord and Saviour Himself, the Church confirmed and sustained by the Holy Spirit, the Church about which the Saviour Himself has said: ‚I will build my church; and the gates of hell shall not prevail against it‘ (Mt 16:18)“ (RO 1.1).
- ⁵ „Indeed, if ‚we are all partakers of that one bread‘, then we all comprise one Body (1 Cor 10:17)..." (RO 1.8).
- ⁶ „Unity can realized only in an identical grace-filled experience and life, in the faith of the Church, in the fullness of sacramental life in the Holy Spirit“ (RO 2.12).
- ⁷ Vgl. Christof Gestrich, Kirchen – nicht auf gleicher Augenhöhe? In: ÖR 50/2 (2001), 216–221, bes. 216f: „Während ... 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 ‚empirischer Kirche‘ durchführte..., 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.“ Dass es allerdings in „Dominus Iesus“ zu einer Verschärfung des Subsistenz-Begriffs gekommen ist, wie oben noch zu zeigen ist, darauf geht Gestrich nicht ein. Man braucht diesbezüglich nur LG 8 und die Fußnote 56 in DI miteinander zu vergleichen.
- 8 Wichtig ist es, zu klären, was die Bezeichnung „katholisch“ jeweils bedeutet. „Katholisch“ kann sich auf die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Jesu Christi beziehen oder aber konfessionell verstanden werden. Hier geht es um eine konfessionelle Bezeichnung.
- 9 Hervorheb. d. Verf.
- 10 Vgl. dazu: Taufe und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme. Hg. v. S. Hell / L. Lothar. Innsbruck 2002. Die Taufe initiiert in den Leib Christi, begründet allein aber noch keine volle Eucharistiegemeinschaft.
- 11 „The Orthodox Church is the true Church in which the Holy Tradition and the fullness of God's saving grace are preserved intact“ (RO 1.18). In dem Text, den die Ökumenische Rundschau wiedergibt, findet sich zwar dieser Text, er folgt aber einer anderen Nummerierung.
- 12 „She is aware that her teaching, liturgical structures and spiritual practice are the same as those of the apostolic proclamation and the tradition of the Early Church“ (RO 1.18).
- 13 „...the Word of God, faith in Christ as God and Saviour come in the flesh (1 Jn 1:1–2; 4,2,9), and sincere devotion“ (RO 1.16).
- 14 „Any break from communion with the Church inevitably leads to an erosion of her grace-filled life, but not always to its complete loss in these separated communities“ (RO 1.15).
- 15 „In the understanding of the Early Church, excommunication was exclusion from the eucharistic assembly. Those excommunicated, however, were never readmitted to Church communion through rebaptism“ (RO 1.10).
- 16 „In the understanding of the Early Church, excommunication was exclusion from the eucharistic assembly. Those excommunicated, however, were never readmitted to Church communion through rebaptism. Faith in the indelible nature of baptism is confessed in the Nicean-Constantinopolitan Creed...“ (RO 1.10).
- 17 „This is why the Orthodox Church *does not receive* those coming to her from non-Orthodox communities *only through the Sacrament of Baptism*. In spite of the rupture of unity, there remains a certain incomplete fellowship which serves as the pledge of a return to unity in the Church, to catholic fullness and oneness“ (RO 1.15; Hervorheb. S.H.).
- 18 Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Ut unum sint“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121). Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1995 (= UUS).
- 19 Ablehnung der „Zweig-Theorie“ – s. dazu RO 2.5; Ablehnung einer Gleichwertigkeit der Konfessionen – s. dazu RO 2.7.
- 20 Die Lehre von der „unsichtbaren Kirche“, so meint die Erklärung der russisch-orthodoxen Kirche, hätte sich im Zuge der Reformation entwickelt. Es könnte bei einer so allgemein aufgestellten Behauptung leicht der Eindruck entstehen, als ob dies die generelle Position der evangelischen Kirchen wäre. Eine solche Kennzeichnung ist zu oberflächlich und entspricht nicht der Auffassung z. B. eines Martin Luther, der durchaus sichtbare „notae ecclesiae“ anführt: verkündigtes Wort Gottes, Sakramente (Taufe und Abendmahl), Gebet, Kreuz, usw. Es ist hier eine Korrektur im Sinne einer Unterscheidung zwischen „Verborgenheit“ und „Unsichtbarkeit“ angebracht.
- 21 Vgl. Erich Bryner, Grenzen der Ökumene. Neue Stellungnahme der Russischen Orthodoxen Kirche zur Ökumene. In: Glaube in der 2. Welt 28/10 (2000), 9f, hier 10.

- ²² Gerd Stricker, „Streben der Orthodoxie nach Einheit.“ Interview mit einem Außenamtsreferenten des Moskauer Patriarchats über die Ökumene-Erklärung der russischen Bischofssynode. In: *Glaube in der 2. Welt* 29/1 (2001), 19.
- ²³ „The Russian Orthodox Church maintains that the mission of the traditional confessions is possible only if it is carried out without proselytism and not at the expense of ‚stealing‘ the faithful, especially with the aid of material benefits“ (RO 6.2).
- ²⁴ „The Orthodox Church draws a clear distinction between the non-Orthodox confessions which declare their faith in the Holy Trinity and the divine-human nature of Jesus Christ, on the one hand, and the sects which reject fundamental Christian doctrines on the other“ (RO 6.3).
- ²⁵ Siehe dazu LG 14–16 (Vat. II) und die darin implizierte Vorstellung von einer „gestuften Zugehörigkeit zum Volk Gottes“.
- ²⁶ „The Orthodox Church cannot accept the assumption that despite the historical divisions, the fundamental and profound unity of Christians has not been broken...“ (RO 2.4).
- ²⁷ „Christian division has become an open and bleeding wound on the Body of Christ. The tragedy of divisions has become a serious visible distortion of Christian universality, an obstacle in the way of her witness to Christ before the world“ (RO 1.20).
- ²⁸ „The division of Christendom is a division in the experience of faith itself, not just in doctrinal formulations. Formal doctrinal unity does not exhaust what is meant by the unity of the Church, though it is one of its essential conditions“ (RO 2.11).
- ²⁹ „The Orthodox Church cannot recognise ‚the equality of the denominations‘. Those who have fallen away from the Church cannot reunite with her in their present state. The existing dogmatic differences should be overcome, not simply bypassed, and this means that the way to unity lies through repentance, conversion and renewal“ (RO 2.7). Vgl. auch Anhang S. 13.
- ³⁰ Im „Anhang“ (S. 13) wird – wie bereits gezeigt – eine Anerkennung der Gleichwertigkeit oder Gleichbedeutung mit den übrigen Teilnehmern der [ökumenischen] Bewegung ausdrücklich abgelehnt.
- ³¹ „The existence of various rites of reception (through Baptism, through Chrismation, through Repentance) shows that the Orthodox Church relates to the different non-Orthodox confessions in different ways. The criterion is the degree to which the faith and order of the Church, as well as the norms of Christian spiritual life, are preserved in a particular confession“ (RO 1.17).
- ³² „By establishing various rites of reception, however, the Orthodox Church does not assess the extent to which grace-filled life has either been preserved intact or distorted in a non-Orthodox confession, considering this to be a mystery of God's providence and judgement“ (RO 1.17).
- ³³ Beschluss: Gottesdienst. In: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe*. Hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Freiburg i.Br. 1978, 214.
- ³⁴ Siehe dazu: Die Ökumenische Forschungsgruppe der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck, *Die Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche*. In: *ÖR* 47/4 (1998), 534–542.
- ³⁵ „The Church is universal, but she exists in the world in the form of various Local Churches. This does not diminish the unity of the Church in any way“ (RO 1.7).
- ³⁶ Das Zweite Vatikanische Konzil (LG 8) lehnt eine Totalidentifikation von Kirche Jesu Christi und römisch-katholischer Kirche ab. Es lässt das Verhältnis der einen Kirche zu den vielen Kirchen bewusst offen.

Kirchen als Kirche anerkennen

Theologische Tagung des Reformierten Bundes setzt sich mit zentraler ökumenischer Fragestellung auseinander

Am 9. und 10. November 2001 fand in Bonn unter dem Thema „Was heißt aus reformierter Sicht: Kirche anerkennen?“ eine Theologische Tagung des Reformierten Bundes statt. Sie stellte sich damit der ökumenisch zentralen Frage der Kirchenanerkennung, wie sie zuletzt die Auseinandersetzung um die päpstliche Erklärung „Dominus Iesus“ bestimmt hat.

Annähernd 50 Teilnehmende waren zur diesjährigen Theologischen Tagung gekommen, vor allem Theologinnen und Theologen, aber auch einige andere Interessierte aus Gemeinden aus dem Bereich des Reformierten Bundes in Deutschland. Geleitet wurde die Tagung vom Moderator des Bundes, D. Peter Bukowski (Wuppertal). Das Hauptreferat zum Thema hielt der reformierte Theologe Prof. Dr. Christian Link (Bochum). Anfragen an seine Thesen richteten aus katholischer Sicht Prof. Dr. Johannes Brosseder (Köln) und aus lutherischer Sicht der Präsident des Kirchenamtes der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland, Dr. Friedrich Hauschildt (Hannover).

In seiner Einführung zur Tagung benannte Peter Bukowski noch einmal Ort und Ziel der Themenstellung. Im Zusammenhang der Diskussion um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre und um die päpstliche Erklärung „Dominus Iesus“ sei es immer wieder auch um die Frage gegangen, ob Rom die evangelischen Kirchen als Kirche anerkennt. „Manchmal konnte man den Eindruck gewinnen“, so Bukowski, „als wäre das das zentrale Anliegen von uns Evangelischen: Dass die römisch-katholische Kirche uns endlich als Kirche(n) anerkennt“. Mit der Tagung ginge es in einem gewissen Sinne darum, die Fragestellung umzukehren und evangelisches Selbstbewusstsein wiederzugewinnen: „Wir fragen ganz bewusst danach, ob bzw. unter welchen Voraussetzungen die reformierten Kirchen die römisch-katholische Kirche denn als Kirche anerkennen.“ Zugleich sei damit ein selbstkritischer Rückblick benannt, der den Kirchen der Reformation gut anstünde. Denn in der Perspektive reformatorischer Grundentscheidungen sei es so klar nicht, dass die katholische Kirche als Kirche anerkannt werden könnte.

Für den Bochumer systematischen Theologen Christian Link ist diese Anerkennung Roms als Kirche jedenfalls kein Problem, wenngleich gerade die reformierten Reformatoren, etwa Calvin, die Trennung zur katholischen Kirche ihrer Zeit schärfer gezogen hätten als etwa die lutherischen Reformatoren. Man könne der römisch-katholischen Kirche aber nicht absprechen, dass auch in ihr über Gegenwart und Zukunft Gottes nicht nur gesprochen werde, sondern dass Gegenwart und Zukunft Gottes in ihr genauso geschähen wie in anderen Kirchen auch. „Eine Gemeinschaft hört erst dann auf, Kirche zu sein, wenn in ihrer Mitte keine Anbetung mehr geschieht, wenn sie vergessen hat, wer Abraham und Moses, wer Paulus, Petrus oder gar Jesus waren, oder wenn sie für ihr Bekenntnis nicht mehr ein-

zustehen bereit ist“, formulierte Link in Aufnahme von Thesen von Dietrich Ritschl.

Gegen den Vollzug einer Kirchengemeinschaft, etwa nach dem Modell der Leuenberger Kirchengemeinschaft, gäbe es aber nach wie vor erhebliche Einwände, etwa die Amtsfrage. So werde es von katholischer Seite als untauglich abgewiesen, weil es Differenzen im Verständnis von Kirche und Amt nicht zu berücksichtigenden vermag. „Da wir in reformierter Tradition“, so Link, „das Amt zunächst von der Vielfalt der ‚auszuteilenden‘ und zu verwaltenden Gaben Gottes her verstehen (Wort usf.), durch die sich Gott als gegenwärtig erweist, können wir allerdings das katholische Amt, das nach Ausweis des II. Vaticanum ‚unter dem Wort steht‘, auch jenseits einer realisierten Kirchengemeinschaft vorbehaltlos als legitimes Amt der Kirche Jesu Christi anerkennen.“

Für den katholischen Theologen Johannes Brosseder allerdings müssen die gegensätzlichen Positionen zwischen katholischer Kirche und denen der Reformation so nicht bestehen bleiben. Denn auch wesentliche Teile römisch-katholischer Theologie verstehen das Amt funktional, als Dienst gewissermaßen. So warnte er vor einer Überbetonung der Amtsfrage in den anstehenden Dialogen. Und er ermutigte die evangelischen Teilnehmer an diesen bilateralen Gesprächen, die Intention gerade des II. Vatikanischen Konzils gegen zentralistische Auslegungstendenzen zu erinnern.

Der Lutheraner Friedrich Hauschildt sieht in der Formel „Kirche als Kirche anerkennen“ ein mögliches neues Einheitsverständnis benannt, ein anderes Paradigma von Anerkennung gewissermaßen. Denn mit dieser Formulierung gehe es darum, dass eine vorhandene, empirische „Organisation“ Kirche mit dem theologischen Prädikat „Kirche“ belegt werde. Und in der Zuordnung dieser unterschiedlichen Begriffe von Kirche gebe es eine breite Spanne, die vielerlei Modelle ermögliche (etwa das der Zuordnung zwischen lutherischen und anglikanischen Kirchen oder das der Leuenberger Kirchengemeinschaft). Problematisch werde es dann, wenn beide Pole identifiziert würden, wie es in der römisch-katholischen Tradition sehr oft getan wird. Die Chance dieser Formulierung bestehe vielmehr darin, andere Kirchen als Kirche zu lassen und behutsam aufeinander zuzuwachsen.

In der Plenumsdiskussion standen dann auch ganz praktische Fragen im Vordergrund, etwa nach der Überwindung der Schwierigkeiten beim gemeinsamen Feiern des Abendmahls. Anregend auch der Vorschlag Brosseders: Wenn es Gemeindepartnerschaften jenseits der Konfessionsgrenzen gäbe, würden sich im Laufe der Zeit Veränderungen gewissermaßen „von unten“ automatisch ergeben.

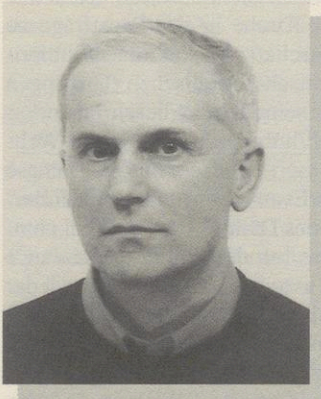
Die Texte der Tagung werden im Frühjahr gedruckt vorliegen.

Jörg Schmidt

(aus: die reformierten.upd@te 01.4, S. 11 f)

(Jörg Schmidt ist verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift „die reformierten.upd@te“.)

COMMUNIO SANCTORUM: zwei kritische Stellungnahmen



Eine römisch-katholische
Stellungnahme zu den
Aussagen über den
„Petrusdienst“ in
„Communio Sanctorum“

VON WOLFGANG KLAUSNITZER *

„Communio Sanctorum“ ist ein Studiendokument des evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Dialogs in Deutschland. Um es einordnen und verstehen zu können, muss man seinen Kontext benennen.

Kontext

1) Der umfassende Kontext ist natürlich der globale multi- und bilaterale ökumenische Dialog, an dem die römisch-katholische Kirche seit 1965 offiziell teilnimmt. Die Konsens- und Konvergenztexte sind in den beiden Sammelbänden „Dokumente wachsender Übereinstimmung“¹ veröffentlicht. Für die römisch-katholische Ökumene ist der katholisch/lutherische Dialog in dieser weltweiten Gesprächsökumene quantitativ und qualitativ von herausragender Bedeutung. Der einzige Text, der in all diesen ökumenischen Gesprächen bis heute offiziell von der römisch-katholischen Kirche unterzeichnet wurde, ist die „Gemeinsame offizielle Feststellung“ zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Eine besondere Rolle spielt allerdings auch der anglikanisch/römisch-katholische Dialog, der sich jetzt in der zweiten Phase „ARCIC II“ befindet. Das bisher letzte Dokument „The Gift of Authority“ (1999) dieses bilateralen Gesprächs beschäftigt sich ausdrücklich mit dem Papstamt. Als gemeinsame Aussage anglikanischer und römisch-katholischer Theologen wird in dem Text erklärt, insbesondere die unfehlbare (bzw. letztverbindliche) Lehrautorität des Bischofs von Rom (als eine Ausdrucksform seines Universalprimats) sei eine „Gabe“, die „von allen (!) Kirchen rezipiert“ werden sollte.² Der Universalprimat könne im Kontext kollegialer und synodaler Kirchenstrukturen in der Anglikanischen Gemeinschaft und der

Handwritten notes:
Für r.-k.
r.-k./luth. Ökum.
amtlich
einzig offiziell
unterzeichnet
Papstamt
anglikan./kath.
bzgl. Papstamt

* Wolfgang Klausnitzer ist Professor für Fundamentaltheologie an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

römisch-katholischen Kirche schon vor einer vollen Kircheneinheit gemeinsam ausgeübt werden.³ Wenn man die Trennungsgeschichte der beiden Gemeinschaften im 16. Jahrhundert kennt, ist diese Aussage eine ökumenische Sensation. Ich kenne keine andere Kirche, die der römisch-katholischen Kirche in der Papstfrage so nahe gekommen ist wie die Anglikanische Gemeinschaft. Im katholisch/lutherischen Dialog in den USA waren es noch die römisch-katholischen Theologen allein, die das Papsttum als ein Geschenk Gottes für seine Kirche beschrieben.⁴

2) Der weitere Kontext ist der offizielle katholisch/lutherische Dialog auf Welt-
ebene. Dieses Gespräch steht im Augenblick in der vierten Phase. Die erste Phase
reicht von etwa 1967 bis zum Malta-Bericht „Das Evangelium und die Kirche“
(1972). Mit dem Titel sind die beiden Grundthemen des Dialogs beschrieben, näm-
lich das Thema der Rechtfertigung (Evangelium), das seit der Luther-Renaissance
zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Karl Holl) auch im evangelischen Denken wieder
einen zentralen Platz einnimmt, und das traditionell römisch-katholische Thema
der Kirche. In den einzelnen Phasen sind die beiden Themen zwar stets vorhanden,
aber nicht immer gleich gewichtet. Die zweite Gesprächsrunde (von 1972 bis in die
Mitte der achtziger Jahre) hatte sicher einen ekklesiologischen Schwerpunkt.⁵ Von
der Mitte der achtziger Jahre bis 1999 stand in der dritten Phase des Dialogs die
Rechtfertigung im Mittelpunkt des Interesses. Die Studie „Kirche und Rechtfertig-
ung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre“ (1994) hatte
eine Synthese der beiden Grundthemen versucht, die allerdings in evangelischen
Stellungnahmen recht kritisch beleuchtet wurde.⁶ Abgeschlossen wurde dieser
Gesprächsgang mit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen offiziellen Feststel-
lung“ am 31. Oktober 1999 in Augsburg. Die vierte Phase, die den Arbeitstitel
„Apostolizität der Kirche“ trägt, soll die in der Nr. 43 der „Gemeinsamen Erklä-
rung“ anskizzierten (noch) offenen Fragen vor allem aus dem Bereich der Ekkle-
siologie und der Theologischen Erkenntnislehre behandeln.

3) Wichtig für das katholisch/lutherische Gespräch sind auch die regionalen Dia-
loge. Dazu gehören das Gespräch in den USA, das vielfach auch im katholisch/
lutherischen Dialog auf Weltebene eine Vorreiterrolle gespielt hat, in Schweden⁷
und besonders in Deutschland. Der regionale Dialog in Deutschland ist der unmit-
telbare Kontext zu „Communio Sanctorum“. Der Vorgängertext ist „Kirchenge-
meinschaft in Wort und Sakrament“ (1984).⁸ Eventuell gehört in die Vorgeschichte
auch die Veröffentlichung „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1986).

Probleme

Alle diese Gespräche beziehen sich immer wieder gegenseitig aufeinander und
werden durchaus auch in ökumenischen Kreisen rezipiert. Die Überschneidungen
sind manchmal sachlicher, zuweilen auch personeller Natur. Zum Beispiel ist
Günther Wenz, bis 1995 einer der Mitarbeiter im deutschen Projekt, in den inter-
nationalen katholisch/lutherischen Dialog gewechselt. Paul-Werner Scheele ist in
beiden Gesprächsgängen engagiert. Diese Vernetzung hat durchaus positive
Aspekte. Es entstehen gegenseitige Beeinflussungen und synergetische Effekte.
Aber die Probleme liegen auf der Hand. Allein die Vielzahl der Texte weltweit pro-

duziert eine eigene ökumenisch-theologische Subkultur, deren Ergebnisse zu wenig vermittelt werden mit dem Betrieb der Theologie insgesamt. Klaus Berger hat sich jüngst in einem Artikel in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ darüber lustig gemacht.⁹ Die verschiedenen Dialogrunden sind manchmal ungleichzeitig und bleiben zeitweise auch untereinander unvermittelt. Das katholisch/lutherische Gespräch z. B. in den USA zum Papstamt ist in Deutschland nur selektiv wahrgenommen, geschweige denn rezipiert worden. Das katholisch/lutherische Gespräch in Schweden wird, wenn es überhaupt registriert wird, in der evangelischen Theologie nur polemisch ins Visier genommen.¹⁰ Speziell in der offiziellen katholisch/lutherischen Ökumene hatte schon 1996 Dorothea Wendebourg Unsicherheit und „Unübersichtlichkeit“ diagnostiziert.¹¹ Der Hauptvorwurf der jetzigen Tübinger Kirchenhistorikerin, die selbst im ökumenischen Dialog in Deutschland mitwirkt, an die Adresse der Ökumeniker und Kirchenleitungen lautet, dass die im ökumenischen Gespräch erzielten theologischen Ergebnisse und Einsichten weithin kirchenamtlich nicht (oder kaum) rezipiert wurden und deshalb folgenlos geblieben sind. Durch die oftmalige Zitation früherer Dokumente entsteht der Eindruck eines theologischen Fortschritts, der allerdings auf keinem kirchenamtlich anerkannten Fundament steht. Ökumene erscheint als Glasperlenspiel selbstreferentieller Konsentexte. In römisch-katholischer Sicht ist das durch den 31. Oktober 1999 ein wenig anders geworden. Ob allerdings, wie manche meinen, mit der Unterzeichnung der offiziellen „Feststellung“ auch die in der „Gemeinsamen Erklärung“ zitierten Texte kirchenamtlich rezipiert sind, halte ich für zumindest diskussionswürdig.¹² Wenn ich die Darstellung von Johannes Wallmann zur innerevangelischen Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung“¹³ und einige Urteile aus der Göttinger Fakultät zum Text der „Gemeinsamen Erklärung“ („Tintenfischökumenik“, „Konsens der Verharmloser“) lese, dann frage ich mich, ob der 31. Oktober 1999 wirklich ein tragfähiges ökumenisches Fundament (im Sinne der Forderung von Dorothea Wendebourg) darstellt.¹⁴

Problem!

Die Studie „Communio Sanctorum“ bzw. ihre Präsentation in der Öffentlichkeit ist in mehrfacher Hinsicht eine Reaktion auf die Debatte um die „Gemeinsame Erklärung“.

- Es handelt sich um eine Studie, also nicht um einen abgeschlossenen Text, der pauschal anzunehmen oder abzulehnen ist. Speziell die nicht am Dialog beteiligten Kirchen, die wissenschaftliche Theologie und die Gemeinden wurden diesmal ausdrücklich von den Kirchenleitungen, zumal von der Kirchenleitung der VELKD, eingeladen, sich am Diskussionsgang zu beteiligen.
- Die Arbeitsgruppe hatte den Auftrag, die jeweiligen Themen durch jeweils die Vertreter einer Kirche so darzustellen, wie sie meinten, dafür von den Vertretern der anderen Kirche Verständnis zu erhalten. Zu dieser derartig entwickelten Position sollten sich dann jeweils die Gesprächspartner verhalten. Das ist nicht ganz konsequent durchgeführt worden. ^{einige Themen nur aus Verh. Schl.} Etwa in den Nummern 69–72 zur Rolle der Theologie, die ausschließlich aus römisch-katholischer Sicht argumentieren. ^{typ. kath. Themen} Zusätzlich sind die meisten der behandelten Themen (speziell aus den Gebieten, in denen „Neuland“ betreten wird, also in der Interaktion der verschiedenen „Bezeugungsinstanzen“, im „Petrusdienst“ und in der „Gemein-

ES= schwer-
gewichtig
kath. Studie

schaft der Heiligen über den Tod hinaus“: Nr. 7) typisch katholische Fragestellungen. Das macht tendenziell „Communio Sanctorum“ zu einer schwerge-
wichtig katholischen Studie. Das hat insgesamt die Bereitschaft zur Beschäftigung mit der Studie im evangelischen Bereich (bis hin zu kritisch-ablehnenden Stimmen aus höchsten kirchenleitenden Stellen) nicht unbedingt gefördert.

"nachlässige
wissenschaftl.
Durchführung"

– Problematisch ist die etwas nachlässige wissenschaftliche Durchführung. Ich will nicht so weit gehen wie Albrecht Beutel, der „Communio Sanctorum“ das Niveau einer nicht gerade herausragenden, weil methodisch und terminologisch unpräzisen, Zulassungsarbeit zuzusprechen scheint.¹⁵ Immerhin ist der Umgang mit der Schrift in der Tat manchmal recht misslich oder jedenfalls wenig sorgfältig. Es gibt Verweise auf Schriftstellen, die gar nicht existieren (z. B. Röm 14,26 in Nr. 41), oder Berufungen auf Bibelzitate, die höchstens ungefähr, aber wohl eher nicht, das belegen, was sie sollen (z. B. Röm 1,16 in Nr. 27), und es gibt Zitationen von Stellen, deren Belegfunktion – gelinde gesagt – rätselhaft bleibt (Apg 5,9f in Nr. 27).¹⁶ In manchen Passagen (ich kann das etwa am Abschnitt zum „Petrusdienst“ belegen) fehlt mir auch der Anschluss an den heutigen exegetischen und kirchengeschichtlichen Diskussionsstand.

Zum Text

"Handbnd"
5 Bezeugungs-
instanzen

Nach eigener Aussage betritt „Communio Sanctorum“ mit drei Themen „Neu-
land“. Vor der Analyse der Aussagen zum „Petrusdienst“ seien einige Anmerkun-
gen zu den „Bezeugungsinstanzen“ (Nr. 45–73) gemacht. Die fünf genannten
Instanzen (Schrift, Tradition, Glaubenssinn der Gläubigen, Lehramt, Theologie)
entsprechen in der Zahl und in etwa auch in der Reihenfolge der Auflistung im
vierten Band des Handbuchs der Fundamentaltheologie.¹⁷ Während das „Handbuch
der Fundamentaltheologie“ und „Communio Sanctorum“ die fünf Instanzen addi-
tiv aufzählen, scheint mir das Vaticanum II in der Offenbarungskonstitution „Dei
Verbum“ (DV) etwas differenzierter vorzugehen. Dort wird die Heilige Schrift, die
das Wort Gottes enthält¹⁸, der Tradition gegenübergestellt, die das Wort Gottes „wei-
tergibt“ (DV 9). Als Bezeugungsinstanzen der kontinuativen bzw. interpretativen
Tradition werden genannt der Glaubenssinn der Gesamtkirche, das kirchliche Amt
(Lehramt), die Kirchenväter (DV 8.23) und die betende Kirche (mit den Liturgien
als Fundorte rechter Schriftauslegung) (DV 8.23). Von einer Bezeugungsinstanz
„Theologie“ ist im Konziltext keine Rede. Sie findet sich allerdings schon im
16. Jahrhundert bei Melchior Cano. In der Darstellung wird nicht sehr deutlich,
dass es sich um eine katholische Thematik handelt. In den evangelischen Kirchen
heißt die Bezeugungstraditionen nicht nur nicht so, sondern haben auch eine ganz
andere Zuordnung zueinander. Auch die genannten Entsprechungen scheinen mir
fraglich. Ob der „sensus fidei“ (und gar noch im Sinne von LG 12) ein Analogat ist
zum „magnus consensus“ im lutherischen Denken, bezweifle ich (vgl. Nr. 58).

evang. alle
gleichwertig
kath. differenz.

Einen herausragend gewichtigen Platz (etwa ein Fünftel des Textes) nimmt die
Darstellung des „Petrusdienstes“ ein (Nr. 153–200). Für bemerkenswert, ja gera-
dezu für eine Singularität im deutschen katholisch/lutherischen Dialog halte ich die
gemeinsame Aussage (Nr. 195): „Ein universalkirchlicher Dienst an der Einheit

und Wahrheit der Kirche entspricht dem Wesen und Auftrag der Kirche...“ Wenn ich die Reaktionen auf die im Grunde sehr vorsichtigen Äußerungen von Landesbischof Johannes Friedrich zum Papstamt Revue passieren lasse, dann denke ich nicht, dass diese Erklärung einen breiten lutherischen Konsens in Deutschland reflektiert. In der katholischen Theologie wird das Thema Papstamt gewöhnlich unter drei Stichworten verhandelt, der Petrinitas („Ist im NT dem Petrus ein besonderes Amt übertragen?“), der Perpetuitas („Hat Petrus in diesem Amt Nachfolger?“) und der Romanitas („Wie stehen die Bischöfe von Rom zu diesem besonderen Amt?“). Ich möchte in diesen Punkten jeweils die Aussagen der Studie kommentieren und zusätzlich die Frage nach dem Inhalt dieser Funktion (in römisch-katholischer Sicht) stellen.

Petrinitas

„Communio Sanctorum“ spricht von einem „Petrusdienst“ im NT. Der Begriff stammt aus dem katholisch/lutherischen Dialog in den USA und bezieht sich auf die exegetische Begleitstudie „Der Petrus der Bibel“¹⁹. Das hätte deutlicher gemacht werden müssen. Mit „Petrusdienst“ ist gemeint der Dienst eines Einzelnen oder einer Ortskirche an der Einheit der Gesamtkirche.²⁰

Die Darstellung des Petrusbildes im NT durch „Communio Sanctorum“ ist zu knapp und spiegelt auch nicht den Befund der Studie „Der Petrus der Bibel“, die differenzierter argumentiert, als es „Communio Sanctorum“ tut. Die Schrift „Der Petrus der Bibel“ versucht, die kontroverstheologischen Engführungen auf die klassische Primatsstelle Mt 16,18f aufzubrechen und den Blick zu lenken auf das Petrusbild des gesamten NT (in den Paulusbriefen, in den Evangelien und der Apg und in 1 und 2 Petr). Ulrich Luz hat in seinem Mt-Kommentar darauf hingewiesen, dass neutestamentliche „Keime“ für den Primat eher in Lk 22,32 und Joh 21,15–17 (ich würde hinzufügen 1 Kor 15,3 und 2 Petr 3,15f) zu finden seien als in Mt 16,18.²¹ Einige Schriften des NT sind Petrus sehr gewogen (Mt, Lk und Apg, 1 und 2 Petr), andere sehen ihn kritischer (Gal 2, Mk, Joh), ohne indes seine Autorität in Frage zu stellen. Übrigens begründet das Vaticanum I die aktuelle Übertragung des Primats nicht mit Mt 16,18f, sondern mit Joh 1,15–17 (einem Wort des Auferstandenen!). Wenn es diesen „Petrusdienst“ tatsächlich gibt („als bleibendes Moment in der Kirche Christi“: Nr. 153), dann müssen sich *alle* Kirchen fragen, wie und wo sie dieses aus dem NT abgeleitete fortdauernde Amt (vgl. Nr. 163) realisieren.

Perpetuitas

Im Punkt der Petrinitas lässt sich vielleicht ein Konsens erzielen. Das ungelöste ökumenische Problem ist die Perpetuitas. Der nordamerikanische katholisch/lutherische Dialog hat davon gesprochen, dass dieser Petrusdienst durchaus unterschiedlich und von Fall zu Fall anders akzentuiert ausgeübt wurde.²² Diese Frage stellt „Communio Sanctorum“ nicht, sondern behandelt gleich das Papstamt. Als Kritikpunkte der Reformatoren benennt die Studie die Überordnung des Papstes gegenüber der Heiligen Schrift (Nr. 177), seine Vorrangstellung vor den anderen (!)

Bischöfen (Nr. 178) und seine weltliche Gewalt (Nr. 179). Nirgendwo recht deutlich bzw. allenfalls nur sehr verschlüsselt ist indes die Rede von der theologisch viel grundlegenden Kritik Luthers und auch Melanchthons an der katholischen Position zum Papstamt, dass nämlich ein solches Amt keinesfalls als zum Wesen der Kirche gehörig oder als gottgewollt, sondern bestenfalls als menschlich-kontingente Institution gelten könne, die unter Umständen („um der Einheit willen“) toleriert (Melanchthon), aber in dieser Form auch kirchenpolitisch und rechtlich völlig überflüssig sei (Luther in den Schmalkaldischen Artikeln, Teil II). Bei Luthers Äußerungen hat man manchmal den Eindruck, dass im Grunde jeder in der Kirche die Funktion des Papstes übernehmen könne, nur nicht der Papst selbst.

Das Papstamt ist eine mögliche Form des biblischen Petrusdienstes. Im anglikanisch/katholischen Dialog heißt es: Es sei unter historischen Aspekten die einzig realistische Form eines Petrusdienstes in einer geeinten Christenheit.²³ Die klassische katholische Ekklesiologie begründet die Notwendigkeit des Papstamtes (wie überhaupt die Notwendigkeit bestimmter Strukturen in der Kirche) durch die faktische Entwicklung in der sogenannten „normativen“ Zeit der Kirche, also bis zum Abschluss der Kanonbildung des NT etwa im 4. Jahrhundert. Die sich dort herausbildenden Strukturen (einschließlich des Papstamtes) seien von Gott gewollt.

Romanitas

Die Methode, die geschichtliche Entwicklung zur Hermeneutik einer Bibelstelle oder des biblischen Befundes heranzuziehen, wird auch von Oscar Cullmann in seinem Petrusbuch angewandt.²⁴ Allerdings wird die Entwicklung in „Communio Sanctorum“ in rein römisch-katholischer Sichtweise (und dazu noch recht plakativ) dargestellt. Immerhin wird deutlich, dass sich im Augenblick in der römisch-katholischen Ekklesiologie zwei Kirchenbilder unvermittelt gegenüberstehen, die auch das Vaticanum II nicht synthetisiert. Das eine Kirchenbild ist das altkirchliche Communio-Modell, das die Einheit der Gesamtkirche über den jeweiligen Ortsbischof (Bischöfsskollegium) vermittelt (Nr. 167; vgl. Nr. 145f). Der Bischof von Rom ist in diesem Modell wichtig, weil er der Bischof der in vielfacher Weise für den Westen und das Christentum bedeutsamen Ortskirche von *Rom* ist. Das ist das Kirchenbild, das im Augenblick die Orthodoxie und die Anglikanische Gemeinschaft leben. Das zweite Modell ist das zentralistische Modell der Kirche als Pyramide mit der rechtlichen Spitze im Papst bzw. als „Hierarchie“ (Nr. 174), das programmatisch im 11. Jahrhundert (Gregor VII.: *Dictatus papae* 1075) formuliert und zu Anfang des 14. Jahrhunderts (Bonifaz VIII.: *Unam sanctam* 1302) radikalisiert wird. Wie der Disput zwischen den beiden Kardinälen Walter Kasper und Joseph Ratzinger zeigt²⁵, sind die beiden Modelle auch heute noch in der römisch-katholischen Theorie und Praxis im Widerstreit. Effizienter ist sicherlich das hierarchische Papstmodell, ökumenisch vielleicht zukunftsträglicher ist das ortskirchliche Communio-Modell.

Damit ist der römisch-katholische Rahmen umschrieben. In beiden Fällen wird die Einheit der Kirche vermittelt über das bischöfliche Amt. Die Frage ist allerdings, ob sich die deutschen Lutheraner (anders ist es in skandinavischen Landes-

kirchen²⁶ und in den USA) auf diese bischöflich verfasste Kirchenstruktur einlassen wollen, die immerhin in CA 28 als eine Institution „göttlichen Rechtes“ (das heißt im Sinne Melancthons: von Gott gewollt) bezeichnet wird. Es fällt auf, dass die Stellung Roms theologisch nur mit Petrus legitimiert wird. Aber in Rom sind zwei Apostelgräber. Die Bedeutung des Grabes des Apostels Paulus wird nicht reflektiert (trotz der Erwähnung des Grabes: Nr. 167).

Inhalt der Papstdogmen

Als Konsequenz evangelisch-lutherischer Theologie wird erklärt, dass es gegen einen gesamtkirchlichen „Petrusdienst“ „keine grundsätzlichen Einwände“ gebe (Nr. 194). Die beiden Papstdogmen (Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes) sind für Lutheraner allerdings immer noch ein Problem (Nr. 198). Das Studiendokument markiert diesen Punkt als „Problemanzeige“ (Vorwort, S. 11). Das Papstamt, wenn es ein „Petrusdienst“ sein wolle, dürfe nicht die (gewachsenen?!) Strukturen der konfessionellen Traditionen (z. B. die kollegialen oder synodalen Verantwortungsstrukturen) übergehen. In der Lehre müsse deutlich sein, dass die letztverbindliche Auslegung durch den Papst strikt der Norm der Schrift unterstehe und auf die Gesamtverantwortung der Glaubenden (Rezeption) angewiesen sei (Nr. 194.198).

In der Tat müssen hier die Entscheidungen fallen. In der Dogmatischen Konstitution „Pastor Aeternus“ vom 18. Juli 1870 wird folgendes erklärt (in heutiger ökumenisch gebräuchlicher Sprachweise):²⁷

- a) Es gibt einen biblisch begründeten, von Christus gewollten Petrusdienst. Dieser Einheitsdienst geschieht durch den Zusammenhalt des Bischofskollegiums.
- b) Dieses Amt gehört – von Christus gewollt und nach der Auferstehung vom Herrn übertragen (Joh 21,15–17) – zu seiner Kirche und hat rechtliche Konsequenzen.
- c) Die Bischöfe von Rom sind die Nachfolger Petri in diesem Petrusdienst.²⁸
- d) Die Unfehlbarkeit (besser: die Letztverbindlichkeit) des päpstlichen Lehramtes ist in der Ausübung ihrer Funktion auf ganz bestimmte (wenige) Fälle begrenzt („ex cathedra“). Sie ist nicht innovativ, sondern konservativ. Der Papst erhält (wie die anderen übrigen Bischöfe auch) keine neuen öffentlichen Offenbarungen²⁹, sondern hat den Dienst der treuen Bewahrung der ein für allemal ergangenen Offenbarung in Jesus Christus.
- e) Der Bischof von Rom hat die Fülle der Rechtsgewalt. Das auch von der römisch-katholischen Theologie benannte Problem ist, dass das Vaticanum I keine Rechtsinstanz benennt, die der Rechtsgewalt des Papstes Grenzen setzt.³⁰ Das Vaticanum II hat dies in der Kirchenkonstitution (Kap. 3) durch die Nennung des Bischofskollegiums versucht.³¹ Aber es steht tatsächlich noch aus, das Papstamt – wie es Hans Urs von Balthasar in seinem Buch „Der antirömische Affekt“ als Aufgabe notiert – „in der Gesamtkirche“ zu „integrieren“.³²

Fazit

Hilfreich empfinde ich die Methode von „Communio Sanctorum“. Sie ist festgehalten in Nr. 68: „Keiner der beiden Gesprächspartner kann vom anderen erwar-

ten, dass dieser seinen Glaubensstandpunkt aufgibt. Als gangbarer Weg im Umgang mit den Unterschieden erscheint die Entschärfung der Gegensätze, so dass sie nicht mehr kirchentrennend sind.“ Um Unterschiede zu überwinden, muss man sie jedoch erst einmal präzise benennen. Das erscheint mir manchmal als ein Desiderat in „Communio Sanctorum“. Allerdings ist die Studie noch kein Konsentext (das ist manchmal das Missverständnis der Reaktionen auf sie), sondern ein erster Schritt auf dem Weg, den die Nr. 43 der „Gemeinsamen Erklärung“ in der Aufzählung der noch zu lösenden Aufgaben umschreibt.

Die Kirchen müssten allerdings erkennen, dass eine Kircheneinigung nicht dadurch zustande kommt, dass ein ekklesiologisches Konzept, wie es in einer konkreten Kirche gelebt wird, allen anderen Kirchen verbindlich gemacht wird.³³ Aber eine Konzeption, die alle bestehenden Kirchentümer in gleicher Weise als Teile der wahren Kirche deklariert, ohne dass versucht wird, die sich augenblicklich noch ausschließenden Einheitsvorstellungen und Kirchenbilder zu vermitteln, schafft keine Einheit.³⁴ Das Ziel wird also darin bestehen müssen, ein Modell der Einigung gemeinsam zu erarbeiten, in dem die bestehenden Kirchen die Wahrheit ihrer ekklesiologischen Grundüberzeugungen aufgehoben sehen. Wenn dies aber nicht nur eine bloß technisch-äußerliche Einheit sein soll, dann wird es nicht genügen, dass das gemeinsame Einigungsmodell Raum für die je eigene Konzeption bietet. Es müsste gelingen zu zeigen, dass die ekklesiologischen Grundüberzeugungen der anderen Kirchen nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine christliche Notwendigkeit und damit ein bisher vielleicht verdecktes Element der eigenen Glaubensüberzeugung sind. „Communio Sanctorum“ ist für den katholisch/lutherischen Dialog ein Schritt auf diesem Weg.

(Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Hg. von der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD). Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main/Bonifatius-Verlag, Paderborn 2000.)

ANMERKUNGEN

¹ Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd.1: 1931–1982; Bd. 2: 1982–1990, hg. u. eingel. v. Harding Meyer u. a., Paderborn/Frankfurt am Main 1983.1992.

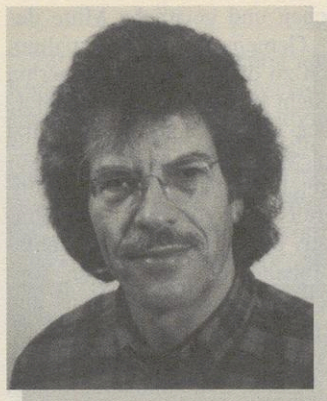
² Anglican Consultative Council – Pontifical Council for Promoting Christian Unity, The Gift of Authority. Authority in the Church III. An Agreed Statement by the Anglican – Roman Catholic International Commission ARCIC, London 1999, Nr. 47: „We believe that this is a gift to be received by all the churches.“

³ Ebd., Nr. 60: „The Commission’s work has resulted in sufficient agreement on universal primacy as a gift to be shared, for us to propose that such a primacy could be offered and received even before our churches are in full communion.“

⁴ Vgl. die entsprechende Passage der katholisch/lutherischen Erklärung zum päpstlichen Primat (Nr. 49), abgedruckt in: Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung, hg. v. Raymond E. Brown u. a., Stuttgart 1976, 149–239, 180.

- ⁵ Das zeigen die Titel der veröffentlichten Konsensdokumente: Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn/Frankfurt am Main 1978; Wege zur Gemeinschaft, Paderborn/Frankfurt am Main 1980; Das geistliche Amt in der Kirche, Paderborn/Frankfurt am Main 1981; Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, Paderborn/Frankfurt am Main 1985.
- ⁶ Dorothea Wendebourg, Kirche und Rechtfertigung. Ein Erlebnisbericht zu einem neuen ökumenischen Dokument, in: ZThK 93 (1996), 84–100; Walter Klaiber, Rechtfertigung und Kirche. Exegetische Anmerkungen zum aktuellen ökumenischen Gespräch, in: KuD 42 (1996), 285–317. Der Text: Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, Paderborn/Frankfurt am Main 1994.
- ⁷ Ein Bericht zum schwedischen Dialog lag 1988 vor. Kritisch dazu: Reinhard Staats, Von der Konfessionskirche zur Bischofskirche. Der schwedische Rapport „Das Bischofsamt“ aus patristischer Sicht, in: ThLZ 116 (1991), 321–338.
- ⁸ Bilaterale Arbeitsgruppe der DBK und der Kirchenleitung der VELKD, Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn 1984.
- ⁹ In einer Rezension zu Harding Meyer: Klaus Berger, Ab nach Frankfurt/Oder, in: FAZ v. 16.7.2001.
- ¹⁰ Vgl. Staats (Anm. 7).
- ¹¹ Wendebourg (Anm. 6), bes. 84f.
- ¹² Johannes Wallmann, Der Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in: ZThK 95 (1998), 207–251, 236, nennt ein Beispiel für diese Ansicht.
- ¹³ (Anm. 12).
- ¹⁴ Vom 8.–10. Oktober 2002 findet in Wittenberg ein Symposium zur Rechtfertigung (gemeinsam veranstaltet vom Evangelischen und Katholischen Fakultätentag) statt. Der evangelische Hauptredner ist Eilert Herms. Die „Gemeinsame Erklärung“ ist nach dem augenblicklichen Stand der Planung in Wittenberg kein Thema. Wallmann (Anm. 12), 226, nennt Herms einen „der schärfsten Kritiker“ der „Gemeinsamen Erklärung“ und berichtet, dass er selbst den Grundtext der Protest-Erklärung der evangelischen theologischen Hochschullehrer aus den Diskussionsbeiträgen von Dalferth, Härle, Herms, Jüngel und Wendebourg kompiliert habe (ebd., 228).
- ¹⁵ Albrecht Beutel, Versöhnte Vielfalt? Hermeneutisch-methodologische Bemerkungen zu Bedeutung und Funktion der „Bezeugungsinstanzen“ in „Communio Sanctorum“, in: ZThK 98 (2001), 247–264.
- ¹⁶ Vgl. ebd., 263⁴⁸.
- ¹⁷ Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, hg. v. Walter Kern u. a., Tübingen 2000.
- ¹⁸ DV 9: „Sacra Scriptura est (!) locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur...“
- ¹⁹ Der Petrus der Bibel (Anm. 4); eingel. in der deutschen Ausgabe v. Ferdinand Hahn u. Rudolf Schnackenburg.
- ²⁰ Der Petrus der Bibel (Anm. 4), 152 (= Nr. 4): Der Ausdruck „Petrusdienst“ bzw. „Petrusfunktion“ dient zur Beschreibung „einer besonderen Form eines Amtes, das ausgeübt wird von einer Person, einem Amtsträger oder einer lokalen Kirche in Bezug auf die Kirche als Ganzes“.
- ²¹ Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband: Mt 8–17 (EKK I/2), Solothurn 21996, 485¹⁴⁷.

- ²² Der Petrus der Bibel (Anm.), 152 (= Nr. 5): „Eine solche Petrusfunktion wurde bis zu einem gewissen Grad von verschiedenen Amtsträgern, beispielsweise Bischöfen, Patriarchen und Kirchenpräsidenten, wahrgenommen.“ Es geht allerdings weiter: „Der einzige weit herausragende Repräsentant dieses Amtes gegenüber der Gesamtkirche war, sowohl was die Dauer als auch die geographische Reichweite angeht, der Bischof von Rom.“
- ²³ The Gift of Authority (Anm. 2), Nr. 46–48.62.
- ²⁴ *Oscar Cullmann*, Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer, Zürich (1952) ³1985.
- ²⁵ *Walter Kasper*, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, in: *StdZ* 125 (2000), 795–804; *Joseph Ratzinger*, Die große Gottesidee „Kirche“ ist keine Schwärmerei. Nicht nur eine Frage der Kompetenzverteilung: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche aus der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 22.12.2000, Nr. 298, 46.
- ²⁶ Der Rapport über das katholisch/lutherische Gespräch in Schweden trägt den Titel: „Das Bischofsamt“ (1988).
- ²⁷ Text: *Heinrich Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., ins Deutsche übertr. u. unter Mitarb. v. Helmut Hoping, hg. v. *Peter Hünermann*, Freiburg ³⁷1991, Nr. 3050–3075.
- ²⁸ Wie die Debatte auf dem Vaticanum I gezeigt hat, ist dies eine Aussage über die Vergangenheit und die Gegenwart. Dass ein künftiger Bischof von Rom seine Kathedra anderswohin verlegt (was auch faktisch schon geschehen ist: Avignon), ist vom Wortlaut her nicht ausgeschlossen.
- ²⁹ In der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ des Vaticanum II heißt es (LG 25.4): „Wenn ... der Bischof von Rom oder die Körperschaft der Bischöfe mit ihm einen Satz definieren, legen sie ihn vor gemäß der Offenbarung, zu der zu stehen und nach der sich zu richten alle gehalten sind. ... Eine neue öffentliche Offenbarung als Teil der göttlichen Glaubenshinterlage empfangen sie jedoch nicht.“
- ³⁰ *Wolfgang Klausnitzer*, „Der Papst ... ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene“ (Paul VI.). Ist-Stand der theologischen Diskussion und Perspektiven einer Lösung in ökumenischer Absicht, in: *Das Papstamt – Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt*, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Münster 1996, 117–133, 128–130 (mit Vorschlägen von Küng, Rahner, Ratzinger, Fries, Balthasar und Mußner).
- ³¹ Das bisherige Kirchenrecht schließt ausdrücklich aus, dass eine andere kirchliche Instanz den Papst juristisch beurteilt: CIC (1983) Can. 1404: „Prima Sedes a nemine iudicatur.“
- ³² *Hans Urs von Balthasar*, Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papstamt in der Gesamtkirche integrieren?, 2. erw. Aufl. Einsiedeln 1989. Er weist darauf hin, dass das katholische Wort traditionell die Vokabel „und“ ist, also Papst und Kirche, Papst und Bischöfe, Papst und Konzil usw. (ebd., 248–253).
- ³³ *Wolfgang Klausnitzer*, Eine Kirche oder Einheit der Kirchen? Ökumenische Zielvorstellungen und ekklesiologische Grundlegungen, in: *TThZ* 108 (1999), 220–231.
- ³⁴ Jedenfalls keine Einheit, die den Grunderfordernissen der beiden ÖRK-Vollversammlungen von Neu-Delhi (1961) und Nairobi (1974) zur Kircheneinheit genügt: Klausnitzer (Anm. 33), 227.



Viele Kirchen – ein Petrusdienst?

l Eine evangelische Stellungnahme zu „Communio Sanctorum“

VON WALTER SPARN*

Kontext und Eigenart

Communio Sanctorum (CS) enthält die Ergebnisse des Gesprächs einer seit 1987 arbeitenden Theologengruppe, die im Auftrag der römisch-katholischen Kirche und der evangelisch-lutherischen Kirche in Deutschland eine Vorlage für den weiteren Dialog zwischen beiden Kirchen zu erarbeiten hatte. In CS handelt es sich, wie beim Ergebnis des ersten Gesprächs „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ (1984, rezipiert 1985 und 1987), um eine auf den bilateralen und nationalen Dialog begrenzte Auftragsarbeit für die kirchliche Diskussion in der Absicht, die beiden deutschen Kirchen in offenen oder strittigen Fragen der Ekklesiologie einander deutlicher wahrnehmbar und gegenseitig als Kirche weitergehend als bisher annehmbar zu machen.

Die doppelte Begrenzung von CS hat Vorteile und Nachteile. Zu den letzteren gehört die mangelnde Vernetzung mit den multilateralen und supranationalen ökumenischen Dialogen, insbesondere mit dem Ergebnisdokument „Die Kirche Jesu Christi“ der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (1994) von 1995 und dem Studientext des ÖRK „The Nature and the Purpose of the Church“ von 1998. Das könnte Schwierigkeiten verursachen. Die VELKD muss sich prüfen, ob die Verpflichtungen, die sie im Dialog mit der römisch-katholischen Kirche eingeht, vereinbar sind mit den Verpflichtungen, die sie in der LK eingegangen ist. Die reformierten und unierten Kirchen sollten unverzüglich hierüber konsultiert werden. Ferner muss die VELKD sich darüber im Klaren sein, dass ein Text wie CS als solcher die römisch-katholische Bereitschaft nur zu bilateralen Dialogen akzeptiert. Das mag einstweilen sinnvoll sein, darf aber nicht wie selbstverständlich erscheinen. Man würde sonst einen wesentlichen Aspekt der römisch-katholischen Ekklesiologie für fraglos hinnehmen: dass die römisch-katholische Kirche

Wirklich mangelnde Vernetzung

* Walter Sparn ist Professor für Systematische Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Tendenz zur problemat. Auffassung,
daß kath. Kirche das (alleinig) historische Kontinuum sei

das historische Kontinuum der Fülle des Christlichen und geistliche Mitte des Gesamtchristentums sei, die anderen Kirchen und „Gemeinschaften“ Abspaltungen von dieser Mitte. Auch CS tendiert gelegentlich zu dieser Sicht – immerhin viel weniger als „Dominus Iesus“, das eine solche Sicht ja prononciert behauptet.

Vorzüge
① weniger komplexe
Situation
② größere Nähe
zu konkreten
Kirchen
③ bessere
gegenseitige
Kenntnis

Den Nachteilen stehen jedoch Vorzüge gegenüber, die nicht gering geschätzt werden sollten. Zu ihnen gehören die weniger komplexe Situation des in CS dokumentierten Gesprächs, seine größere Nähe zu konkreten Kirchen, zu ihren Institutionen, ihren Frömmigkeitsgestalten und zu ihrer bereits realen ökumenischen Praxis. Von erheblicher Bedeutung ist auch die quantitativ umfänglichere und qualitativ bessere gegenseitige Kenntnis nicht nur in den Inhalten oder Positionen, sondern auch in der Methodik und im Stil theologischen Denkens, Mitteilens und (gemeinsamen) Lernens. Das hat in CS nicht zuletzt die Folge, dass die Theologischen Fakultäten zur Beteiligung am Gespräch über CS aufgefordert werden. Vor allem aber geht die gegenseitige Adaption der beiden Bekenntnistraditionen erstaunlich weit. Allerdings steht sowohl in der sprachlichen Form als auch in der argumentativen Struktur sogar gemeinsamer Aussagen das Vaticanum II recht deutlich im Vordergrund. Auch fällt auf, in welchem Umfang CS statt eigener theologischer, d.h. schriftgemäßer Begründung auf „bereits vorhandene Dialogergebnisse“ zurückgreift, auch wo diese nicht von den Kirchen approbiert sind. Die Begrenzung des ökumenischen Gesprächshorizontes sollte jedoch nicht in die Binnenvverständigung ökumenischer Gremien umschlagen.

Wichtig:
Vat II im
Vordergrund!

Vorteile und Nachteile bedenkend ist CS eine diskussionswürdige ekklesiologische Herausforderung. Stark ist CS darin, dass sie für beide Kirchen eine Fortschreibung ihrer jeweiligen Bekenntnistradition zum Thema „Kirche“ vorschlägt, nach der Maßgabe der ökumenischen Zielsetzung, wie sie mit den Formeln „konziliare Gemeinschaft“ der Kirchen in „versöhnter Verschiedenheit“ bezeichnet ist. CS folgt den Grundsätzen ökumenischer Hermeneutik, die auf einen „differenzierten Konsens“ zielen, wie schon „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1994). Diese Zielsetzung will die konfessionellen Unterschiede nicht verdrängen, sondern ausdrücklich nennen, sie jedoch zugleich auf Gemeinsamkeiten im „Anliegen“ und also im Wesentlichen hin neu zu verstehen suchen. Allerdings bleibt die Frage, wie sich ein solcher differenzierter Konsens im Blick auf die Lehre zu dem angegebenen Modell ökumenischer Kirchengemeinschaft (wenn es denn eindeutig ist) und der darin obwaltenden Hermeneutik verhält. Einstweilen mutet CS beiden Kirchen (beide heißen auch „Kirche“) eine ökumenisch und zugleich konfessionell motivierte Arbeit an ihrem jeweiligen Selbstverständnis als Kirche zu.

II. Die neuen Themen

Die Herausforderung, die CS bedeutet, hat die Gestalt dreier Diskussionsangebote. Es handelt sich um drei Themen, die neu in den Dialog eingeführt werden (Vorwort). Alle sind ekklesiologisch bedeutsam, allerdings in recht unterschiedlicher Weise.

II.1

Für einen echten Dialog am wenigsten wichtig ist das dritte der Themen, das Kapitel VII „Die Gemeinschaft der Heiligen – über den Tod hinaus“ (210–268). Es hat im Wesentlichen die Aufgabe, Zugänge zur römisch-katholischen Frömmigkeit zu eröffnen, insbesondere die *Heiligen- und Marienverehrung* den evangelisch-lutherischen Christen verständlich und schätzbar zu machen. Dieses Kapitel hat zugegebenermaßen (272) eine andere Sprache und stellt eine andere theologische Gattung dar. So sympathisch dieses Verfahren ist, so verschleift es doch dogmatische Differenzen (etwa bei „Fegefeuer“, 223ff); nicht zuletzt übergeht es die erheblichen Unterschiede zwischen dem (gewiss selbstkritisch) als „katholisch“ Bezeichneten und der Praxis, wie sie etwa im Rom des „Heiligen Jahres“ 2000 wieder zu beobachten war. Verschliffen wird auch der Unterschied zwischen „gedenken“ und „ehren“ einerseits (CA XXI, AC XXI,4; 230, 232) und dem ohne weiteres eingeführten „verehere“ (234f) andererseits. So wird es scheinbar plausibel, den Unterschied zwischen dem „Gedenken der Heiligen im Gebet zu Gott“ und dem Gedächtnis der Heiligen in „Gestalt einer Anrufung“ als auch „nach evangelischem(!) Verständnis nicht kirchentrennend“ anzusehen – geradeswegs gegen ASm II,2 (231, 243).

Im Blick auf *Maria*, die Mutter Jesu, ist die Feststellung richtig, dass sie auch „evangelisch“ ist (258; übrigens: Ist sie auch eine jüdische Fromme?). Die Anrufung Marias ist nach evangelischem Verständnis jedoch ausgeschlossen, gerade weil sie eine Heilige, nämlich die erste Glaubende ist, wie CS richtig sagt („Verkörperung des Rechtfertigungsgeschehens“, 267). CS distanziert sich vom Prädikat „Mittlerin“, wirbt aber für die Akzeptanz der neuen, „zutiefst doxologische(n)“ Mariendogmen (257ff, 265). Es bleibt jedoch unerklärt, warum von Maria dasjenige „in der Zeitform der Vergangenheit“ bekannt wird, was wir erst „als Hoffnung für uns“ bekennen (260). Außer Betracht bleibt auch, dass es sich nicht (nur) um ein „Bekenntnis“, sondern um ein „Dogma“ im römisch-katholischen Verständnis handelt, das nämlich nicht unmittelbar in der Heiligen Schrift verankert zu sein braucht, um „im Einklang mit der Offenbarung stehen“ zu können (257, 265f). Wenn wir Evangelischen aufgefordert werden, um des Ziels der Einheit im Glauben willen das Bemühen der römisch-katholischen Seite zu würdigen, „die Stellung Marias christologisch und ekklesiologisch zu begründen“ (267), dann zeigt der Zusatz „und ekklesiologisch“ die noch bestehende Grenze einer solchen Würdigung an: die Tendenz zur Verschleifung von „Christus“ und „Kirche“.

II.2

Für den evangelischen Leser ist von größerer ekklesiologischer Relevanz das erste der neuen Themen, Kap. IV „Gemeinschaft der Heiligen durch Wort und Sakrament“ (35–89). Es stellt den in nicht wenigem gelungenen Versuch dar, das evangelische *Schriftprinzip* in einen ekklesiologischen Kontext zu stellen und dort mit dem tridentinischen Prinzip der doppelten (schriftlichen und mündlichen) *Tradition* zu versöhnen. Als ekklesiologischer Kontext des Schriftprinzips wird, auch in evangelischer Sicht ganz richtig, die zugleich werthafte und sakramentale Prä-

gung der Kirche namhaft gemacht (37f, mit CA VII). Dies unterstellt, wiederum gut evangelisch, den Zusammenhang von Evangelium und Sakrament als Gestalten der „von außen her und leibhaft die Menschen im Innersten“ treffenden und heilsam verändernden Gegenwart Christi (36, mit CA XIII). Mit dieser Konstellation werden stereotype, aber schiefe Unterscheidungen von vornherein gegenstandslos, als seien die reformatorischen Kirchen solche des Wortes und der Schrift, die römisch-katholische Kirche dagegen die der Tradition und des Sakraments.

Es ist nun durchaus evangelische Überzeugung, dass die *Heilige Schrift* ihre eigentümliche Wirksamkeit „niemals isoliert“ (50), sondern im Zusammenhang mit der gesamten *Überlieferung* der Kirche als einer Zeugnis- und Auslegungsgemeinschaft entfaltet, und dass in ihr mehrere „Erkenntnis- und Bezeugungsinstanzen zusammenwirken“ (45). Die Reihung der fünf Instanzen – Heilige Schrift, kirchliche Tradition, Glaubenssinn der Gläubigen, Lehramt, Theologie – ist in der evangelischen Dogmatik allerdings unüblich, anders als in der römisch-katholischen Fundamentaltheologie. Doch will CS diese Reihe, schon mit Rücksicht auf Vaticanum II (DV 9), nicht additiv verstanden wissen. Die besondere, erste und übergeordnete Stellung der Heiligen Schrift wird vielmehr darin begründet, dass sie für den Christusglauben genugsam hinsichtlich seiner Heilsgewissheit ist und hinsichtlich seiner Wahrheit die letztmaßgebliche, „unüberbietbare und unersetzbare Autorität“ verkörpert (*norma normans non normata*, 46ff, 56, 72.1, 271).

Die Beschreibung der anderen Bezeugungsinstanzen ist beachtlich, schon die der kirchlichen Glaubensüberlieferung in ihrer Vielgestaltigkeit (51). Für den evangelischen Leser noch bedeutsamer ist die Darstellung des *sensus fidei* aller Gläubigen. Diesem Charisma wird eine eigenständige, aktive aber auch kritische Bedeutung für das rechte Verstehen, für die Vertiefung und für die Bezeugung des Glaubens zugesprochen (57ff). Diese Vaticanum II (Lumen Gentium [LG] 12) neu akzentuierende Funktion könnte vielleicht dem entsprechen, was evangelisch als *magnus consensus* bezeichnet wird, als „Antwort des Glaubens“ (54) auf das Evangelium, eine Antwort, die je und dann in einem *Bekenntnis* als solche festgestellt wird (58). Auch die Einbeziehung der wissenschaftlichen Theologie ist bemerkenswert: Ihre Bedeutung für die Gemeinschaft der Glaubenden wird nicht trotz, sondern wegen ihrer methodisch-rationalen Verfassung, und ebenso nicht bloß wegen ihres konstruktiven, sondern auch wegen ihres kritischen Potentials festgestellt (69f). Allerdings erscheint die Theologie ganz auf ihren normativen Aspekt verengt, und auch dieser bleibt ambivalent. Denn Unterordnung der Theologie unter die *Schrift* und(!) ihre *kirchliche* Bindung beseitigen nicht, sondern stellen erst das konfessionelle Problem. Es besteht darin, dass nach römisch-katholischer Auffassung in jener kirchlichen Bindung, d.h. durch das bischöfliche *Lehramt*, definitiv bestimmt wird, ob Theologie schriftgemäß ist. Nicht zufällig kommt die universitäre, hier: die institutionell von der verfassten Kirche unabhängige (und ihr gerade dadurch dienende) Theologie nicht vor.

Nicht die Eigenständigkeit der fünf Bezeugungsinstanzen, sondern ihr Zusammenwirken ist mithin das eigentliche Problem. Und es fragt sich, ob CS, trotz aller Bemühung, wirklich dem evangelischen *sola Scriptura* gerecht wird. Fairerweise

muss man sagen, dass CS nicht vorgibt, das Verhältnis der Bezeugungsinstanzen schon abschließend geklärt zu haben (45). Für die weitere Klärung wäre aber daran zu erinnern, wie das Schriftprinzip in der Konkordienformel interpretiert wird (Epitome, Summ. Begriff 7; in 47 nicht zitiert!). Es schließt keineswegs ein, dass jene Bezeugungsinstanzen immer „zusammenwirken müssen“, „aufeinander angewiesen“ sind und „sich gegenseitig bedingen“, d. h. dass ihre faktische Interaktion eine „notwendige“ ist (48, 72, 182). Die Reformation fing bekanntlich damit an, dass die Heilige Schrift gegen sämtliche anderen Bezeugungsinstanzen aufgeboten wurde.

Mit ihrer Annahme der materialen Suffizienz und der Letztmaßstäblichkeit der Heiligen Schrift kann CS die Verpflichtung auf die *Tradition* in ihrer doppelten, schriftlichen wie mündlichen Gestalt ökumenisch plausibel interpretieren. Der mögliche Konsens über die *norma normata* endet jedoch bei der Antwort auf die Frage, *wer* die Tradition handhabt und auslegt. Obwohl CS die Tradition nicht auf das kirchliche Lehramt reduziert, sondern mit den Erfahrungen der ganzen Kirche zusammensieht (51, 55), so ist es doch das hierarchische *Lehramt*, das, zwar seinerseits stets dem Wort Gottes untergeordnet, dennoch mit dem Anspruch auf „religiös gegründeten Gehorsam“ der Gläubigen (61, 65) diese Tradition authentisch und verbindlich auslegt. Es wirkt daher befremdlich, wenn die Tradition als in der Kirche ausgelegte Schrift zwar als unverzichtbar für deren Verstehen bezeichnet wird, der Unterschied aber zwischen *Bekenntnis* als „Antwort des Glaubens“ und *Dogma* als „zugleich Gestalt der Verkündigung, also Form des Evangeliums“ (54) nivelliert wird: Das verschleiert nur den Anspruch des bischöflichen Lehramts auf letztverbindlich handelnde Autorität.

Umso wichtiger ist es festzuhalten, dass CS den evangelisch richtigen Weg zur Klärung des schriftgemäßen Zusammenwirkens der Bezeugungsinstanzen des Glaubens kennt. CS räumt ein, dass die konfessionelle Kontroverse hinsichtlich der Träger des Lehramtes noch nicht gelöst ist und stellt den Kern des Problems – gehorsamheischende Bischöfe und Papst einerseits, *magnus consensus* der ordinierten und nichtordinierten Gemeindeglieder andererseits – sowie die Kontroverse hinsichtlich der „Unfehlbarkeit“ richtig dar (63ff). Der Vorschlag lautet, die Gegensätze zu entschärfen auf dem Boden der gemeinsamen Überzeugung von der „*Selbstausslegungskraft des Wortes Gottes*“ (68). Aber wie gewiss ist die Überzeugung, dass der Herr der Kirche sich in ihr auf diese Weise, d. h. als er selbst in der Kraft des Heiligen Geistes wirksam vergegenwärtigt? Solange die jetzige Selbstdefinition des römisch-katholischen Lehramts und speziell seiner päpstlichen Unfehlbarkeit gilt, sind da Zweifel angezeigt. In CS heißt es im Blick auf den „Petrusdienst“, dass er „der Treue zum biblischen Wort sowie[!] der verbindlichen Tradition der Kirche verpflichtet“ sei (196) – einer Tradition, die er aber doch selbst letztverbindlich definiert!

II.3

Die wichtigste Herausforderung in CS liegt, wie nun schon deutlich geworden, in der Formulierung einer *ökumenischen Ekklesiologie*, in der das *Lehr- und Lei-*

tungsamt der römisch-katholischen Kirche eine besondere Aufgabe und einen unverzichtbaren Platz hat. Für eine solche Ekklesiologie macht CS eine Reihe von Annahmen stark, die auch in evangelischer Perspektive wesentlich sind. Die wichtigste wird sogleich zu Anfang als gemeinsame Perspektive der Verständigung namhaft gemacht: der im Taufbekenntnis *allen* Getauften zugeeignete Glaube an die „Gemeinschaft der Heiligen“ (1ff; das übrige nur westliche Apostolicum als Taufbekenntnis zu bezeichnen, ist freilich problematisch). So wird der schiefe Gegensatz zwischen der angeblich nur auf den Glauben der einzelnen Gemeindeglieder abhebenden evangelischen („spiritualistischen“) und der angeblich nur auf das Amt, die Sakramente und die Tradition abhebenden katholischen („institutionalistischen“) Normvorstellung für die christliche Kirche von vornherein vermieden. Das ökumenische Datum des Taufbekenntnisses ist sodann die Grundlage einer „*Communio-Ekklesiologie*“, die CS in der frühen Kirche ausgebildet und heute in der Lehre der orthodoxen, römisch-katholischen, anglikanischen und lutherischen Kirchen präsent sieht (23).

Die wichtigsten Kennzeichen dieser Ekklesiologie sind die folgenden drei. Zum einen und in CS am deutlichsten herausgestellt, die „*Communio-Struktur*“ der Kirche soll den Vorrang haben vor ihren institutionellen und hierarchischen Elementen. Zum zweiten will CS für deren Klärung, d.h. auch für die noch offenen Fragen hinsichtlich des geistlichen Amtes den Ausgangspunkt beim „Priestertum aller Getauften“ und beim „Dienstcharakter der Ämter in der Kirche und für die Kirche“ nehmen (130). Zum dritten besteht eine „*Spannung zwischen dem Geheimnis der Kirche und ihrer Gestalt in der Welt*“ (7) – aus dieser Spannung und aus dem unterschiedlichen Umgang mit ihr resultieren auch die ekklesiologischen Differenzen, an deren Relativierung zugunsten eines differenzierten Konsens' CS arbeitet. Zumal das letztgenannte Kennzeichen lässt schon sprachlich ahnen, worin die Problematik der Initiative in CS liegt: Eine evangelische Formulierung dieser Spannung würde der irdischen „Gestalt“ der Kirche Jesu Christi vermutlich nicht das „*Geheimnis (mysterium)*“ gegenüberstellen, das die Kirche „ihrem innersten Wesen nach“ ist, sondern würde der „Gestalt“ einer Kirche ihren *Grund* in Erinnerung rufen, Jesus Christus. Die Gestalt von Kirche hätte dann ausschließlich der Wirksamkeit des Evangeliums Jesu Christi zu dienen, und sie wäre stets kritisch zu befragen, ob sie sich nicht, auch in ihrem Vermittlungsdienst, vor Jesus Christus selbst schiebt.

CS versucht, dem evangelischen Umgang mit der Spannung von Gestalt und Geheimnis der Kirche von Anfang an gerecht zu werden. Jede Kirche, die diesen Namen zu Recht führt, gründe im „zentralen Geschehen von Kreuz und Auferstehung Jesu“, ihre Lebensgestalt, ihr Zeugnis und ihr Dienst müsse „vom Gottesdienst bestimmt“ sein, sie sei „apostolisch“ durch ihre Überlieferungstreue (10, 17, 19; 187); das trinitarische Vor- und Urbild der Kirche als *communio* wird nicht spekulativ gewendet, sondern im Medium der biblischen Bilder vom „wandernden Gottesvolk“, von „Leib“ und „Braut Christi“ und vom „Tempel des Heiligen Geistes“ angesprochen (26ff). Stark wird sodann die bleibende Unterordnung der Kirche unter ihren Herrn einerseits, ihre unabschließbare Erneuerungsbedürftigkeit andererseits betont: Sie hat an den sündigen Strukturen der sichtbaren Welt teil und

sie ist die „Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder“ (6, 87 mit LG 8, 89.5, 90f). Gut evangelisch ist es aber auch, die Kirche gleichwohl „als Zeichen und Werkzeug des Heils“ zu verstehen, weil und insofern sie *creatura verbi* ist (37 mit CA VII; 89.1).

Auf dieser Grundlage übernimmt CS, trotz lutherischer Bedenken, den seit Vaticanum II eingeführten analogen Gebrauch des Wortes „Sakrament“ für die Kirche. „Grundsakrament“, ganz abhängig vom „Ur-Sakrament“ Jesus Christus (37, 86f). *Kirche Grund-sakrament*
Jenes doppelte Bedenken möchte, dass der Begriff des Sakraments auf die Heilsgabe und allenfalls auf den Geber, also Jesus Christus, angewandt werden sollte, nicht aber auf das bloß vermittelnde Handeln der Kirche, die eben heilig und sündig zugleich ist (88). Auch CS sagt, dass die Kirche nicht über die Wahrheit verfüge, vielmehr die Verheißung habe, in ihr zu bleiben, „wenn sie sich immer wieder zu ihr zurückrufen lässt“ (43; „Stückwerk“ 6, 44). Gleichwohl wird, und zwar als gemeinsame Überzeugung, behauptet, „dass die Kirche als ganze in der Wahrheit bleibt“ (62). Hier hat die Unterscheidung zwischen der Kirche „im einzelnen“ (oder „Gestalt“) und der „als ganzer“ (oder „Mysterium“) die evangelische Unterscheidung zwischen der „sichtbaren Kirche“ und der „verheißenen Wahrheit“ bzw. der „geglaubten Kirche“ semantisch zum Verschwinden gebracht! Nun, laut Vorwort überlässt CS die Fragen des „Verhältnisses von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche, ihre Heiligkeit und Sündhaftigkeit“ andern Dialogen ...

Die in CS festgehaltene Unterscheidung der heilsmittlerischen Wirksamkeit der Kirche und der alleinigen Wirksamkeit Jesu Christi in der Teilgabe am Heil (88) gerät vollends ins Zwielficht, wenn das Verhältnis von Christus und Kirche „als Miteinander von Einheit und Unterschiedenheit“ bestimmt wird (89.5). Dieses „Miteinander“ ist ohnedies harmonischer als es die Dramatik von „heilig und sündig“ wäre, auch als die laut CS doch konstitutive „Spannung“ zwischen Mysterium und Gestalt der Kirche. CS tendiert hier zu jener Verschleifung, die neuestens in „Dominus Iesus“ wieder formuliert wurde „...dürfen Christus und die Kirche nicht miteinander verwechselt, aber auch nicht voneinander getrennt werden. Sie bilden zusammen[!] den einzigen, ganzen Christus“ (DI 16). In diesem, für eine evangelische Ekklesiologie unannehmbaren Satz tritt der oben bemerkte terminologische Unterschied von „Mysterium“ und „Grund“ als Diskrepanz in der Sache auf.

III. Universalkirchlicher Petrusdienst und römisches Papstamt

CS lässt klar erkennen, dass die Frage, die den Gang der Ökumene der römisch-katholischen Kirche und der lutherischen Kirchen entscheiden wird, folgende ist: Wie versteht und verhält sich die „Gemeinschaft der Heiligen“, das Zeichen des Heils, im Zusammenhang mit und in der Unterscheidung vom Grund des Heils, Jesus Christus? Wie bezieht die Kirche ihre Aufgabe, das Evangelium zu vermitteln, auf deren Voraussetzung, dass sie selbst Adressatin des Evangeliums ist (44), das sie selbst nicht anders als bloß empfangen kann? CS lässt auch keinen Zweifel daran, dass diese Frage ihren Ort dort hat, wo die Wechselwirkung der Erkenntnis- und Bezeugungsinstanzen des Evangeliums in einer Kirche juridisch-institutionell festgelegt ist und praktisch sich vollzieht. Eben dies ist zwischen den beiden Kir-

chen nach wie vor strittig: Wie kann der Anspruch eines geistlichen Amtes, das sich durch sakramentale Weihe und rechtliche Vollmacht von der Stellung der Laien in der Kirche dem Wesen nach unterscheidet, mit einer Auffassung des geistlichen Amtes zusammenbestehen, die das Bleiben der Kirche in der Wahrheit dieser selbst, Jesus Christus, zutraut und daher auf ein durch Menschen geführtes aber *jure divino* letztentscheidendes Lehramt verzichtet und sich mit dem Zusammenwirken mehrerer verantwortlicher Instanzen, nicht zuletzt der dem geistlichen Wesen nach gleichen Ordinierten und Nichtordinierten, bescheidet?

III.1

Es verdient hohe Aufmerksamkeit, wie entschlossen das Kapitel VI „Gemeinschaft der zum Dienst Berufenen“ (123–199, der umfänglichste Abschnitt) das *gemeinsame Priestertum der Gläubigen* zum gemeinsamen Ausgangspunkt der Klärung offener Fragen im Verständnis des *geistlichen Amtes* macht (123ff). Ebenso ist hervorzuheben, wie klar die Darstellung des geistlichen Amtes der öffentlichen Verkündigung das lutherische Bekenntnis (vor allem CA XIV mit CA V), d. h. ein evangelisches Ordinationsverständnis, zur Geltung bringen kann (132). Die Zustimmung des evangelischen Lesers muss allerdings dort enden, wo CS die spezifische Teilnahme der Laien am Priestertum Christi, wie sie Vaticanum II definiert (LG 10, AA 10), als auch für die lutherischen Kirchen gültig darstellt (131, 135).

Im Unterschied hierzu spricht CS die konfessionelle Differenz klar aus, die hinsichtlich des geistlichen Rangs der *Gemeinde* vor Ort besteht (148ff). Der lutherischen Auffassung, dass die Kirche „ihre elementare Existenzform in der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde am Ort (hat), und der Dienst des mit der Ordination übertragenen Amtes ... diesem Geschehen zugeordnet (ist), steht die römisch-katholische Auffassung gegenüber, die unter Ortskirche „die Einheit der Ortsgemeinden unter einem Bischof“ versteht, eine Gemeinschaft, die ihrerseits in Gemeinschaft mit der „Kirche als ganzer“ steht; deren besonderer Ausdruck ist die *communio hierarchica*, die „Gemeinschaft der Bischöfe[!] untereinander und mit dem Papst als ihrem Haupt“ (186f). Die Feststellung der Differenz in Sachen episkopaler und primatialer Struktur der Kirche hindert CS jedoch nicht daran, als gemeinsame Aussage zu behaupten, dass die örtliche Versammlung um Wort und Sakrament „zwar nicht die ganze Kirche, aber ganz Kirche“ sei (152) – ein wohlklingendes Spiel mit „ganz“, das in Wahrheit ein theologisches Problem zum Verschwinden bringt.

Der semantischen Strategie (wenn es denn eine solche und nicht bloße Nachlässigkeit ist) entspricht übrigens eine historische Strategie, die nicht unwidersprochen bleiben darf, gerade weil Historiker und Exegeten evangelischer Konfession in der CS-Arbeitsgruppe beteiligt waren. Sie besteht in der historisch weithin unhaltbaren Zurücktragung des Begriffs „der“ (einen und ganzen) Kirche in die Geschichte derselben, sogar seine Eintragung in das Neue Testament, ja vermittelt über dieses in das Alte Testament, das sonst, sogar beim Begriff des „Volkes Gottes“, so gut wie keine Rolle spielt (was leider nicht verwunderlich ist angesichts von Missgriffen wie der Auslegung von Eph 2,14ff, in der die Begriffe von

Heiden und Judenchristen ohne weiteres auf das Verhältnis von Kirche und Israel übertragen werden, oder in der Auslegung von 1 Petr in der von der „Kirche“ gesprochen wird, 26; 43f, 162 u. a.). Die Eintragung des Kirchenbegriffs in den vorösterlichen Jüngerkreis (9f, 136) dürften sogar römisch-katholische Exegeten nicht für richtig ansehen, ebenso wenig die Vereinheitlichung der Gemeindebilder des NT unter dem Titel „die Urkirche“, was, als „Vorbild und Impuls“ (20f) allenfalls vom lukanischen Ideal gedeckt ist. Die Darstellung der Kirchengeschichte ist, trotz kritisch distanzierender Passagen (170ff), in der Perspektive der späteren Ansprüche des römischen Stuhls auf den Primat in Leitung und Lehre stilisiert. Sie dient, ungeachtet der (korrekt dargestellten) reformatorischen Kritik am Papsttum (176ff), der Behauptung einer mit Petrus beginnenden und auf das römische Papstamt zulaufenden Geschichte der „Ausprägungen des Petrusdienstes“ (164ff).

Die historische Legitimation späterer normativer Ansprüche ist zumal im Fall des Apostels Petrus fragwürdig. Das gilt schon für die Identifikation der apostolischen Tradition mit einem personalen und urbildlichen „apostolischen Amt“ und für die „historische“ Sukzession seiner Träger (19, 141f; die Differenzierung 139f bleibt folgenlos) – noch für Cyprian sind alle Bischöfe Inhaber der *cathedra Petri*. In der Entwicklung Roms, des einzigen „apostolischen Sitzes“ im Westen, wird die Bedeutung der politischen Machtbildung zugunsten der (noch lange Zeit regional begrenzten) „Autorität des Glaubensurteils“ heruntergespielt (167). Auch exegetisch ist die besondere Funktion, die CS dem *Apostel Petrus* aufgrund Mt 16,17–19 zuschreibt, kaum haltbar (158ff). Die These der Kontinuität von Jüngerkreis und Kirche soll zwar den Anspruch des Bischofs von Rom, Nachfolger Petri zu sein und den Lehr- und Hirtendienst an der universalen Einheit der Kirche innezuhaben (153, 163), als unmittelbar durch Jesus Christus gestiftet, d. h. „göttlichen Rechts“ bestehend erscheinen lassen, doch gibt es im NT keinen „Petrusdienst“, der über die Autorität des Apostels in bestimmten Gemeinden und über seinen Tod hinaus fortgedauert hätte. Der Ausdruck „Petrusdienst“ (ein Ausdruck Otto Karrers aus den fünfziger Jahren, den die Dialoge in den USA aufgenommen haben) scheint für einen gesamtkirchlichen Einheitsdienst daher nicht sehr glücklich.

III.2

Die Fragwürdigkeit des Ausdrucks „Petrusdienst“ sei hier hintangestellt, wie auch die Verwunderung darüber, dass CS sich überhaupt auf die historische Begründung normativer Ansprüche in zeitlichen Ursprüngen versteift – als ob nicht die evangelische Bibelforschung hinreichend die Selbstdemontage solcher Versuche bewiesen hätte. Die Sache ist ökumenisch bedeutsam und herausfordernd genug. Denn CS versucht, die Akzeptanz des römisch-katholischen Papstamtes durch die lutherischen Kirchen zu erreichen im Kontext eines gesamtkirchlichen „Petrusdienstes“; dieses Konzept würde zugleich die evangeliumsgemäße Neugestaltung des historisch gewordenen Papstamtes einschließen. Beiden Kirchen also würde eine erhebliche Fortentwicklung zugemutet. Würde sie verwirklicht, wären lutherische Einwände gegen einen regulierten „pastorale(n) Dienst an der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen und ihrer gemeinsamen Bezeugung der Wahrheit“

nicht mehr grundsätzlicher Natur (194). Umgekehrt könnte die römisch-katholische Kirche die reformatorische Kritik am Papstamt konstruktiv aufnehmen: Ein universalkirchlicher „Petrusdienst“ könnte als solcher „in Strukturen kollegialer und synodaler Gesamtverantwortung verpflichtend eingebunden sein“, könnte „die Eigenständigkeit der regionalen Teilkirchen – einschließlich ihrer konfessionellen Prägung – achten“ und könnte in Lehrfragen „die Überordnung der Heiligen Schrift sowie die Gesamtverantwortung aller Getauften“ wahren (194,2f). Zu Recht kennzeichnet CS die ökumenische Versöhnung in dieser Frage als Umkehr und Neuanfang aller christlichen Kirchen. Denn sie würde die „gegenseitige Anerkennung als Kirchen“ gleicher apostolischer Legitimität bedeuten, „die Gemeinschaft in den Sakramenten und die gegenseitige Anerkennung der Ämter, denen Wort und Sakrament anvertraut ist“ (199; 187).

Es spricht sehr für CS, dass nicht der Schein erweckt wird, das römisch-katholische Papstamt sei in seiner dogmatisch und kirchenrechtlich tatsächlich bestehenden Selbstdefinition durch den Jurisdiktionsprimat und das Unfehlbarkeitsdogma evangelischerseits akzeptabel (176ff, 198). Auch wenn evangelische Kirchen nicht mehr von „Antichrist“ sprechen (183), und gerade wenn sie einem gesamtkirchlichen Einheitsdienst zustimmen sollten, müssten sie auch nach CS erhebliche Veränderungen fordern, wenn sie es in die gegenseitige Anerkennung der Ämter einbeziehen können sollen. Das ist zum einen der Verbindlichkeitsvorbehalt der *Heiligen Schrift* gegenüber der (und sei es noch so eng gefassten) Unfehlbarkeit seiner Lehrentscheidungen; zum anderen die verpflichtende Einbindung des Jurisdiktionsprimats in die *Communio-Struktur* der Kirche, die durch „Konziliarität, Kollegialität und Subsidiarität“ geprägt ist (196, 198; vgl. 67f, 181).

CS argumentiert für die Möglichkeit, diese Bedingungen im Rahmen eines universalen „Petrusdienstes“ einzulösen, auf der Grundlage zweier Annahmen. Die eine Annahme: Es *muss* einen gesamtkirchlichen Einheitsdienst geben, weil er „dem Wesen und Auftrag der Kirche (entspricht), die sich auf lokaler, regionaler und universaler Ebene verwirklicht“ (195; vgl. 144, 157). Die andere Annahme: Die „gesamte Christenheit“, die „ganze Kirche“ oder „Universalkirche“ ist eine *communio ecclesiarum*, eine „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ oder „Teilkirchen“, die der Repräsentanz und der pastoralen Leitung durch das ordinationsgebundene Amt, hier: durch den „Petrusdienst“, bedarf (23, 143ff, 153, 195). Es ist sehr wichtig, dass CS diese beiden Annahmen deutlich erkennen lässt; gleichwohl sind sie in der Fassung von CS hoch problematisch.

Das Problem der ersten Annahme besteht darin, dass hier der Umstand, dass sich die Kirche auf *lokaler, regionaler* und *universaler* Ebene „verwirklicht“, als zu Wesen und Aufgabe der Kirche gehörig behauptet wird. In der Tat ist es auch für evangelische Kirchen im Sinne der elementaren Form der gottesdienstlichen Einzelgemeinde notwendig, die regionale und die universale „Dimension“ der Kirche wahrzunehmen und über entsprechende institutionelle und rechtliche Strukturen nachzudenken (184). Aber eine gleichrangige Reihung dieser Ebenen, d.h. ein „muss“ auch für regional- und gesamtkirchliche institutionelle Strukturen (188), gerät in Spannung zum evangelischen Gemeindeprinzip. Das droht erst recht, wenn diese Verwirklichungsformen nicht von der „Una sancta“ des Credo her“ verstan-

den werden, wie CS von sich sagt, sondern doch auch von der zugleich sichtbaren oder sichtbar werden sollenden Universalkirche (144). Vollends muss die *Analogie* der drei Ebenen, die CS ohne weiteres unterstellt, schweren Bedenken begegnen. Gemeint ist nämlich eine bestimmte Analogie: die des jeweiligen „In und Gegenüber“ von kirchlichem Amt und kirchlicher Gemeinschaft“ (186; 187). Dies wird sogar als lutherisches Votum angeführt. Tatsächlich stammt das Zitat aus einem wenig maßgeblichen Kommissionspapier, und es ist weder lutherisch noch überhaupt reformatorisch. Denn jene dreifache Analogie im Verhältnis von Amt und Gemeinschaft impliziert das Verständnis des geistlichen Amtes als einer *Hierarchie* dreier Ämter: Priester, Bischof, Papst. Sie impliziert, dass das Bischofsamt nicht bloß ein kirchenleitender „Dienst“ des einen und einzigen geistlichen Amtes ist (Kirchenverfassungen ELKB und VELKD), sondern ein vom Pfarramt verschiedenes, nämlich das *eigentlich* mit der „Schlüsselgewalt“ betraute und privilegierte „Amt“ (159; 189). Als lutherisches Votum wird zu Recht gesagt, dass für übergemeindliche Strukturen das Zusammenwirken von personaler, kollegialer und synodaler Verantwortung wesentlich ist. Gleichwohl wird das Bischofsamt als Regelfall der personalen Verantwortung auf regionaler Ebene ausgezeichnet: „in Gemeinschaft mit ihm ... auch andere kirchenleitende Ämter“. Damit scheint der Schritt zum „Petrusdienst“ möglich, der „für das Bleiben der universalen Kirche in der apostolischen Wahrheit sowie für die weltweite volle Gemeinschaft der Kirchen“ Sorge zu tragen hätte (187f).

Die auch in CS herangezogene Bemerkung Melanchthons, dass ein das Evangelium zulassender Papst in Superiorität menschlichen Rechts akzeptiert werden könne (178), nennt kein *zureichendes* Argument für einen gesamtkirchlichen Einheitsdienst. Sie reagiert auf die seinerzeit aktuelle (kirchen-)politische Lage im Reich oder im Abendland. Wie heute (vgl. 185) „um Friedens und gemeiner Einigkeit willen“ zu verfahren sei, ist, wenn es dabei um „menschliches Recht“ geht, eine ganz offene Frage und Aufgabe. Von evangelischen Kirchen kann diese Aufgabe mit einem Einheitsdienst, wie ihn CS definiert, verbunden werden, sofern er „menschlichen Rechts“, d. h. Gegenstand kirchlicher Ermessens-, Klugeits- und auch Kompromissentscheidungen ist. CS definiert den petrinischen Einheitsdienst jedoch als von Jesus Christus gestiftet und zum Wesen der Kirche gehörig, d. h. als *göttliches Recht*. Dieser „pastorale Dienst“ ist dementsprechend zugleich ein „universales Leitungsamt“ in der Stellvertretung Christi und in der Weise verantwortlich für das Bleiben der universalen Kirche in der apostolischen Wahrheit, dass er, wie auch CS Vaticanum I interpretiert, „für den Konfliktfall als Letztinstanz“ fungiert (173). Es ist daher notwendig und unaufgebbbar, ausgestattet mit „letzverbindliche(r) Leitungs- und Lehrkompetenz“ (193.3); es ist zuständig für die „jeweils in neuen Situationen festzustellende Wahrheit“: *determinatio fidei* (190; nicht bloß *testificatio*! 173!). Damit erneuert CS im „Petrusdienst“ alle wesentlichen Anstöße der evangelischen Kirchen am Papstamt. Denn diese Kirchen sehen mit Joh 14,16f,26 den ortsungebundenen und auch amtsunverfügbaren Heiligen Geist als Stellvertreter Christi auf Erden an. Wie soll die evangelische Bedingung des Verbindlichkeitsvorbehalts des Evangeliums selbst, auch gegenüber kirchlichen Lehrentscheidungen, damit zusammengehen? Oder will CS die „dialektische

Spannung zwischen Verbindlichkeitsanspruch und Verbindlichkeitsvorbehalt“ *innerhalb* des kirchlichen Lehramtes platzieren? Die „Überordnung der Heiligen Schrift“ reduziert sich jedenfalls im Kontext des „Petrusdienstes“ zur „Treue zum biblischen Wort sowie der verbindlichen Tradition der Kirche“ (195).

CS meint, die Bindung des „Petrusdienstes“ an den Bischof von Rom lege sich „trotz aller Belastungen aus historischen Gründen nahe“ (191). Das erfordert nicht nur, wie eingeräumt, das „Gespräch mit den Ostkirchen“, die ja auf Kollegialität der Repräsentanz bestehen, sondern den Rückgang auf das erste Jahrtausend (vgl. 200,1). Doch dürften es gerade nicht die historischen Gründe sein, die hier zählen, da diese vor allem Gründe der politischen Macht waren; nur die echte (über mediale Attraktivität hinausgehende) religiöse und moralische Autorität würde einen „Vorsitz in der Liebe“ (191) rechtfertigen. CS formuliert als noch zu stellende Frage, „ob[!] und inwieweit die historische Gestalt des Papstamtes den wahren, bleibenden und unverzichtbaren Kern des Petrusdienstes gewahrt hat“ (199). Die „letzterverbindliche Leitungs- und Lehrkompetenz“ wurde – als römisch-katholische „Grundbedingung“ – zuvor so beschrieben, dass der vorgeschlagene Petrusdienst „seinem Kern nach geschichtlich verwirklicht (ist) in Person und Aufgabenstellung des Bischofs von Rom, des römischen Papstes“ (193.2). Diese Festlegung stellt fast eine Aporie dar. CS macht hier neuerlich den Vorschlag, die römisch-katholischen und die gesamtkirchlichen Funktionen des Papstes zu unterscheiden (200.2). Das wäre nicht weniger sensationell als die Anerkennung eines Petrusdienstes durch die evangelische Kirche, weil es ein Amt göttlichen und ein Amt menschlichen Rechts in einer Person vereinigen würde. Denn anders als die Unterscheidung zwischen Amt und Person des Papstes ist dies bislang in keiner Weise ein Element des römisch-katholischen Amtsverständnisses.

Die Problematik der zweiten der oben genannten Annahmen in CS herauszustellen, soll nicht die höchst anerkennenswerte Leistung verkleinern, dass CS das Selbstbild beider Kirchen des Dialogs in der „*Gemeinschaft der Heiligen*“ zentriert. Denn obwohl wichtige Elemente der *Communio*-Ekklesiologie gut evangelisch sind und ökumenisch in Geltung stehen, sind sie auch in den lutherischen Kirchen, zumal in den etatistisch gefährdeten Landeskirchen, keineswegs schon voll verwirklicht. Doch auch in CS bleibt diese Ekklesiologie an einem wesentlichen Punkt problematisch. Der Begriff der *communio* wird nämlich, und dies ziemlich verschleiert, in zweierlei Bedeutung gebraucht. Einerseits bedeutet er die gemeindliche „Gemeinschaft der Heiligen“, wesentlich verknüpft mit dem gemeinsamen, jedem Einzelnen in gleichem Maße geschenkten Priestertum (mit allen Folgen für Gestalt und Recht der Kirche). Andererseits steht er für die „Gemeinschaft der Kirchen“, was sowohl historisch als auch dogmatisch die „*communio* der bischöflich geleiteten Kirchen“ bedeutet (145, 182). Natürlich sind beide Bedeutungen möglich und sinnvoll; aber die enge Verbindung ihrer Unterschiedlichkeit im Kernkonzept von CS wird nicht zureichend begründet, zum Teil sogar verdeckt, um das geistliche Amt auch als regionales und universales Leitungsamt zu nezensitieren. Daher ist die so einladend klingende Formel „Gemeinschaft der Gemeinschaften“ (23 u. ö.) noch nicht wirklich ökumenisch; sie bezeichnet erst eine Aufgabe, noch nicht deren Lösung.

Angesichts des Unterschieds zwischen der gottesdienstlichen „Ortsgemeinde“ und der bischöflichen „Ortskirche“ als Einheit mehrerer Ortsgemeinden muss, wie CS richtig feststellt, die „klassische Kontroversfrage nach der episkopalen und primatialen Struktur der Kirche“ wieder aufgenommen werden (151). Doch tritt die wesentliche Differenz zwischen dem evangelischen und dem römisch-katholischen Gemeindeverständnis in den Hintergrund, so schon in der Verschleifung von „Gaben“ und „Gabe“ (152; vgl. die undiskutierte Begründung der Gemeinschaft der Heiligen, *sancti*, in der Teilhabe an den heiligen Gaben, *sancta*, 4; zur Identifikation der apostolischen Tradition mit einem apostolischen Amt s. o.). Vor allem die Strittigkeit der sakramental-hierarchischen Ämter wird übergangen; sie aber ist entscheidend. Denn eine gültige Eucharistie erfordert in römisch-katholischer Sicht zwingend die Anwesenheit des kanonisch geweihten Priesters, und sie schließt eucharistische Gemeinschaft mit anderen Kirchen, ja sogar die Gastfreundschaft gegenüber evangelischen Christen aus! Möglicherweise war es daher eine Fehlentscheidung, die CS-Arbeitsgruppe mit der Ämterfrage zu betrauen statt mit den schmerzlicheren Problemen der nichtgewährten eucharistischen Gemeinschaft oder der noch nicht konfessionsverbindenden Ehen.

Richtig wird als lutherische Auffassung bezüglich der Struktur der *communio* in den größeren Gemeinschaften wie den Landeskirchen festgehalten, dass die Bischöfe, die Gemeinschaft der Ordinierten und die Synoden, d. h. ordinierte und nichtordinierte Repräsentanten des Volkes Gottes besondere personale, kollegiale und synodale Verantwortung für die Einheit der Kirche tragen (149, 188). Unklar bleibt nach wie vor, wie diese Strukturen mit der römisch-katholischen *communio hierarchica* (150) verbunden werden sollen. Wie kann zumal das Papstamt, auch als „Petrusdienst“, in eine Communio-Struktur eingebunden werden (Nr. 198), zu der auch die evangelische Communio-Struktur, d. h. der Einheitsdienst von „Laien“, also von kirchenleitenden Nichtordinierten, konstitutiv gehört? CS übergeht bedauerlicherweise die synodalen Möglichkeiten des gesamtkirchlichen Einheitsdienstes. Nichtsdestoweniger gibt CS eine gute Antwort, die freilich so unrealistisch scheint, dass sie auch dort nur als „Problemanzeige“ und als zukünftige „Frage“ mit vielen (ehrenden) Konjunktiven formuliert wird: gegenseitige Anerkennung als „Kirchen“, d. h. Anerkennung der Ämter bzw. des jeweiligen „Priestertums aller Gläubigen“. Dies würde die römisch-katholische Anerkennung des evangelischen Verständnisses von „Gemeinde“ und „Amt“ einschließen, und zwar als dem eigenen Kirchenverständnis zugeordnet, – es würde eine erhebliche Modifikation des kanonischen Rechts erfordern. Aber sie ist nicht weniger gut möglich als die Anerkennung eines gesamtkirchlichen Einheitsdienstes durch die evangelischen Kirchen, dem die römisch-katholische Vision des „Petrusdienstes“ zugeordnet werden könnte (nicht umgekehrt, wie es der bayerische Landesbischof gutgemeint, aber etwas unbedacht wollte). So gesehen ist die „*communio* von Schwesterkirchen“ doch eine realistische Hoffnung.

Das Votum der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“

|| Anmerkungen aus freikirchlicher Sicht

Die EKD verfolgt mit ihrem Votum das Ziel, zu einer „Klarstellung des evangelischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft“ im ökumenischen Dialog beizutragen. Auch wenn dabei vornehmlich das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche im Blick ist, wird eine solche Verdeutlichung auch für „die übrigen Gespräche mit anderen Konfessionen“ als wichtig und nötig angesehen. Dabei ist neben dem Gespräch mit den Anglikanern und den Orthodoxen auch an das Verhältnis zu den evangelischen Freikirchen gedacht. An späterer Stelle wird bei der Nennung einzelner zu vertiefender ökumenischer Dialoge ausdrücklich die „Beziehung zu den Baptisten“ genannt (Abs. III.2.1; EKD-Texte 69, 12f).

Damit greift der Text ein Anliegen auf, das schon in der Kundgebung der EKD-Synode 2000 „Eins in Christus – Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft“ erkennbar wurde: nämlich dem Gespräch mit den evangelischen Freikirchen einen eigenen Stellenwert beizumessen in der Absicht, diesen Dialog zu intensivieren (ebd., 19). Eine beachtenswerte Initiative, die angesichts der Tatsache, dass das Gespräch mit dem „großen“ römisch-katholischen Gegenüber alles andere leicht zu überschatten droht, nur zu begrüßen ist und von freikirchlicher Seite aufgegriffen werden sollte.

Das heißt aber, auch für das innerevangelische Gespräch werden mit dem Votum Positionen formuliert, die über den Kreis der bekenntnisverschiedenen Gliedkirchen der EKD hinaus unmittelbar die evangelischen Freikirchen tangieren. Schon der Titel „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ wirft ja die Frage auf: Was ist mit diesem theologischen Anspruch gemeint? Wo und wie wird er von dem konfessionellen (evangelisch-landeskirchlichen / evangelisch-freikirchlichen) Standort unterschieden? Was ist die evangelische Messlatte, die hier zugrundegelegt wird?

Anders gefragt: Ist das, was die EKD hier an kirchentheologischen Grundlagen und ökumenischen Zielvorstellungen formuliert, kongruent mit dem, was die Freikirchen von ihrem evangelischen Selbstverständnis her auch sagen (würden)?

Die folgenden Anmerkungen beanspruchen nicht, eine umfassende Antwort auf diese Frage zu geben, wollen aber einige Gesichtspunkte dazu beisteuern.

Ausgehend von der Notwendigkeit, dass für die Frage nach Formen und Möglichkeiten von Kirchengemeinschaft die Frage nach dem leitenden und maßgeblichen Kirchenverständnis zu klären ist, setzt der Text mit grundsätzlichen ekklesiologischen Aussagen ein. Bei den dabei entfalteten Grundbeschreibungen sind die gemeinsamen zentralen evangelischen Propria nicht zu übersehen, mehr noch: es sind sogar beachtliche und erstaunliche Nähen zu typischen freikirchlichen Akzentuierungen festzustellen.

Basierend auf der Definition der Kirche als „creatura verbi“ und ausgehend von der fundamentalen Unterscheidung zwischen Grund und Gestalt der Kirche, wird

das Evangelium als Fundament und Mitte der Kirche genannt. In seiner lebendigen Kraft und Zielrichtung könnte es von freikirchlicher Seite kaum besser beschrieben werden, wenn es heißt: „Durch solches freies Handeln des dreieinigen Gottes wird Menschen die Gnade und Wahrheit des Evangeliums im Glauben gewiss. Sie erfahren die verwandelnde Kraft des Evangeliums in ihrem Leben, das nun in neuen Beziehungen aufleben kann: Versetzt in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott werden sie zu Gliedern des Leibes Christi und werden als solche seine Gemeinde“ (Abs I.1; ebd. S. 6). Und die Aussage, dass die „Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Glaubensgemeinschaft auf eine ihr entsprechende äußere Gestalt drängt“, die nicht beliebig sein kann, sondern durch eine „unverwechselbare Sichtbarkeit ausgezeichnet“ ist (Abs. I.2; ebd., 7), wird bei den evangelischen Freikirchen sicher auf Zustimmung stoßen. Die hier angedeutete Korrelation zwischen dem Wesen und der Intentionalität des Evangeliums und seiner kirchenstrukturellen Gestaltwerdung berührt sich mit einem Kernanliegen freikirchlicher Ekklesiologie. Ähnlich ist es bei der Betonung der Einzelgemeinde, die als „primäre Verwirklichung der katholischen Kirche“ bezeichnet wird (Abs. I. 2.2; ebd. S. 7f). Eine Sicht, die für manche, auch freikirchliche Ohren, fast schon zu „kongregationalistisch“ erscheint.

Doch diese Akzente verlieren dort an Folgerichtigkeit und Prägnanz, wo es um die Beschreibung der „signa ecclesiae“ geht. Hier konzentriert und reduziert sich alles im Rückgriff auf CA VII auf „die rechte Verkündigung des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Feier der Sakramente“ (Abs. I. 2.1; ebd. S.7).

Sie sind die konstitutiven geistlichen Quellen und göttlichen Kräfte, in denen die Kirche gründet und aus denen sie lebt. Ihnen sind die Ämter zu- und untergeordnet einschließlich der wandelbaren Ausgestaltung kirchlicher Dienste und Ordnungsmodelle. Diese grundlegende Unterscheidung kann von freikirchlicher Seite nur unterstrichen werden. Nicht Strukturen oder gar die Festlegung auf bestimmte geschichtlich gewachsene institutionelle Formen, sondern die Bindung an das eine Evangelium haben den Vorrang, wenn es um die Identität der Kirche und die Grundlagen der Einheit geht. Freikirchlichem Verständnis der Kirche entspricht es auch, wenn die missionarische Dimension in Anknüpfung an Barmen hervorgehoben wird: „Mit ihnen (Evangelium und Sakramenten) ist der Auftrag gegeben, den die Kirche zu erfüllen hat“, nämlich „die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“ (ebd., 7). Kirche wird durch das sie konstituierende Wort des Evangeliums in die weltbezogene Bewegung der Liebe Gottes mit hineingenommen und weist mit ihrer Existenz über sich hinaus.

Doch auffällig bleibt, dass diese Ansätze später merkwürdig verblassen. So findet die Korrespondenz von Evangelium und Glaubenskonkretion weder in einer stärkeren Aufnahme der Rede von der „congregatio sanctorum“ (deutsch: „Versammlung der Gläubigen“ CA VII) noch in anderer Weise eine Fortführung. Obwohl einerseits festgestellt wird, dass die Glaubenden sich „beauftragt und verpflichtet (wissen), dieser Glaubensgemeinschaft, die sich dem Evangelium verdankt, eine Gestalt zu geben, die ihrem Ursprung und ihrer Eigenart entspricht“

(Abs. I.1; ebd., 6), so beschränkt sich diese Verpflichtung andererseits doch im Wesentlichen darauf, der „Sorge für die rechte Predigt des Evangeliums und den evangeliumsgemäßen Gebrauch der Sakramente“ nachzukommen und ihren angemessenen Vollzug zu gewährleisten (Abs. I.1.2; ebd., 6). Gegenüber diesen konstitutiven sichtbaren Zeichen der unsichtbaren Kirche bleibt die Dimension der vom Evangelium bewirkten Glaubensgemeinschaft als Frucht des Wortes und als Gestaltelement kirchlicher Wirklichkeit weitgehend unberücksichtigt.

Kann diese Dimension aber so einfach übergangen werden, gerade wenn es darum geht, bei der „Verkündigung an die Welt“ eine Verdunkelung des Evangeliums zu vermeiden und die frohe Botschaft „so eindeutig wie möglich“ darzubieten (so ebd., 6)? Berührt die Frage nach einer solchen Eindeutigkeit nicht auch die *communio*-Realität der Kirche und damit unweigerlich auch die Frage nach der Verbindlichkeit und Klarheit von Kirchengliedschaft?

Ähnliche Fragen stellen sich, wenn im Blick auf das Gespräch mit den Baptisten festgestellt wird, dass „der Praxis der Erwachsenentaufe in den baptistischen Gemeinden ein Verständnis der Zuordnung von Glauben und Taufe zugrunde (liege), das von den reformatorischen Kirchen nur bedingt geteilt wird“. Der Nachsatz formuliert es ganz zugespitzt: „Eine Klärung des Taufverständnisses der Baptisten ist unverzichtbar, da ihre Praxis der Wiedertaufe im Widerspruch zum Taufverständnis der evangelischen (!) Kirchen steht“ (Abs. III. 2.2; ebd., 12). Die Sorge um den „evangeliumsgemäßen Gebrauch der Sakramente“ hätte es durchaus erwarten lassen, auch Rückfragen an die eigene (nach den beispielsweise in den Limatexten genannten Kriterien ja auch nicht unproblematischen) Praxis der Kindertaufe zu stellen, bevor man die Praxis der anderen als „unevangelisch“ verurteilt. Auf dieser Basis und mit dieser antithetischen Haltung wird es schwer sein, über alte Polemiken hinauszukommen und zu einer „versöhnten Verschiedenheit“ zu gelangen, wie es noch in der Synodenkundgebung als Ziel formuliert wurde. Es wäre bedauerlich, wenn alte wechselseitige Ressentiments neu auflebten und Fortschritte auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft mehr verbaut als eröffnet würden.

Doch gerade die Entwicklung und Verstärkung von Kirchengemeinschaft ist ja das, was für die EKD das evangelisch Gebotene ist, wenn es um die ökumenischen Ziele und Absichten geht. Im Rückgriff auf das Leuenberger Modell wird das dort praktizierte Prinzip von Kirchengemeinschaft als Leitbild ökumenischer Einheit gepriesen. „Die Erklärung und die Verwirklichung von Kirchengemeinschaft ist aus evangelischer Sicht das Ziel ökumenischen Handelns“ (Abs. V; ebd., 15). Darunter ist, so heißt es an anderer Stelle, nach evangelischem Verständnis zu verstehen, „dass selbstständige Gemeinden und Einzelkirchen einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und sich – gemessen an den ‚Kennzeichen‘ der Kirche – gegenseitig als wahre Kirche anerkennen“ und dieser Gemeinschaft gemeinsam Gestalt geben und sie praktizieren (Abs. II.1; ebd., 9). Dabei ist zugrundegelegt, dass es um die Bezeugung der von Gott gegebenen Einheit des Leibes Christi gehe, ohne dass unter dem Stichwort der „vollen sichtbaren Einheit“ der von Jesus

Christus schon gegebenen, in Wort und Sakrament (sichtbaren) Einheit etwas hinzufügen wäre (Abs. I.2.1; ebd., 8).

Bei allem grundsätzlichen Einverständnis mit einer Form von Gemeinschaft, die die Vielfalt und Selbstständigkeit der Kirchen respektiert und sich auf die zentrale Verbundenheit im Evangelium gründet, ergeben sich doch auch hier aus freikirchlicher Sicht einige Rückfragen. So ist, zumindest von manchen freikirchlichen Traditionen her, durchaus zu problematisieren, ob dieses Modell wirklich die einzige und ausschließliche evangelische Option ist, wenn es um die Sichtbarmachung von Einheit geht (s. K.H. Voigt im Blick auf den Methodismus und seinen Kirchenunionserfahrungen, KNA-ÖKI 2/02, 7).

Außerdem beinhaltet die Fokussierung auf Wort- und Sakramentsgemeinschaft die Gefahr einer zwar grundlegenden und entscheidenden geistlichen, aber damit auch tendenziell rein „liturgischen“ Gemeinschaft, die andere praktische Konsequenzen und konkrete Beziehungsveränderungen im Zusammenleben und Zusammenwirken der Kirchen als weniger bedeutsam betrachtet.

Der kritische Vorwurf, das Modell der Kirchengemeinschaft sei ein „typisches“, allzu affirmatives und darum wenig „schmerzhaftes“ innerprotestantisches Leitbild wird ja immer wieder aufgeworfen. Er kommt vornehmlich von außerprotestantischer Seite. Oft ist dieser Vorwurf verbunden mit dem Verdacht, das Modell der Kirchengemeinschaft stünde in der Gefahr, kirchliche (Selbst-)Veränderungsprozesse zu vermeiden, und leiste dem Trend Vorschub, so zu bleiben, wie man sei. Man kann diesen Vorwurf zurückweisen und nicht ohne Grund auf analoge Probleme und Wechselwirkungen bei anderen Einheitsmodellen verweisen.

Doch die kritische Anfrage bleibt, ob nicht allzu leicht das eigene kirchliche Selbstverständnis als normsetzendes Maß an andere angelegt wird. Ein Dilemma und eine Anfrage, die gleichermaßen alle am ökumenischen Prozess Beteiligten betrifft. Sie gilt insofern auch für die evangelischen Landeskirchen und Freikirchen.

Erst wenn die Andersartigkeit der anderen als Anfrage an das eigene Kirchesein ernst genommen wird, bekommt die Suche nach der tieferen und größeren Gemeinschaft der Kirchen eine weiterführende, Erneuerungsprozesse anregende Dynamik. In diesem Sinne könnte die Erklärung der EKD für die Freikirchen selbst ein willkommener Anlass sein, vorliegende Ansätze eigener kirchentheologischer Selbstreflexion aufzugreifen und zu vertiefen, um sie für das ökumenische Gespräch fruchtbar zu machen (Präambel zur Ordnung der VEF in: Freikirchenhandbuch. Wuppertal 2000, 135f; s. dazu *Christoph Dahling-Sander*, Auf dem Weg zur sichtbaren Gemeinschaft? (=EMW-Informationen Nr. 123). Hamburg 2000, 19ff. *Walter Klaiber*, Freikirche – Kirche der Zukunft?, ÖR 4/01, 442-455.)

Klaus Peter Voß

(Klaus Peter Voß ist freikirchlicher Referent der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland)

Gestern – heute – morgen

Bischof Walter Klaiber hat sich in einem Interview mit epd für eine *Verstärkung des christlich-islamischen Dialogs als Beitrag zur Friedensförderung* nach dem 11. September ausgesprochen. Die ACK, in der alle in Deutschland bestehenden christlichen Kirchen zusammenarbeiten, setze sich für eine breite Basis für diesen Dialog ein. Auch auf islamischer Seite müssten mehr Gesprächspartner gefunden werden. Wichtig sei, „dass das Gespräch nicht nur eine Demonstration von Freundlichkeit ist“. Es muss möglich sein, auch Fragen der Glaubensfreiheit in islamischen Staaten wie in Saudi-Arabien anzusprechen, wo nicht einmal jene Toleranz geübt wird, die vom Koran her jederzeit gewährt werden müsste.“

Zur *Frage des gemeinsamen Abendmahls* sagte er: „Es müsste Wege geben, wenigstens einen ersten Schritt in die Richtung zu tun, was man eucharistische Gastgemeinschaft nennt.“ Die gegenseitige Einladung zum Abendmahl an Christen aus Kirchen, die noch nicht in voller Kirchengemeinschaft stehen, „würde auch die Frage der konfessionsverschiedenen Ehen sehr entschärfen“.

Der Erzbischof von Canterbury, George Carey, und der Großimam der al-Azhar al-Sharif-Universität in Kairo, Mohamed Sayed Tantawy, haben am 30. Januar 2002 eine historische Vereinbarung für einen künftigen *Dialog zwischen Anglikanern und Sunnitischen Moslems* unterzeichnet. Darin heißt es u. a.: „Wir glauben, dass Freundschaft, die religiöse, ethnische und nationale Unterschiede überwindet, eine Gabe

des Schöpfers ist, an den wir alle glauben.“

Unmittelbar vor der Bundestagsentscheidung über den Import embryonaler Stammzellen veranstaltete die EKD zusammen mit der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg und der Evangelischen Akademie zu Berlin am 28. und 29. Januar in der Bundeshauptstadt einen *Bioethik-Kongress unter dem Motto „Zum Bild Gottes geschaffen – Bioethik in evangelischer Perspektive“*. Auf dem Kongress diskutierten Vertreter aus Politik, Wissenschaft, Wirtschaft und Kirche über Stammzellenforschung, Präimplantationsdiagnostik sowie Herstellung und Verbrauch von Embryonen. Dabei stand die Frage nach der ethischen Verantwortung der Forschung im Mittelpunkt.

Der *evangelische Jerusalemverein* hat am 10. Februar im Berliner Dom sein 150-jähriges Bestehen gefeiert. Der Verein war 1852 vom Berliner Domprediger Friedrich Adolph Strauß nach einer Palästina-reise gegründet worden; im selben Jahr begann die evangelische Missionsarbeit in Palästina. Der Jerusalemverein sah seine Aufgabe zunächst in der Gründung und Förderung evangelischer Schulen im Heiligen Land. Das führte zur Gründung mehrerer Gemeinden, die sich später zur Ev.-Luth. Kirche in Jordanien zusammenschlossen. Heute unterstützt der Verein, der zum Berliner Missionswerk gehört, mehrere ev. Schulen in Palästina, in denen ca. 2500 christliche und muslimische Kinder vom Kindergarten bis zum Abitur ausgebildet werden.

Die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kir-

chen in Deutschland (ACK), die vom 13. bis 14. März in Magdeburg stattfand, verabschiedete ein Wort unter dem Titel „*Unser gemeinsamer Auftrag: Mission und Evangelisation in Deutschland*“. Es wendet sich an ihre Mitglieds- und Gastkirchen und an alle, die sich der Mission und Evangelisation verpflichtet wissen. Weiterhin informierte OKRin Antje Heider-Rottwilm, Kirchenamt der EKD, über Echo, Stand der Annahme und Rezeption der *Charta Oecumenica* in den Mitgliedskirchen der KEK und des CCEE. Theologisches Thema war das EKD-Votum „*Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*“, zu dem die Professoren Reinhard Frieling und Hans Jörg Urban interessante Referate beitrugen.

Vom 15. bis 17. März 2002 fand in der Evangelischen Akademie Loccum eine *Tagung zur Diskussion um Präimplantationsdiagnostik und Stammzellenforschung von den Kirchen in Europa* statt. Die Tagung versuchte, Entscheidungsprozesse in ausgewählten Ländern und auf europäischer Ebene zu analysieren, die jeweiligen wissenschaftlichen und politischen Argumentationslinien aufeinander zu beziehen, die theologisch-ethischen Zugänge in ihren Differenzen und Gemeinsamkeiten zu vergleichen und nach Möglichkeiten eines kontinuierlichen Dialogs zwischen den Kirchen in Europa zu fragen.

Die bundesweite „*Woche der Brüderlichkeit*“ wurde am 3. März von Bundespräsident Johannes Rau eröffnet. Sie stand unter dem Motto „Abel steh auf, damit es anders anfängt zwischen uns allen“. Die Buber-Rosenzweig-Medaille wurde verliehen für besondere Verdienste um den christlich-jüdischen Dialog. Ausgezeichnet wurden die jüdi-

sche Politologin Edna Brocke (Essen), der katholische Theologe Johann Baptist Metz (Münster) und der evangelische Theologe Rolf Rendtorff (Karben). Die Woche wird jedes Jahr vom Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit organisiert.

Am geplanten *Zusammenschluss der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen und der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen will sich nun auch die Evangelische Landeskirche Anhalts beteiligen*. Damit wird die geplante Föderation künftig über eine Million evangelische Christen zwischen der Thüringer Rhön und der Altmark vereinen. Als Termin für eine erste gemeinsame Tagung der drei Kirchenparlamente im Erfurter Augustinerkloster wurde der 4./5. Juli 2003 festgelegt.

Der erste bundesweite *Ökumenische Kirchentag 2003 in Berlin* wird unter dem Leitwort „*Ihr sollt ein Segen sein*“ vom 28. Mai bis 2. Juni stattfinden. Träger der ökumenischen Großveranstaltung sind der Deutsche Evangelische Kirchentag und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Sie werden den Ökumenischen Kirchentag zusammen mit den gastgebenden Ortskirchen, der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg und dem katholischen Erzbistum Berlin, gemeinsam vorbereiten und veranstalten. Dem paritätisch besetzten Gemeinsamen Präsidium gehören 66 Mitglieder an. Geleitet wird der Kirchentag von der evangelischen Präsidentin Elisabeth Raiser (Genf) und ihrem katholischen Pendant, dem sächsischen Wissenschaftsminister Hans Joachim Meyer.

Von Personen

Martina Helmer-Pham-Xuan übernahm am 1. April das Referat „Ferner Osten / Australien“ im Kirchenamt der EKD. Zudem ist sie Geschäftsführerin des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem und Amman. Helmer-Pham-Xuan war von 1993 bis 1999 Auslandspfarrerin in Singapur, danach Ökumenereferentin im Landeskirchenamt der Braunschweigischen Landeskirche.

Kersten Storch arbeitet künftig in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit. Die diplomierte Theologin und Geologin arbeitete seit 1999 als Vikarin in der Martin-Luther-Kirche in Dresden.

Klaus Grünwaldt, Referent für Theologische Grundsatzfragen der VELKD, ist zum Geschäftsführer des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses ernannt worden. In den drei Personen umfassenden Leitungskreis wurde Professor *Notker Slenczka*, der in Mainz Systematische Theologie lehrt, neu aufgenommen.

Die Medienwissenschaftlerin *Maria Kniesburges* ist neue Leiterin der Evangelischen Medienakademie. Sie übernahm die Leitung der Akademie von *Imme de Haen*, die nach 18-jähriger Tätigkeit ausschied. Die Evangelische Medienakademie mit Sitz in Frankfurt und Berlin ist eine Einrichtung des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP). *Imme de Haen* wurde am 15. Februar in Berlin verabschiedet.

Jörg Bollmann, Journalist, übernahm am 1. März die Geschäftsführung des GEP in Frankfurt am Main. Er löst Hans Norbert Janowski ab, der in den

Ruhestand geht. Bollmann war seit 1997 für das 2. Programm des Norddeutschen Rundfunks verantwortlich.

Der Ökumene-Verantwortliche im Außenamt des Moskauer Patriarchats, *Archimandrit Hilarion Alfejew*, ist von Patriarch Aleksij II. zum Bischof geweiht worden. Alfejew ist insbesondere für die Beziehungen des Moskauer Patriarchats zur katholischen Kirche zuständig. Er ist jetzt als Bischof von Kertsch Vikarbischof der Diözese Surosch, deren Sitz sich in London befindet. Die Diözese Surosch wird derzeit von Metropolit *Anthony Bloom* geleitet, einem der bedeutendsten orthodoxen spirituellen Schriftsteller der letzten Jahrzehnte.

Irene Mildenberger wird neue Geschäftsführerin des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) bei der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Sie tritt zum 1. Juni 2002 die Nachfolge von *Jörg Neijenhuis* an, der seit 1. Februar 1997 die Geschäfte des Instituts führte.

Sybilie Fritsch-Oppermann ist am 9. Februar von Präses Manfred Kock als neue Direktorin der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr eingeführt worden. Sie ist die erste Frau, die die Akademie leitet. Die frühere Studienleiterin an der Akademie Loccum wurde für acht Jahre berufen und hatte zu Jahresbeginn die Nachfolge des 64-jährigen *Klaus Heienbrok* angetreten, der in den Ruhestand ging.

Horst Neugart, Schuldekan in Heidenheim, wurde zum neuen Synodalpräsidenten der Evangelischen Landeskirche in Württemberg gewählt. Neugart

ist Mitglied des theologisch konservativen Gesprächskreises „Lebendige Gemeinde“ und tritt die Nachfolge von *Dorothee Jetter* an.

Jan Janssen wird Nachfolger von *Martin von Essen*, der den Deutschen Evangelischen Kirchentag Ende 2002 nach zehnjähriger Tätigkeit verlässt. Janssen und von Essen werden den Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin gemeinsam vorbereiten.

Johannes Achilles, ist ab März Leiter der Hildesheimer Blindenmission (Gründung 1890, Unterstützung von Blinden mit Schulen und Altenheimen in China, Taiwan, Indonesien und auf den Philippinen), als Nachfolger von *Gerhard Schulte*, der in den Ruhestand geht.

George Carey, Erzbischof von Canterbury, hat Anfang Januar 2002 seinen Rücktritt für den 31. Oktober 2002 angekündigt. Er ist seit 1991 der 103. Erzbischof von Canterbury. Die Ernennungskommission (Crown Appointments Commission) wird in Kürze zusammentreten, um über die Wahl eines Nachfolgers zu beraten.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Peter Stuhlmacher, Professor für Neues Testament, an der Universität Tübingen, am 18. Januar;

Ako Haarbeck, von 1980 bis 1994, Landessuperintendent der Lippischen reformierten Landeskirche, von 1985 bis 1994 Mitglied des Rates der EKD, am 20. Januar;

Otto von Campenhausen, früherer Präsident des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (Sept. 1989 bis Febr. 1997), am 7. Februar;

das 75. Lebensjahr:

Werner Leich, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen bis zu seinem Ruhestand 1992. Von 1983 bis 1986 war er zudem Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELK) in der DDR und anschließend bis zur Auflösung des DDR-Kirchenbundes 1991 Vorsitzender der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen, am 31. Januar;

das 80. Lebensjahr:

Gerhard Rost, erster Bischof der 1972 gegründeten Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), am 20. Januar.

Es starben:

Martin Pörksen, früherer Leiter der Breklumer Missionsgesellschaft und späterer Vorsitzende des Nordelbischen Missionszentrums, während des Kirchenkampfes der Bekennenden Kirche in der NS-Zeit als „heimlicher Bischof von Schleswig-Holstein“ bekannt geworden, im Alter von 98 Jahren, am 14. Januar;

Jan Kok, Verlagsleiter beim Ökumenischen Rat der Kirchen, von 1987 bis 1999 Kommunikationsdirektor des ÖRK, im Alter von 59 Jahren, am 7. Februar;

Henning Schroer, Professor em. für Praktische Theologie in Bonn, Mitherausgeber der „Theologischen Realenzyklopädie“, im Alter von 70 Jahren, am 7. Februar;

Marga Bührig, Theologin, Leiterin des Evangelischen Tagungs- und Studienzentrums Boldern, von 1983 bis 1991 Präsidiumsmitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen, im Alter von 86 Jahren, am 13. Februar.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. März 2001)

I. Ökumenische Bewegung

Heinz Schütte, Warum noch keine volle Kirchengemeinschaft? Die bestehenden Hindernisse als gemeinsame Aufgabe, KNA-ÖKI 1/02, 1–8;

Heinz Schütte, Kirchengemeinschaft. Vereinbare und unvereinbare Auffassungen, ebd. 4/02, 1–4;

Karl Heinz Voigt, Ökumene ist messbar. Zum EKD-Votum „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“, ebd., 2/02, 7–9;

J. Georg Schütz, Ökumenische Verpflichtungen für Europa erneuern. Weltgebetswoche: Bei dir ist die Quelle des Lebens (Ps 36,6–10); ebd., 3/02, 1–4;

Ernst Chr. Suttner, Die dreigestufte Einheit (aus katholischer Sicht), Ostkirchliche Studien 3–4/01, 201–223;

Harding Meyer, Gestufte Kircheneinheit. Die evangelischen Kirchen, ebd., 224–238.

II. Ethik

Ulrich H.J. Körtner, Geschärfte Gewissen. Die Debatte über die Biomedizin zeigt die Unterschiede von evangelischer und katholischer Ethik, Zeitzeichen 1/02, 8–10;

Sigurd Martin Daecke, Greift Gott von außen ein. Religion ist in einem naturwissenschaftlichen Zeitalter möglich und notwendig, ebd., 14–16;

Édouard Boné, Trente ans de réflexion bioéthique. Pluralisme et consensus, Revue théologique de Louvain 4/01, 479–512.

III. Interkultureller Dialog

Ulrich Dehn, Religionstheologie in einer multireligiösen Welt, MD-EZW 1/02, 1–14;

Reinhard Hempelmann, Anthroposophie in der säkularen Gesellschaft. Thesen zur Attraktivität einer esoterischen Weltanschauung, ebd., 24–27;

Walter Lesch, Paradigmenwechsel in der Einwanderungspolitik. Vom Streit der Kulturen zum Streit um die Verteilungsgerechtigkeit, Orientierung, 2/02, 16–20.

V. Weitere interessante Beiträge

Das Herz der Kirche schlagen lassen. Bischof Walter Kläiber zum Stand des katholisch-methodistischen Dialogs. KNA-ÖKI 4/02, 3–6; Interview Karl Heinz Voigt;

Papst-Rede zum Assisi-Friedensgipfel am 24. Januar (leicht gekürzt) und gemeinsame Erklärung „Verpflichtung für den Frieden“. KNA-Dok 3/02, 15–22;

Kultur des Dialogs fördern. Religionsgipfel verabschiedet Erklärung zum Frieden (Assisi, 24. Januar 2002), KNA-ÖKI 5/02, 3;

Wilhelm Hüffmeier, Der Einheit dienen. Zum Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Kirchen-Union, ebd., 5/02, 4–5;

Theodor Schneider, Frauen im kirchlichen Dienst, StimdZ 1/02, 51–66;

Joachim Valentin, Ein prekäres Verhältnis. Ist die Religionswissenschaft eine theologische Disziplin? HerKorr 2/02, 82–86;

Arno Schilson, Erneuerung in Vielfalt. Die Liturgiewissenschaft gewinnt an Aktualität; ebd., 91–97;

Theologie und Gewalt. Zur Konsultation in der Evangelischen Akademie Loccum, 7.–9. Dezember 2001, epd-Dok 6/02.

Neue Bücher

EKKLESIOLOGIE

Reiner Anselm, Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik. Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000. 269 Seiten. Kt. EUR 49,-.

Reiner Anselms Münchner Habilitationsschrift widmet sich dem Spannungsverhältnis zwischen systematisch-theologischer Kirchenlehre und empirischer Kirchlichkeit. Anselm stellt die Frage, wie sich die dogmatisch konstruierte und die erfahrene Kirche zueinander verhalten. Er konstatiert eine neuzeitliche Diastase zwischen der dogmatischen Ekklesiologie und der lebensweltlich erfahrenen Kirche vor Ort. Anselm führt diese Diastase zurück auf ein gebrochenes Verhältnis der protestantischen Kirche zu ihrer Geschichte und Geschichtlichkeit. Die Theologie – so Anselms Eindruck – vergesse oft, dass es eine *ecclesia* außerhalb ihrer jeweiligen konkreten Verwirklichung nicht geben kann. Anselm schließt daraus, dass man die Lehre von der Kirche allein vor dem Hintergrund einer eingehenden Analyse der kirchlichen Wirklichkeit sachgerecht entfalten kann. Nur wenn diese Analyse geschieht, kann der dogmatische Kirchenbegriff die vorfindliche, empirische Kirchlichkeit einer Kritik unterziehen und gegebenenfalls neu strukturieren bzw. rekonstruieren. Anselm sieht die Verquickung von Wirklichkeit und Dogmatik derart eng, dass eine zeitlose dogmatische Letztformulierung dessen, wie Kirche zu *gestalten* ist, unter irdischen Bedingun-

gen nicht möglich ist. Einer dogmatischen Beliebigkeit redet Anselm darum keineswegs das Wort. Im Gegenteil: Seine Überzeugung ist, dass man systematisch-theologischen Einsichten erst dann Geltung verschaffen kann, wenn man sie kontextuell einbettet. Unterlässt man dieses, verpufft gleichsam die biblisch-theologische Erkenntnis oder schärfer formuliert: ist ein theologischer Gedanke nicht zu Ende gedacht. Letztendlich um der *efficacia verbi divini* willen plädiert Anselm also für die konsequente Kontextualisierung dogmatischer Einsichten. Nur eine kontextualisierte Theologie nämlich kann dem individuellen Glauben einen Dienst erweisen.

Die ökumenische Relevanz der These, dass eine Dogmatik ohne den Blick auf die Situation der Weltregion, in der sie ausformuliert wird, nicht auskommt, liegt auf der Hand. Dem gedankenlosen theologischen Im- oder Export schiebt Anselms Konzeption einen Riegel vor. Ebensowenig ist für ihn die Repristination einer Ekklesiologie aus einem vermeintlichen „goldenen Zeitalter“ der Kirche legitim. Anselm begegnet der repristinatorischen Versuchung, indem er ausführlich darstellt, dass sachgemäße Ekklesiologie in der Geschichte immer kontextuell verankert und verantwortet war. Diesen Nachweis führt er am Beispiel der (ausgerechnet!) lutherischen Orthodoxie (v.a. Johann Gerhard) sowie der Rezeption dieser orthodoxen Lehre im 19. Jahrhundert (Friedrich Julius Stahl, Karl Hackenschmidt und Friedrich Schenke). Problematisch wurde die Rezeption der altlutherischen Kirchenlehre Anselm zufolge immer dann,

wenn dabei eine eingehende Analyse der Gegenwart unterblieb und infolgedessen die theologische Theorie keine Instrumente mehr bereit stellen konnte für eine produktive Kritik und eine theologisch legitime Rekonstruktion der vorhandenen kirchlichen Wirklichkeit. Anselms detaillierte und scharfsinnige Ausführungen stützen nicht nur sein systematisch-theologisches Argument. Sie sind auch theologiegeschichtlich bedeutsam. Wird hier doch erstmals gezeigt, dass die lutherisch-orthodoxe Dogmatik, die für viele immer noch der Inbegriff einer ermüdenden scholastisch-abstrakten Gelehrsamkeit ist, eine Theologie war, welche sich als Dienerin ihrer Kirche verstand und welche die konkrete Alltagswirklichkeit ihrer Zeit in ihr Denken zu integrieren vermochte. Anselm macht so deutlich, dass die *prima vista* trockene lutherisch-orthodoxe Dogmatik tatsächlich – und zwar auch außerhalb der Erwägungen zum *usus practicus* einer Lehre – eine *scientia eminens practica* war, die dogmatische Konstruktion und kirchlich-gesellschaftliche Wirklichkeit (Frömmigkeitsleben, politische und gesellschaftliche Situation) engstmöglich miteinander verknüpfte. Was bereits in verschiedenen Untersuchungen zur lutherisch-orthodoxen Erbauungsliteratur beobachtet wurde, dass nämlich lutherische Theologen die Belange der *praxis pietatis* und die alltägliche Situation ihrer Kirche sehr ernst genommen haben, wird in Anselms Untersuchung erstmals als ein Charakteristikum der lutherischen Dogmatik der frühen Neuzeit erwiesen. Nicht nur in dieser Hinsicht kann die kirchliche Vergangenheit für die heutige Theologie anregend sein.

Alexander Bitzel

Bernd Jochen Hilberath / Jürgen Moltmann (Hg.), *Ökumene – wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven*. Francke Verlag, Tübingen 2000. 147 Seiten. Kt. EUR 18,40.

In keinem nachreformatorischem Jahrhundert bewegte die Ökumene so sehr Gläubige, Theologen und Kirchenleitungen wie im vergangenen. Dabei konnten teils kaum erhoffte Fortschritte erzielt werden wie zuletzt die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Doch die Diskussion im Vorfeld dieser Erklärung hatte die ganze Ambivalenz der ökumenischen Bewegung deutlich gemacht. Grund genug, nach dem Stand und der Zukunft der christlichen Ökumene zu Beginn des 3. Jahrtausends zu fragen, wie die an der Tübinger Universität gehaltene, ökumenische Vortragsreihe es tat. Sie ist für ökumenisch Interessierte und Versierte vielsagend.

Die Beiträge werden eingeleitet durch einen aufschlussreichen Einblick, den Kardinal K. Lehmann in die Genese, Schwächen und Stärken der „Gemeinsamen Erklärung“ gibt. Manche Missverständnisse beruhten darauf, dass nicht beachtet wurde, in welchem großem ökumenischen Kontext diese Erklärung steht und dass es sich bei ihr um keinen totalen, sondern einen differenzierten Konsens handelt. Als eindrucksvoll bezeichnet es Lehmann, wie sehr die von beiden Kirchenleitungen geäußerten Anfragen inhaltlich übereinstimmen. Ihre Beantwortung ist Bedingung für die Klärung weiterer wichtiger Kontroversfragen.

Mit der leitenden Konzeption sichtbarer Kirchengemeinschaft beschäftigen sich die Beiträge von B.J. Hilberath und E. Herms. Während Hilberath das nach katholischer Lehre dritte wesens-

konstitutive Element für Kirche thematisiert, den „ordinierten Dienst“, stellt Herms das Modell von Leuenberg vor, das auf einem wechselseitig unterstellten gemeinsamen Evangeliumsverständnis basiert und einer evangeliumsgemäßen sichtbaren kirchlichen Ordnung. Das katholische Kirchenverständnis auf „die Lehre“ verkürzend, skizziert Herms eine gegensätzliche Programmatik innerhalb der ökumenischen Bewegung, währenddessen Hilberath zu Recht kritisch anfragt, ob die Leuenberger Kirchengemeinschaft wirklich ohne Lehrkonsens bzw. einer theologischen Kriteriologie für die Evangeliumsgemäßheit auskommt.

K.-J. Kuschel und J. Moltmann befragen die Ökumene-Enzyklika „*Ut unum sint*“ (25. Mai 1995) von Papst Johannes Paul II. nach der Möglichkeit von Kircheneinheit. Kuschel attestiert ihr auf der einen Seite eine gewisse Intensivierung des konziliaren Ökumenismus, kritisiert aber berechtigterweise ein Einheitsverständnis, das die „geschichtliche Gestalt einer hierarchischen Ordnung“ zur Voraussetzung für Kirchengemeinschaft macht (80f). Daran ändere auch die Selbstproblematisierung des Papstamtes nichts; hilfreich wäre stattdessen ein erneuertes Katholizitätsverständnis. Moltmann geht interessanterweise vom Prozess der Globalisierung aus und beanstandet insofern die zunehmende Selbstbezogenheit der ökumenischen Bewegung sowie die politische Seite des Papsttums, das im Zeitalter der Globalisierung eine christliche Einheit verhindere – anders wäre dagegen ein evangeliumsgemäßer Petrusdienst als weltweiter Dienst an der Einheit der Kirche zu bewerten. Positiv beurteilt wird, dass die Ökumene-Enzyklika von einem

„gemeinsamen Martyrologium“ spricht und es die ökumenische Bewegung trotz des Globalisierungsprozesses geschafft hat, über alle weltliche Trennung hinweg die christliche Gemeinschaft zu bewahren.

Mit der immer problematischer werdenden Spannung zwischen religiöser Individualisierung und Konfessionalität befassen sich U. Baumann und F. Schweitzer. Baumann folgert, dass die anzustrebende Kircheneinheit pluri-form zu sein habe, konfessionsübergreifende Basisgemeinschaften wichtiger werden und das gemeinsame Bekenntnis nicht mehr Ausgangspunkt, sondern Zielpunkt von Verkündigung und Pastoral zu sein hat. Hinsichtlich des Religionsunterrichts betont Schweitzer, dass zwischen religiöser Individualisierung und religiöser Bildung ein positiver Zusammenhang im Sinne religiöser Identitätsbildung herzustellen sei. Ökumenisches Lernen müsse dabei in Kombination zwischen den Modellen der Beheimatung und der Begegnung stattfinden, d. h. in der Form einer differenzierten Kooperation zwischen konfessionellem und ökumenischem Unterricht.

Einblicke in die ethisch-soziale Kooperation der Kirchen gibt Kardinal K. Lehmann in seinem „Werkstattbericht“. Die große Anzahl gemeinsamer Verlautbarungen beruhe auf der Basis einer gemeinsam reflektierten Ethik. Freilich bestehen neben den theologisch-systematischen Differenzen auch konfessionell-ethische, dennoch aber stelle die ökumenische Sozialethik neben dem theologisch-dogmatischen Dialog eine zweite, wenn auch teilweise weniger beachtete Grundsäule der Ökumene dar. Ausblickend und gleichsam die Diskussion eröffnend,

gibt Landesbischof i.R. K. Engelhardt zu bedenken, dass die Ökumene nicht neben der konfessionellen Position angesiedelt werden darf, sondern in ihr zu stehen hat, d.h. die „Wahrheit im Spiegel anderer“ gesehen werden muss, wozu Begegnungen auf unterschiedlichen Ebenen (ÖRK, AVK, bilateral) unverzichtbar seien.

Die Beiträge beanspruchen, den Stand der Ökumene zu erheben und Zukunftsperspektiven zu entwerfen. Das gelingt zweifellos: Bislang Erreichtes kommt ebenso ausführlich zur Sprache, wie die Herausforderungen, die zu Beginn des 3. Jahrtausends auf die Ökumene warten. Diese sind nicht gering, insbesondere wenn Ökumene nicht nur als Vergangenheitsbewältigung verstanden wird, sondern vor allem als gemeinsame Verantwortung für die „oikoumene“ – „die ganze bewohnte Erde“. Sie ist der Wirkungsbereich der Kirchen, weshalb Probleme der Globalisierung zugleich Aufgaben christlicher Ökumene sind. Das macht sie nicht einfacher, aber umso unentbehrlicher für die Welt und umso spannender für das Selbstverständnis einer jeden Konfessionskirche.

Christoph Böttigheimer

Ulrich Nersinger, Kirche. Basiswissen.

Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000. 95 Seiten. Kt. EUR 6,90.

Das kleine Büchlein „Basiswissen Kirche“ hat sich viel vorgenommen. Auf gerade einmal 83 Seiten sollen die biblischen Grundlagen der Ekklesiologie, ein kurzer Abriss der Kirchengeschichte, eine kleine Konfessionskunde und eine knappe Darstellung der heutigen Herausforderungen für die Kirche behandelt werden. Das ist eine Aufgabe, die kaum zu bewältigen ist. Der

Autor greift sie tapfer an mit einem durchaus respektablen, aber doch nicht ganz befriedigenden Ergebnis. Das, was er schreibt, ist fast immer zutreffend, aber – auf Grund der auferlegten Kürze – doch recht holzschnitthaft!

Auffallend ist, dass bei einer Publikation eines evangelischen Verlags trotz offensichtlich angestrebter Neutralität ein relativ deutliches katholisches Profil festzustellen ist. Das ist besonders an zwei Stellen spürbar. Die Entwicklung der neutestamentlichen Kirchenverfassung wird als ein einliniger und bruchloser Prozess auf ein monarchisches Bischofsamt hin dargestellt (27). Evangelische Exegeten würden dem widersprechen und sich wundern, dass das „Haus der lebendigen Steine“ ein paulinisches Motiv sein soll (25f).

Oder das andere Beispiel: Die Reihenfolge der konfessionskundlichen Darstellungen beginnt mit der „Katholischen Kirche“ (unter Einschluss der Altkatholiken), behandelt dann die „Altorientalischen Kirchen“, die den christologischen Dogmen der Konzile von 431 und 451 nicht folgten, dann die „Kirchen der Orthodoxie“, die „Kirchen der Reformation“ und die „Freikirchen“. Das ist eine Darstellung aus der Perspektive Roms, die die Kontinuität bei der „Katholischen Kirche“ sieht, von der sich alle anderen nach und nach abgespalten haben. (Dabei fehlt es allerdings im kirchengeschichtlichen Abriss nicht an kritischen Worten zur Inquisition und anderen Fehlentwicklungen innerhalb der Katholischen Kirche.)

Da für die einzelnen Kirchen und Kirchenfamilien kaum mehr als 1–2 Seiten Text zur Verfügung stehen, sind nur ganz knappe Charakterisierungen möglich.

In den meisten Fällen geben die knappen Striche ein zutreffendes Bild; dass aber Methodisten zusammen mit der Brüder-Unität, den Freien evangelischen Gemeinden und den Pfingstlern unter das Stichwort „Pietistische Gemeinschaften“ gestellt werden, ist schon entstellende Karikatur.

Eklektisch ist notwendigerweise auch das letzte Kapitel „Kirche in unserer Zeit“. Es beginnt mit einem Abschnitt über „Die Ideologien der Neuzeit“ und fährt fort mit Themen wie „Im Angesicht von Krieg und Shoa“, „Neubesinnung und Aufbruch“, „Ökumene: Auftrag und Chance“.

Alles in allem: Der Autor hat tapfer und nicht ohne Geschick seine Aufgabe zu lösen versucht. Ob es sinnvoll ist, Basiswissen so komprimiert darzustellen, bleibt mir nach der Lektüre dennoch zweifelhaft.

Walter Klaiber

Reinhard Henkel, Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland – eine Religionsgeographie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2001. 300 Seiten. Gb. EUR 35,30.

Statistische Jahrbücher kennen wir. Meist bieten sie eine nicht gerade spannende Lektüre. Der vorliegende „Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland“ fällt aus diesem Rahmen heraus. Schon sein Titel kündigt eine religionssoziologische Novität an. In aller Breite wird nicht nur über Mitgliederentwicklungen informiert, sondern eine umfassendere und differenziertere Wahrnehmung der religiösen Landschaft vermittelt. Dies betrifft nicht nur die Tatsache, dass die breite innerchristliche konfessionelle Vielfalt in Deutschland Beachtung fin-

det, sondern auch in Ansätzen der (institutionelle) nichtchristliche, religiöse Bereich. Neben den beiden Großkirchen, der römisch-katholischen Kirche und der EKD mit ihren Gliedkirchen, bezieht die Darstellung und Analyse das Spektrum der orthodoxen Kirchen, die Vielzahl der konfessionellen (SELK, Alt-Katholiken, Altreformierte) sowie der anderen Freikirchen (Kirchen und Gemeindebünde der Vereinigung Evangelischer Freikirchen) und auch einzelne, wenig erfasste und ökumenisch kaum angebundene freikirchliche Gruppen (Brüdergemeinden, täuferische russlanddeutsche Gemeinden) mit ein. Hinzu kommen Angaben über Christliche Sondergemeinschaften (Neuapostolische Kirche, Zeugen Jehovas, Mormonen, Christengemeinschaft) und andere Religionsgemeinschaften (vornehmlich Juden, Muslime, Buddhisten). Ja, sogar die wachsende Gruppe der Nichtreligiösen bzw. Konfessionslosen findet Erwähnung. Ein weites Panorama, das den Veränderungen und Auswirkungen Rechnung trägt, die durch Einwanderungen, areligiöse ideologische Gesellschaftssysteme (DDR) und kulturelle Wandlungen (Säkularisierung) deutliche Zäsuren und eine äußerst facettenreiche Vielschichtigkeit und Vielgesichtigkeit der religiösen Wirklichkeit in Deutschland erzeugt haben. Aber darin erschöpft sich nicht der Ertrag und die Besonderheit der religionssoziologischen Befunde. Der eigentliche Schwerpunkt liegt auf dem geografischen Aspekt und Forschungsansatz. Die räumliche Verbreitung der religiösen Gemeinschaften in den verschiedenen Regionen Deutschlands (orientiert an den „Raumordnungsregionen“ des Bundesgebietes) ist das eigentlich Ungewöhnliche und Interes-

sante, was diese Arbeit des Heidelberger Wirtschafts- und Sozialgeographen Reinhard Henkel zu bieten hat. Belegt und veranschaulicht durch eine Fülle von kartographischen Darstellungen und statistischen Tabellen werden Entwicklungen und Wandlungen, sowie regionale Unterschiede und Streuungen deutlich. Das trägt zu einer differenzierten und schärferen Wahrnehmung der religiösen Realität in ihrer gesellschaftlichen, kontextbezogenen Gestalt bei und regt zugleich eine stärkere Verortung und kritische Reflexion mancher „freischwebender“ kirchlich-pastoraler Entwürfe an. Historische und oft klischeehafte Bilder vom „protestantischen Norden“ und „katholischen Süden“ erscheinen durch die Breite der vergleichenden Darstellung in einem neuen Licht bzw. gewinnen an Schärfe und Differenziertheit. Eine knappe konfessions- bzw. religionskundliche Einführung zu jeder der untersuchten Kirchen und Religionsgemeinschaften hilft zur Einordnung und ergänzt die geographischen Analysen. Die vorliegende Arbeit, die auf einer erstaunlichen Sammlung und Aufarbeitung von Einzeldaten basiert und zu einer in dieser Art einmaligen, vergleichenden Zusammenführung des Datenmaterials beiträgt, stellt ein wichtiges, bisher fehlendes Nachschlage- und Informationswerk dar. Es ist ein Buch, das nicht nur elementare Informationen liefert, sondern in seiner weiten Anlage auch zu einem ökumenischen und religionssoziologischen Erkenntnisgewinn beiträgt und Anstöße zu weiteren vertiefenden Analysen geben könnte. Leider bleiben die (meist) afrikanischen Immigrantengemeinden unberücksichtigt, die seit einigen Jahren vor allem in den städtischen Ballungsräumen an Bedeutung

gewinnen. Ein Hinweis im Sinne einer Fußnote, der bei einer späteren, nur wünschenswerten aktualisierenden Fortschreibung bedacht werden sollte.

Klaus Peter Voß

DOGMATIK

Hans-Martin Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001. 862 Seiten. Gb. EUR 39,95.

Der dreiteilige Titel des Werkes lässt zu Recht auf eine mehrfache Intention (8) schließen: Es handelt sich um eine Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens in der Tradition der Glaubenslehre, es wird dabei der Versuch unternommen, evangelische Glaubensgehalte durch Gegenüberstellung und Vergleich mit Judentum, Hinduismus, Buddhismus und Islam zu konturieren, und dies soll derart geschehen, dass der Band als Lehrbuch verwendet werden kann. Darüber hinaus wird man sagen können, dass der Marburger Systematiker und langjährige Präsident des Evangelischen Bundes damit eine Summe seiner theologischen Arbeit zieht.

Die klassischen Topoi der Dogmatik werden jeweils in einem Dreischritt abgehandelt: Zunächst wird das jeweilige Thema aus der Sicht des Autors und im Gespräch mit ausgesuchten Positionen entfaltet, sodann werden Vergleiche zu verwandten oder zumindest ähnlichen Thematiken in den genannten Weltreligionen gezogen. In einem dritten Schritt wird erwogen, welche Nähen und Fernen es jeweils gibt, wo das Christentum von anderen Religionen lernen kann und wo es vermöge seiner Wirklichkeiterschließenden Kraft den Vergleich und die Einla-

derung zur eigenen Perspektive nicht scheuen muss. Dieses Vorgehen ist ungewöhnlich; dass es gewagt wird, ist ein mutiger und richtiger Schritt. Vf. hält es angesichts der Situation der Zeit für unverzichtbar (39ff) und vergisst auch nicht, Atheismus und Agnostizismus als Gesprächspartner einzubeziehen (807–817). Die Absicht dabei ist die Selbstwahrnehmung des Christentums angesichts der Religionen, ein erneutes Zugehen auf sie und daraus resultierende erweiterte Gesprächsfähigkeit (43–51).

Die Darstellung der Glaubensinhalte der anderen Religionen ist sich der Schwierigkeit von Vergleichen bewusst (z. B. 233f, 375f) und bezieht ihre Informationen aus deutschsprachigen Publikationen von Theologen und Religionswissenschaftlern, unter denen auch Klassiker wie Otto, Glasenapp und Heiler auftauchen. Über die Angemessenheit der jeweiligen Darstellungen haben Spezialisten zu entscheiden: Sie machen den Band jedenfalls zu einer christlichen Glaubenslehre, die von der prinzipiellen Möglichkeit des Vergleichens religionsverschiedener Glaubensinhalte ausgeht.

Der theologische Schlüssel des Buches liegt in dem, was Vf. die „Integrationskraft des trinitarischen Denkens“ (321) bzw. die „integrale() Perspektive des trinitarischen Bekenntnisses“ (470) nennt. Damit ist gemeint, dass der christliche Glaube seine Deutungsangebote nicht zu verstecken braucht, weil er durch die Perspektive des Schöpfers, Versöhnners und Erlösers religiöses Leben und Erleben überhaupt begreift. Vf. argumentiert, dass trinitarisches Denken alles religiöse Bewusstsein strukturiere, weil es auf den Gedanken einer Vermittlung „zwischen

dem einen Absoluten und seinen Manifestationen“ (335) angewiesen ist. Das Absolutum – es selbst in Gestalt des Relativen – schließlich die Inspiration, das letztere zu identifizieren: dies sind notwendige Momente des religiösen Bewusstseins, die im Christentum Vater, Sohn und Heiliger Geist heißen. In diesem Sinn spricht Vf. davon, dass Christen auch im Leben Andersgläubiger „das verborgene Walten und Wirken des dreieinen Gottes wissen“ (818). Von einer christlichen Letztinterpretation „des Religiösen“ in Hegelschen Bahnen rückt er also nicht ab. Er distanziert sich davon graduell in der Durchführung, indem er den Absolutheitsanspruch als Mahnung innerhalb des Christentums versteht und den Akzent im Religionsvergleich auf das bessere Verstehen der eigenen Religion legt. Freilich: im Rahmen der Prämisse ist eine Wahrnehmung der „fremden“ Religionen nur in einer Perspektive möglich, die behauptet, sie besser zu verstehen als sie sich selbst. Das wird zu diskutieren sein.

Ebenfalls zur Rückfrage reizt die Stellung des Judentums in diesem Band. Kann es aus christlicher Perspektive überhaupt als eine Religion neben anderen wahrgenommen werden, wie es de facto geschieht? Der Zugang des Vf.s über den Vergleich einzelner Glaubenshaltungen legt es nahe. Ist der Vater Jesu Christi aber niemand anderes als der Gott Israels, so fragt sich, ob dieser Zugang dem singulären Verhältnis der Christenheit zum ersterwählten Volk entspricht.

Der Band ist in gut verständlicher Sprache geschrieben und verzichtet auf studienbuchtypische Belehrungen. Häufig begegnet der Autor in sehr persönlichen Formulierungen. Dies macht den Zugang leichter als es bei vielen dog-

matischen Kompendien der Fall ist – auf die Studierende um der Informiertheit über Positionen willen gleichwohl zurückgreifen sollten. Der Anhang (823–862) und das detaillierte Inhaltsverzeichnis (11–34) erlauben einen raschen Zugriff auf Informationen und Argumente.

Martin Hailer

WELTFRIEDEN

Wolfgang Lienemann, Frieden. Vom „gerechten“ Krieg zum „gerechten“ Frieden, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000. 231 Seiten. Kt. EUR 14,90.

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 verschie-

denen historischen 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 Atom pazifismus 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 ana-

lytisch 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 zuverlässige

sig über das Wesentliche informierende Darstellung zur Friedensethik sucht, der wird in diesem wichtigen Buch nicht enttäuscht werden.

Heinrich Bedford-Strohm

Harmjan Dam, Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen (1914–1948). Eine ökumenische Friedensorganisation. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2001. 476 Seiten. Gb. EUR 39,-.

Es ist außerordentlich erfreulich, dass dem „Weltbund für (internationale) Freundschaftsarbeit der Kirchen“ endlich eine umfassende Monographie gewidmet ist. Der Weltbund ist für die ökumenische Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von erheblicher Bedeutung. Aber auch dessen „Deutscher Arbeitsausschuss“ bildet einen bisher wenig beachteten Vorläufer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK). Fast am Ende der Wirksamkeit des Weltbunds und des Deutschen Arbeitsausschusses hat dieser am 9. November 1945 dem „Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland“ (man beachte den Plural!) mitgeteilt, „dass wir einen Zusammenschluss der gesamten ökumenischen Arbeit in Deutschland brauchen. In dem zu bildenden Komitee sollen vertreten sein: die Kirchenführer, die Weltbünde, die Deutsche Vereinigung des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen, das Jungmännerwerk, der Verband weiblicher Jugend, die Äußere Mission und die Freikirchen. Erwogen werden soll auch die Hinzuziehung eines deutschen Vertreters der orthodoxen Kirche“. Die deutsche Weltbund-Vereinigung ist bereit, federführend tätig zu sein. So steht es im Protokoll des

Arbeitsausschusses der deutschen Weltbundvereinigung vom 9. Nov. 1945 und spiegelt damit gleichzeitig eine Vorstellung des damaligen Weltbunds wider. Mitglieder sollten nämlich nicht allein die Kirchen sein, sondern auch die ökumenischen Aktivitäten und Organisationen. Von dieser Brücke her, die zwischen dem deutschen Arbeitsausschuss des Weltbunds und der ACK als Ausdruck innerdeutscher Ökumene steht, liest sich das umfangreiche Werk des Holländers Harmjan Dam geradezu spannend. Zwar stellt er den Weltbund sachgemäß als „eine ökumenische Friedensorganisation“ dar, aber die vielfältigen personellen, strukturellen, auch sitzungsverbundenen und nicht zuletzt finanziellen Verzahnungen helfen zu einem differenzierten Bild ökumenischer Frühgeschichte. Dam stellt die Geschichte des Weltbunds in fünf Phasen dar: I. Von der „Britisch-Deutschen Freundschaft“ bis zu einem „Weltbund der Kirchen für internationale Freundschaft“ (1907–1914, S. 17–66); II. Der enge Spielraum des Weltbundes (1914–1919, S. 67–121); III. Der Weltbund als geistlicher Völkerbund (1919–1933, S. 123–269); IV. Der Weltbund im Schatten des Nationalsozialismus (1933–1939, S. 271–359); V. Der machtlose Untergang des Weltbunds (1939–1948, S. 361–400). Diese fünf Phasen werden in 25 Kapiteln übersichtlich entfaltet und aus einer Fülle von Quellen sorgfältig belegt. Im Anhang sind verschiedene Dokumente veröffentlicht, dazu eine Übersicht mit den Namen der Teilnehmer an den zehn Konferenzen des internationalen Komitees (417–425). Das bestimmende Thema des Weltbunds war die Friedensfrage mit den problematischen Stichworten „Kriegsschuld“, „Versail-

ler Vertrag“, „Ruhrgebietsbesetzung und Völkerbund“, um nur einige zu nennen. Die Problemstellung erwies sich nicht nur äußerst brisant durch die dramatischen geschichtlichen Ereignisse in Europa, sondern auch, weil die (teilweise bisherigen) Staatskirchen immer noch national-politisch bestimmt waren und sich teilweise – wie die Deutschen – vom Auswärtigen Amt für nationale Interessen auf dem internationalen Parkett instrumentalisieren ließen. Neben der Frage des Völkerfriedens war den Abteilungen des Weltbunds auch der Frieden zwischen den Kirchen im jeweils eigenen Land als „Minoritätenproblem“ als zentrale Aufgabe zugewachsen; also die nationale Ökumene. Man konnte nicht international mit unterschiedlichen Konfessionen und Denominationen arbeiten und im eigenen Land vor anderen Kirchen die Augen verschließen wollen. Leider hat bei den Untersuchungen Dams gerade diese Minderheitenfrage nur eine begrenzte Aufmerksamkeit gefunden. Aber für die Bewertung der Reaktionen auf Initiativen des Weltbunds aus Deutschland z.B. spielt dieser Aspekt eine nicht zu unterschätzende Rolle. Der Weltbund hätte gerne gesehen, dass die einzelnen nationalen Arbeitsausschüsse von den jeweiligen Kirchen der einzelnen Länder getragen würden. Damit hätte er selber ein stärkeres Gewicht und mehr Autorität bekommen. In Deutschland haben sich gerade die Minderheitenkirchen gegen eine solche Tendenz gewehrt. Unter der äußerst ökumene-freundlichen Leitung von Friedrich Siegmund-Schultze waren die Freikirchen, die er geradezu umworben hat, erstmals ökumenische Partner. Teilweise waren sie internationale Brückenbauer für den Weltbund

und als solche wurden sie neben den national begrenzten deutschen Landeskirchen dort gebraucht. Wäre die Deutsche Evangelische Kirche (DEK) Mitglied im Weltbund geworden, wie einige der kleinen Freikirchen es waren (die Herrnhuter Brüderunität, die Methodistische Kirche und die Evangelische Gemeinschaft), so würden die Minderheitenkirchen von diesem Tag an auch hier zur ökumenischen Bedeutungslosigkeit verurteilt worden sein und die DEK hätte den schon 1919 formulierten Anspruch, den „deutschen Protestantismus“ in seiner Gesamtheit in der internationalen Ökumene zu vertreten, auch hier durchgesetzt. Allein dieses Beispiel zeigt, dass neben der gründlichen und umfangreichen Studie über den Weltbund eine Untersuchung über die Wirksamkeit des „Deutschen Arbeitsausschusses“, deren Mitarbeiter – besonders Sup. Max Diestel – bis hin zur Frage, ob die Freikirchen sich 1934 der Bekennenden Kirche anschließen konnten, von größter Bedeutung ist. Vermutlich würden nach der Untersuchung des deutschen Zweiges vom Weltbund manche Bewertungen der vorgelegten Arbeit noch differenzierter sein können.

Ich nehme eine Anzahl von Druckfehlern für den Gewinn an Einsichten aus dieser Veröffentlichung in Kauf. Weitere notwendige Investitionen hätten es dem Verlag wahrscheinlich unmöglich gemacht, diese Studie zu publizieren. Das wäre aber sehr bedauerlich für alle gewesen, die sich für ein frühes Friedensengagement in ökumenischer Weite interessieren, denn die werden an dieser Studie nicht vorbeigehen.

Karl Heinz Voigt

STAAT UND KIRCHE

Martin Greschat (Hg.), Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1999. 201 Seiten. Kt. EUR 17,90.

Dieser Band vereint acht Beiträge zur Geschichte der Kirchen in Polen im zwanzigsten Jahrhundert. Er ist insgesamt ein Beitrag zur polnisch-deutschen Verständigung, die zu einer wichtigen Aufgabe beider Länder nach dem Zweiten Weltkrieg geworden ist. Die Vergangenheit beider Nachbarländer ist auf schmerzhaft Weise miteinander verflochten. Der nationalsozialistische Terror gegen die nicht-deutsche Bevölkerung in Polen hat ebenso seine tiefen Spuren hinterlassen, wie die polnische Reaktion nach dem Sieg über Deutschland. Um in der Gegenwart eine gute Nachbarschaft zu ermöglichen, brauchen wir deshalb Kenntnis voneinander, um Verständnis und Freundschaft zu wecken. Dieser Band konzentriert sich auf die Rolle der Kirchen, die sowohl unter dem Nationalsozialismus als auch dem Kommunismus in Polen zu leiden hatten. Dabei wird der protestantischen Minderheit eine große Beachtung geschenkt, aber der katholischen Majorität der ihr gebührende Raum gegeben und auch die Orthodoxie in Polen nicht vergessen.

Das Buch wird nach einer ausführlichen Einleitung des Herausgebers *Martin Greschat* eröffnet durch einen Überblick von *Richard von Weizsäcker* über die polnisch-deutsche Verständigung nach dem Zweiten Weltkrieg. Drei Beiträge konzentrieren sich auf die Geschichte der evangelischen Christen in Polen unter zwei Diktaturen, das heißt unter dem Nationalsozialismus

und der kommunistischen Diktatur bis zur Mitte der sechziger Jahre. *Bernd Krebs* gibt einen allgemeinen Überblick über die Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche Polens, *Olgierd Kiec* untersucht die Rolle der evangelischen Christen im Raum um Posen in der Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg. *Andreas Kossert*, untersucht die Geschichte des Protestantismus in der Region um Lodz. Beide Studien zeichnen mit großer Kenntnis und einem abgewogenen Urteil das wechselhafte Schicksal der evangelischen Christen in diesen beiden Regionen Polens.

Einen speziellen Blickwinkel auf die polnisch-deutschen Beziehungen entwickelt der Beitrag von *Theo Mechtenberg* über die Polenkontakte der katholischen Kirche in der DDR. Die Kontakte zwischen beiden katholischen Kirchen waren nicht nur von den staatlichen Organen behindert, sondern auch von den historischen und kirchenrechtlichen Hypotheken belastet. *Dieter Bingen* gibt einen Überblick über die Geschichte der katholischen Kirche in Polen unter den Diktaturen des 20. Jahrhunderts 1939–1989. Die bittere Zeit der deutschen Besatzung traf die katholische Kirche im Vergleich wesentlich härter als die evangelische, weil sie von den Nationalsozialisten viel stärker als national-polnisch wahrgenommen wurde. In den sogenannten „Eingegliederten Ostgebieten“, insbesondere dem „Warthegau“ war die katholische Kirche scharfen Restriktionen und wilden Verfolgungen ausgesetzt.

Im Nachkriegs-Polen, das nun fast „rein“ katholisch war, kam es zu harten Konflikten zwischen herrschenden Kommunisten und der katholischen

Kirche. Der Wandel der Rolle der katholischen Kirche in Polen durch den 1980 von der Solidarność eingeleiteten Reformprozess und die „Wende“ von 1989 beschreibt *Bingen* so: „Als Ort nationaler Identifikation und als Ersatz für politische Opposition war die katholische Kirche in den achtziger Jahren, in der Jaruzelski-Ära, einflussreicher als jemals zuvor in der Geschichte des sozialistischen Polen. Sie moderierte mit dem ‚liberalen‘ Flügel der Arbeiterpartei und der Solidarność-Führung den Systemwechsel 1989/90“ (170). *Erzbischof Jeremiasz* (Jan Anchimiuk) beschreibt in einem kurzen Abriss die Geschichte der polnischen Orthodoxie von 1937 bis 1957. Dabei wird deutlich, dass die orthodoxe Kirche in Polen bereits vor dem Zweiten Weltkrieg massiven polnischen Verfolgungen ausgesetzt war, weil sie als ein „unbequemes Überbleibsel der Russifizierung im Teilungsgebiet“ galt (171). Sie sah sich ständigen Latinisierungs- und Polnisierungsaktionen ausgesetzt. Im Krieg wurde die orthodoxe Kirche zu einem Spielball der Nationalsozialisten, die geschickt die ethnischen und religiösen Konfliktpotentiale ausnutzten. Es kam zu einem regelrechten Partisanenkrieg zwischen katholischen Polen und orthodoxen Ukrainern, der viele Opfer forderte und bis heute nicht vergessen ist. Die Grenzverschiebungen nach dem Zweiten Weltkrieg bewirkten, dass nur noch wenige Orthodoxe in Polen lebten, die große Schwierigkeiten hatten, im Nachkriegspolen ihren Glauben öffentlich zu bekennen und wieder eine Kirchenstruktur aufzubauen. In *Heinrich Olschowskys* Schlussbeitrag wird die Literatur als Zeuge für die Auseinandersetzung von Polen mit den „zwei Diktaturen“ angeführt, und es zeigt

sich, welch zentralen Beitrag sie zur Bewältigung der Erfahrungen von Unterdrückung und Entwürdigung geleistet hat. Insgesamt gibt der Band einen guten und lebendigen Überblick über die wechselvolle Geschichte der Christen in Polen im zwanzigsten Jahrhundert.

Ralph Hennings

Miklós Tomka, Paul M. Zulehner, Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel) Europas. Schwaben Verlag, Ostfildern 2000. 248 Seiten. Br. EUR 25,-.

Religion und Kirchen in Ost(Mittel)-Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien. Von Miklós Tomka, Austra Maslauskaitė, Andrius Navickas, Niko Tos und Vinko Potocnik. Schwaben Verlag, Ostfildern 2000. 366 Seiten. Br. EUR 25,-.

Die weltgeschichtliche Wende des Jahres 1989 hat die religiöse Lage in den nachkommunistischen Ländern Ost(Mittel)Europas erheblich verändert und die dortigen Kirchen in eine neue Lage versetzt. Das vom Pastoralen Forum, einem Verein zur Förderung der Kirchen in Ost(Mittel)Europa unter der Schirmherrschaft der Wiener und Prager Kardinäle König und Vlk, initiierte Forschungsprojekt „Aufbruch“ untersucht, wie sich namentlich die katholische Kirche in kommunistischer Zeit positioniert hat und wie sie sich im Zuge demokratischer Umgestaltung der Gesellschaft repositioniert. In Betracht kommen dabei etwa die Hälfte der ehemals kommunistischen Länder Europas, nämlich jene zwölf, in denen Katholiken in relativ großer Zahl leben: Litauen, Ostdeutschland, also das Gebiet der ehemaligen DDR, Polen, die Ukraine, Tschechien, die Slowakei,

Ungarn, Rumänien unter Beschränkung auf Siebenbürgen, Slowenien und Kroatien. Nachdem in einem ersten Band der Publikationsreihe „Gott nach dem Kommunismus“ Grundergebnisse des Untersuchungsprojekts für alle zehn Länder unter dem Gesichtspunkt der Binnen- und Außenwahrnehmung der Kirchen vorgelegt wurden (M. Tomka / P.M. Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999), informiert der zweite Band auf der Basis detaillierter religions- und kirchensoziologischer Analysen (vgl. den anhangsweise dokumentierten Fragebogen) über diverse Bezüge von Religion und Kirche zu soziokulturellen Kontextfaktoren der untersuchten Länder. „Wie sehen die religiösen Landkarten aus? Wie ist die Religion in der Sozialstruktur verankert: in den Bildungsschichten, auf dem Land und in den Städten, nach Berufsgruppen und Einkommensverhältnissen. Wie wirkt sich die mit unterschiedlicher Geschwindigkeit verlaufende Modernisierung in den kommunistischen Zeiten auf die Religiosität aus?“ (M. Tomka / P.M. Zulehner, a.a.O., 10) Gefragt wird ferner nach dem Zusammenhang von Religiosität und Persönlichkeitsstruktur samt Sinnempfinden sowie nach dem verbreiteten Phänomen aufkeimender und ausgereifter Kommunismusnostalgie und ihrer Ursachen.

Die Antworten auf diese Fragen, wie sie aus den religionssoziologischen Analysen resultieren, werden zunächst jeweils zusammenfassend skizziert und sodann im Einzelnen dargestellt. Das ist außerordentlich lehrreich und interessant, wenngleich die Ergebnisse zum Teil selbst für den Laien prognostizierbar sind. Um zwei Aspekte eigens zu erwähnen: Deutschland-Ost und Tsche-

chien haben nach Maßgabe der in Anschlag gebrachten durchschnittlichen Faktorenwerte als die beiden am meisten irreligiös-atheistischen Kulturen, Polen, Rumänien und Kroatien als die vergleichsweise religiösesten zu gelten. Inwieweit dieses Resultat von dem untersuchungsleitenden Religiositätsindex mitbestimmt ist, wäre zu prüfen. Was die besagte Kommunismustostalgie anbelangt, so ist sie nach Ausweis der Studie in der Ukraine mit 63 % Bevölkerungsanteilen im Unterschied zu 30 % in Deutschland-Ost oder 28 % in Slowenien am meisten verbreitet. Bemerkenswert ist, dass die Nostalgieanfälligkeit bei den unter 30-jährigen deutlich abfällt. Das ändert nichts an der Tatsache, dass insgesamt durchschnittlich 46 % der Befragten aller zehn Länder sagten, die Menschen seien im Kommunismus am glücklichsten, nach der Wende hingegen am unglücklichsten gewesen.

Was zur religiös-kirchlichen Lage in den untersuchten ost(mittel)europäischen Ländern anhand der Themen Religion und Modernisierung, Religion in der Sozialstruktur, Bürgerstolz und Nationalismus, Zeitprägung, Persönlichkeitsmerkmale, Religion und zwischenmenschliche Beziehungen, Lebenssinn, Lebensglück und Weltsicht in genereller Weise erörtert wird, soll in den nächsten Jahren in weiteren Publikationen der auf acht Bände projektierten Reihe länderspezifisch ausgewertet werden. Für Ungarn, Litauen und Slowenien liegt eine solche Spezialauswertung in Gestalt des dritten Bandes der Reihe bereits vor. M. Tomka, als Leiter der Abteilung für Religionsphilosophie im Institut für Philosophie der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und Direktor der Religionssoziologi-

schen Forschungsstelle der Ungarischen Katholischen Bischofskonferenz in Budapest einer der Hauptverantwortlichen des Gesamtprojekts, thematisiert Religion und Kirche im postkommunistischen Ungarn, die anderen Autoren untersuchen die Verhältnisse in Litauen und in Slowenien. Mag man an Details der Analysen auch Zweifel anmelden, so kann doch insgesamt dem einleitenden Urteil Tomkas über ihren Ertrag zugestimmt werden: „Den politisch Verantwortlichen dieser Länder, aber auch den Kirchenleitungen steht damit eine solide Grundlagenforschung für anstehende Entscheidungen zur Repositionierung der Kirchen in den sich reformierenden Gesellschaften zur Verfügung“ (M. Tomka / A. Maslauskaitė u.a., a.a.O., 12).

Gunther Wenz

RELIGIONSUNTERRICHT

Wege miteinander: Konfessionelle Kooperation in der Schule. Modelle und Beispiele. Hg. von Ursula Heinenmann und Joachim Friedrichsdorf. Kösel Verlag / Calwer Verlag, München/Stuttgart 1999. 207 Seiten. Kt. EUR 19,95.

Der Religionsunterricht ist in den letzten Jahren vermehrt Gegenstand heftiger Diskussionen geworden und ist häufig in die Schlagzeilen der Medien geraten. Dafür sind die zwei folgenden Ursachen hauptverantwortlich: Zum einen die Frage nach einem eigenen islamischen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen und zum anderen das brandenburgische Fach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“ (LER), das zur Verfassungsbeschwerde in Karlsruhe durch die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg führte.

Das vorliegende Buch nimmt die ältere, häufig diskutierte Frage nach einer ökumenischen Kooperation beim Religionsunterricht an öffentlichen Schulen auf. Die Idee zu dem Buch entstand in der gemeinsamen Arbeit am Lehrplan der Realschule in Baden-Württemberg in den Jahren 1992–1994 unter der Fragestellung: Wie kann in der Schule ökumenisch gelehrt, gehandelt und unterrichtet werden? Dabei ist die grundsätzlichere Frage zu berücksichtigen, ob derlei ökumenische Kooperation in der Schule überhaupt erwünscht sei. Die sich wandelnden Verhältnisse in der Gesellschaft und die sich verändernden Rahmenbedingungen, unter denen Religionsunterricht an den Schulen erteilt wird, machen eine ökumenische Kooperation wünschenswert und sinnvoll. Zu diesen Veränderungen gehören folgende Tatsachen: die Zahl der konfessionslosen, ungetauften Kinder ist erheblich gestiegen; interkulturelles und interreligiöses Lernen ist mehr erforderlich; der Mangel an vorschulischer religiöser Prägung hat ein kaum vorstellbares Ausmaß angenommen; schulpädagogische und schulorganisatorische Rahmenbedingungen.

Vorgestellt werden Modelle und Projekte zu Themen, die nicht auf einen regionalen Lehrplan beschränkt sind. Die Modelle können, so wie sie beschrieben werden, durchgeführt werden, oder es können auch einzelne Elemente ausgewählt und in eigene Formen und Themen eingebunden werden: eine Konfessionen und Klassen übergreifende wöchentliche Meditationsstunde zur Schöpfung (15–32), ein gemeinsames Aufbauen und Gestalten eines Jahreskreisaltars in der Schulaula (33–50), eine Kombination von Unterrichtseinheit und Kompakttagung zum

Thema Reformation (51–89), Tage der Orientierung für Schüler vor der Entlassung, die helfen wollen, den eigenen Weg zu finden und Träume zu realisieren (90–107), eine religiöse Woche, die sich mit den weltweiten Handelsbeziehungen und ihren Ungerechtigkeiten beschäftigt und in einem Aktionstag endet am Beispiel Bananen (108–135), die Arbeit mit einem Jugendbuch in Kooperation mit dem Deutschunterricht zum Thema Sterben – Tod – Auferstehung (136–171), fächerverbindendes Arbeiten im Rahmen einer Kompakttagung zum Thema: Okkultismus – Spiritismus – Satanismus (172–193), gemeinsame Gestaltung von Schulgottesdiensten auf Klassenstufenbasis (194–200).

Ein Erfahrungsbericht über konfessionelle Kooperation im Kollegium, ein Autoren- und Quellenverzeichnis ergänzen die Unterrichtsmodelle.

Das Sprechen über diese zentralen Themen soll unterstützt werden durch verschiedene Erlebnis- und Erfahrungsformen wie Meditieren, Körperübungen, Improvisationsspiele, kreatives Schreiben, Bildarbeit, bildnerisches Gestalten. Dazu werden jeweils detaillierte Vorschläge unterbreitet.

Jeweils eine allgemeine Einführung, Texte, Bilder, Lieder, Fotos, Zeichnungen und praktische Hinweise, deren Nichtbeachtung ein Projekt durchaus zum Scheitern bringen kann, wie z. B. die Absprache mit dem Hausmeister und Informationen, wo welches Material erhältlich ist, geben den Unterrichtenden eine wertvolle Unterrichtshilfe zu zentralen Themen des Religionsunterrichts, der ökumenisch durchgeführt werden soll.

Stefan Durst

Die Mitwirkenden

Direktor Dr. Fritz Erich Anhelm, Evangelische Akademie Loccum, Münchehäger Straße 6, 31547 Rehburg-Loccum / PD Dr. Heinrich Bedford-Strohm, Erlenweg 77a, 96482 Ahorn-Eicha / Dr. Alexander Bitzel, Leibnizstraße 6, Feierabendhaus, 38300 Wolfenbüttel / Prof. i.K. Dr. Christoph Böttigheimer, P.-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt / Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstr. 59, 25451 Quickborn / Dr. Martin Hailer, Erbprinz-Franz-Joseph-Straße 13, 93053 Regensburg / Prof. Dr. Silvia Hell, Institut für Historische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck / Dr. Ralph Hennings, Blumenstraße 19, 26219 Bösel / Bischof Dr. Walter Klaiber, Kirchenkanzlei, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, Fakultät Katholische Theologie an der Universität Bamberg, An der Universität 2, 96047 Bamberg / Dr. Jörg Lauster, Lennebergplatz 9, 55124 Mainz / Prof. Dr. Harding Meyer, Rosenweg 4, 77694 Kehl-Marlen / Jörg Schmidt, Vogelsangstraße 18, 42109 Wuppertal / PD Dr. Lucia Scherzberg, Am Angelkamp 39, 48167 Münster / Prof. Dr. Walter Sparn, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Kochstraße 6, 91054 Erlangen / Pastor Karl Heinz Voigt, Toulser Straße 1 c, 28211 Bremen / Pastor Dr. Klaus Peter Voss, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Dr. Michael Weinrich, Kilianstraße 78 c, 33098 Paderborn / Prof. Dr. Gunther Wenz, Institut für Fundamentaltheologie und Ökumene, Evang.-Theolog. Fakultät München, Schellingstraße 3, III. Vordergebäude, 80797 München.

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; 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.

Schriftleitung: Barbara Rudolph / Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns / Heidelberg; Dagmar Heller / Hannover; Gerhard Hoffmann / Frankfurt am Main; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahn.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 9006 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 24 70 27-12, Fax (069) 24 70 27-30. e-mail: ackoec@t-online.de
Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 597 09 88, Fax (069) 597 57 42. e-mail: Verlag@Lembeck.de

Postbank Frankfurt (BLZ 500 100 60) Kto.-Nr. 614 54-602, Frankfurter Sparkasse (BLZ 500 50 201) Kto.-Nr. 146 449

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich mit je ca. 128 Seiten. Jahresbezugspreis: 28,- €, Studentenabonnement 22,- € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 8,- €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2002)

ISSN-0029-8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

der Schutz des Lebens, nicht nur des menschlichen, sondern das der gesamten Schöpfung, ist eine ökumenische Aufgabe. Als Kirchen in ökumenischer Gemeinschaft sind wir uns dieser Verantwortung bewusst, die sich ständig als neue Herausforderung in unterschiedlichen Kontexten stellt. Durch neue Ergebnisse in der Forschung, insbesondere die Entschlüsselung

des menschlichen Genoms, stehen Gesellschaften als Ganze vor Fragen, die vor einigen Jahren noch unvorstellbar waren. Diese Fragestellungen sind komplex und können nicht isoliert behandelt werden: zum Einen lassen sie sich nicht in nationalen Alleingängen beantworten, denn stets beeinflusst die Entwicklung in anderen Teilen der Welt das Mögliche und gegebenenfalls das zu Verhindernde; zum Zweiten können die sich aus Genforschung und Biotechnologie ergebenden ethischen Fragestellungen nicht isoliert werden von den medizinischen wie ökonomischen Implikationen, sondern müssen mit einfließen in die Überlegungen über rechtlich gebotene Steuerungen. Kirchen übernehmen hier als wertevermittelnde Instanzen in Gesellschaften und als Anwälte des Lebens zumindest eine begleitende, im Idealfall eine die Grundlagen klärende Funktion. Dazu ist es allerdings notwendig, neue Verfahren in der Medizin nach ihren Möglichkeiten und Risiken zu verstehen und einschätzen zu lernen. Kirchen fragen nach dem jeweils dahinterliegenden Menschenbild und nach den Maximen für ein gelingendes Leben. Spätestens hier werden dann unterschiedliche kirchliche und theologische Traditionen sichtbar, die nach einer Verständigung auch unter den Konfessionen suchen lassen.

Daher hat der Ökumenische Rat der Kirchen eine Experten-Kommission eingerichtet, die sich eben dieser vielfältigen Aufgabe stellen soll, um international wie national Hilfestellung in der Argumentation zu bieten. *Heinrich Bedford-Strohm* und *Sleiman Gebran* sind Mitglieder dieser Kommission. Bedford-Strohm verdeutlicht zunächst, um welche ethischen Fragen es bei Stammzellenforschung und therapeutischem Klonen geht. Er erkennt im Menschenwürdeargument ein Konvergieren von philosophischen (das Leben kann nicht als Mittel zum Zweck außerhalb seiner selbst betrachtet werden) und theologischen (Orientierungskraft in der für den Menschen un verfügbaren Gottesbeziehung) Überlegungen. Entwickelt sich ein Embryo zum

Menschen oder als Mensch? Von der Beantwortung dieser Frage, die in allen Beiträgen wiederkehrt, hängt ab, welche Überlegungen der christlichen Ethik relevant werden für die Gestaltung weiterer Therapiemöglichkeiten.

Allerdings wäre es falsch, den Blick hierauf zu reduzieren, wie der Kinderchirurg aus dem Libanon, *Sleiman Gebran*, meint. Dass Christen aus der orthodoxen Tradition eigene Denkwege etabliert haben, in denen die Ekklesiologie (Kirche als primärer Ort ethischer Entscheidungsfindung) und die Eschatologie eine orientierende Funktion übernehmen, ist für die ökumenische Diskussion lehrreich. Wie lässt sich eine sich daraus ergebende spirituelle Bioethik in pluralistischen Gesellschaften vermitteln?

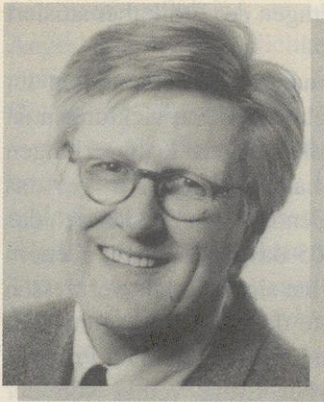
Dietmar Mieth stellt sich der Frage, ob es in diesen Debatten tatsächlich konfessionell geprägte Argumente gibt. Sicher ist, dass unterschiedliche Kontexte auch verschiedene herrschende Herangehensweisen hervorgebracht haben. Können Menschsein und Personsein tatsächlich unterschieden werden (angelsächsischer Kontext), oder sollte von der grundsätzlichen Vorgegebenheit der Menschenwürde ausgegangen werden (deutscher Kontext)? Ein erneutes Reflektieren über die im römisch-katholischen Bereich prägende sog. Beseelungstheorie von Thomas von Aquin hilft zur Klärung, wie und wo der Beginn des Lebens zu bestimmen wäre. Ist tatsächlich von verschiedenen Stufen auszugehen oder aber eher von Dispositionen?

Die abgewogene Beantwortung ethischer Fragen lässt uns auch neu darüber nachdenken, was wir eigentlich unter Krankheit, bzw. Gesundheit verstehen wollen. Wenn sich Gesundheit im Sinne des gelingenden Lebens primär dadurch auszeichnet, mit Krankheit umgehen zu können, dann müssten die unterschiedlichen Argumente im Zusammenhang mit IVF, PID und Stammzellenforschung neu gewichtet werden, meint *Jürgen Hübner*. Rationale Erkenntnis und gewissensbezogenes Bekenntnis dürfen nicht unvermittelt nebeneinander stehen.

Verantwortung für das Leben – das bleibt letztlich auch die Motivation für die ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010. Wenn ein Schüler in Erfurt 17 Menschenleben auslöscht, dann ist das mehr als ein Warnsignal. In der Ökumene suchen wir uns dieser Herausforderung im Kontext der begonnenen Dekade zu stellen.

In der Hoffnung, angesichts der vielfältigen Bedrohungen des Lebens nicht in Sprachlosigkeit zu verfallen oder sich bequeme Nischen in der Gesellschaft zu suchen, sondern als ökumenische Gemeinschaft tatsächlich Anwaltsfunktionen zu übernehmen, verbleibe ich mit geschwisterlichen Grüßen, auch im Namen der Schriftleitung, Ihr

Fernando Enns



Auf dem Weg zum vollkommenen Menschen?

Ökumenische Urteilsbildung und ethische Reflexion

VON HEINRICH BEDFORD-STROHM*

1. Einleitung

Wer in den frühen achtziger Jahren aufmerksame Zeitgenossen nach der dringlichsten Teildisziplin der Ethik gefragt hätte, dem wäre wahrscheinlich die Friedensethik genannt worden. Wer die gleiche Frage in den neunziger Jahren gestellt hätte, hätte möglicherweise die Wirtschaftsethik als Antwort gehört. Zu Beginn des neuen Jahrtausends würde von den meisten Menschen als gewichtigste Kandidatin für dieses Prädikat mit ziemlicher Sicherheit die Bioethik genannt.

Es vergeht kaum eine Woche, in der in den großen Tageszeitungen nicht ein Artikel über die mit diesem Thema zusammenhängenden Fragen erscheint oder eine Meldung über die neuesten Entdeckungen oder Erkenntnisfortschritte auf dem Gebiet der Biotechnologie abgedruckt wird. Bemerkenswert für Theologie und Kirche ist die Tatsache, dass wir im Hinblick auf diese Technologien gegenwärtig eine öffentliche Diskussion erleben, in deren Zentrum Fragen der Ethik stehen. Besonders bemerkenswert dabei ist, dass ethische Bedenken keineswegs nur von den Kirchen geltend gemacht werden. Die ethische Diskussion kommt von den Wissenschaftlern selbst. Sie wird innerhalb der Berufsorganisationen geführt, die in ihrer täglichen Arbeit mit den debattierten Problemen konfrontiert sind. Eine der spannendsten Zeitschriften für Fragen der Ethik ist gegenwärtig das Bundesärzteblatt. Kaum eine Ausgabe erscheint, ohne dass von der

* Heinrich Bedford-Strohm ist Pfarrer in Coburg und Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg. Er ist Mitglied der Sozialkammer der EKD und der Arbeitsgruppe Bioethik des ÖRK.

Standesorganisation der Ärztinnen und Ärzte Fragen der Ethik thematisiert werden.

Die intensive ethische Diskussion um die neuen Biotechnologien tut tatsächlich Not. Denn die Rasanz der ethisch relevanten Entwicklungen ist atemberaubend. Wer noch vor wenigen Jahren die neuesten Entwicklungen in der Gentechnologie zu erläutern hatte, der hatte zu berichten über das internationale Großprojekt „HUGO“ (Human Genom Project), das sich das ehrgeizige Ziel gesetzt hatte, bis zum Jahr 2005 das menschliche Genom zu entschlüsseln. Diese vermessene Erwartung hat sich als nicht vermessen genug erwiesen. Am 25. Juni 2000 präsentierte der damalige amerikanische Präsident Bill Clinton, zusammen mit dem Leiter des HUGO-Projekts und seinem privatwirtschaftlichen Wettbewerber Craig Venter von der Firma Celeron Genomics, die Entschlüsselung des menschlichen Genoms der Öffentlichkeit. Seitdem gilt umso mehr: neue Entwicklungen müssen aufmerksam begleitet werden. Nur dann kann auf die Entscheidungen Einfluss genommen werden, bevor vollendete Tatsachen geschaffen sind. Zu wissen, worum es bei diesen Entscheidungen geht, ist heute fast schon so etwas wie Bürgerpflicht. In der Politik werden in diesen Monaten in vielen Ländern der Welt im Hinblick auf bioethische Fragen grundlegende Weichenstellungen vorgenommen, die dringend der zivilgesellschaftlichen Begleitung bedürfen.

Gerade im Hinblick auf die zentrale Bedeutung internationaler Regeln für den Umgang mit den neuen Biotechnologien liegt die Dringlichkeit auf der Hand, mit der die ökumenische Bewegung aufgerufen ist, sich an dieser zivilgesellschaftlichen Begleitung zu beteiligen.

2. Zur ökumenischen Urteilsbildung

Die ökumenische Bewegung kann sich mit guten Gründen zugute halten, zu den Vorreitern einer Diskussionskultur zu gehören, die sich den neuen Möglichkeiten der Gentechnik in der Medizin mit Kompetenz und ethischer Sensibilität stellt. Schon auf der viel zu unbeachtet gebliebenen Konferenz des ÖRK „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt“ in Genf vom 28. Juni bis 4. Juli 1970 wurde das Thema intensiv diskutiert. „Die Wissenschaft“ – so der deutsche Biologe Ernst-Ulrich von Weizsäcker in seinem Vortrag – „kommt allmählich den zentralen Molekularmechanismen unserer genetischen Ausstattung und unserer Körperfunktionen auf die Spur und wird fähig einzugrei-

fen: zunächst kopiert sie, später korrigiert sie, am Ende konstruiert sie“.¹ Angesichts der Dringlichkeit des Themas initiierte der ÖRK einen fünfjährigen Studienprozess, der zu einem 1975 als Buch veröffentlichten Dokument „*Genetics and the Quality of Life*“ führte. Auch die große ökumenische Konferenz im Massachusetts Institute for Technology in Cambridge 1979 befasste sich in einer Sektion mit den ethischen Fragen der biologischen Manipulation des Lebens. Die Einheit „Kirche und Gesellschaft“ des ÖRK rief dann 1981 eine Arbeitsgruppe zusammen, die an dem Thema weiterarbeiten sollte und 1982 einen Bericht unter dem Titel „*Manipulating Life – Ethical Issues in Genetic Engineering*“ veröffentlichte. Erst Ende der achtziger Jahre wurde die bioethische Debatte innerhalb des ÖRK allerdings mit einer größeren internationalen Konsultation fortgesetzt. Der Zentralausschuss des ÖRK machte sich auf seiner Sitzung 1989 in Moskau das dabei erarbeitete Dokument zu eigen.

Dieser bisher einzigen ausführlichen Stellungnahme des ÖRK zu den neuen Möglichkeiten von Genetik und Fortpflanzungsmedizin ist die Gratwanderung anzumerken zwischen der grundsätzlichen Kritik an genetischen Manipulationen am Menschen und an der Verzweckung frühen menschlichen Lebens auf der einen Seite und der Hoffnung auf neue Möglichkeiten der Heilung von Krankheiten und damit der Linderung menschlichen Leidens auf der anderen Seite. Sie trägt zudem der Tatsache Rechnung, dass die ethischen Diskurse in den Ländern der Mitgliedskirchen gerade in dieser Frage keineswegs einheitlich sind. Dennoch ist der Grundton der Stellungnahme die Warnung vor dem Missbrauch der neuen wissenschaftlichen Möglichkeiten.

Der ÖRK fordert darin ein Verbot der Verwendung der Gendiagnostik zum Zweck der Geschlechtsselektion und warnt vor dem möglichen Gebrauch der Gendiagnostik als Mittel repressiver Bevölkerungspolitik sowie vor dem Missbrauch genetischer Daten zur Diskriminierung am Arbeitsplatz oder im Versicherungswesen. Er schlägt „zur jetzigen Zeit“ ein Verbot gentechnischer Eingriffe in die menschliche Keimbahn vor, also in Zellen, die die genetischen Veränderungen in die nächsten Generationen weitertragen und somit die Basis für „Menschenzüchtung“ bilden. Der Zusatz „zur jetzigen Zeit“ zeigt indessen, dass es sich nicht um eine kategorische Ablehnung handelt.

Somatische Gentherapie, also eine genetische Therapie, die nur den jetzt lebenden Patienten, nicht aber seine Nachkommen betrifft, lehnt der ÖRK nicht ab, plädiert aber für eine strikte Kontrolle solcher Therapien. Eine

klare Sprache spricht das Dokument, wenn es um die Kommerzialisierung der Reproduktionsmedizin geht: kommerzielle Leihmutterschaft, der Handel mit menschlichen Eizellen, Embryonen, Föten oder Teilen derselben sowie mit menschlichem Samen wird eindeutig abgelehnt. Der ÖRK plädiert für ein gesetzliches Verbot solcher Praktiken.

Von besonderer Bedeutung für die aktuelle Diskussion sind die Aussagen zur Embryonenforschung. Sie verdienen es deswegen, ausführlicher zitiert zu werden: „Wenn wir den menschlichen Embryo nicht für ein potenzielles Mitglied der menschlichen Gemeinschaft halten, sondern in ihm reine Biomasse sehen, sind wir frei, ohne Zögern mit ihm zu experimentieren. Wenn wir aber zugestehen, dass das Potential des menschlichen Embryos, zu einer oder zu mehreren Personen heranzuwachsen, unseren Respekt fordert, dann sind wir verpflichtet, wenn überhaupt, so nur dann mit ihm zu experimentieren, wenn es dafür schwerwiegende Gründe gibt. Die Schwierigkeit liegt dann darin, zu bestimmen, was ein schwerwiegender Grund ist: Bekannte und schwere Erbkrankheiten könnten als Gründe in Frage kommen, ebenso wie die Erforschung tödlicher Krankheiten...“ Diese Überlegung mündet dann in folgende Empfehlung: „Der Ökumenische Rat der Kirchen rät den Regierungen zu einem Verbot der Forschung an Embryonen. Für den Fall, dass Ausnahmen zugelassen werden, sind die Bedingungen klar zu definieren.“²

Der Stellungnahme von 1989 zeugt von einem klaren Problembewusstsein: Sowohl die Gefahr der Kommerzialisierung des menschlichen Lebensbeginns wird gesehen als auch die Schwierigkeit der Abwägung zwischen Heilungschancen durch neue Therapien auf der einen Seite und die Fragwürdigkeit der dabei möglicherweise notwendigen Embryonenforschung auf der anderen Seite. Der ÖRK lässt die Tür für Embryonenforschung unter streng kontrollierten Bedingungen offen, ohne aber starke Vorbehalte dagegen zu verhehlen.³

Seit der Stellungnahme aus dem Jahr 1989 ist die wissenschaftliche Entwicklung mit einer Rasanz fortgeschritten, die damals noch kaum vorstellbar war. Die Techniken, die gegenwärtig im Zentrum der Diskussion stehen, waren zu diesem Zeitpunkt noch unbekannt. Der Druck auf die Lockerung bisher weithin festliegender ethischer Standards ist seitdem erheblich gewachsen. Eine Aktualisierung des öffentlich erkennbaren ethischen Urteilsstandes der ökumenischen Bewegung in Fragen der Bioethik ist von hoher Dringlichkeit.

Vom Stab des ÖRK wurde deswegen im September 2001 eine internationale ökumenische Arbeitsgruppe gebildet, die sich zum Ziel gesetzt hat, ein Policy-Dokument zu diesen Fragen zu erarbeiten, das den verantwortlichen Leitungsgremien des ÖRK zur Diskussion vorgelegt werden kann. In dieser 12-köpfigen interdisziplinären Arbeitsgruppe arbeiten Christinnen und Christen aus den Philippinen, aus Kenia, Südafrika, dem Libanon und aus Brasilien, aus Ecuador, den USA, Kanada, Schottland und aus Deutschland mit. Inzwischen wurden zwei Untergruppen gebildet, von denen die eine sich mit der Problematik von gentechnisch veränderten Nahrungsmitteln („grüne Gentechnik“) beschäftigt und die andere sich der Nutzung der Gentechnik in der menschlichen Medizin („rote Gentechnik“) zuwendet. Nicht zuletzt bedingt durch die äußerst begrenzten finanziellen Möglichkeiten des ÖRK war die Arbeitsgruppe bisher weithin auf E-Mail-Kommunikation angewiesen. Dem Zentralausschuss des ÖRK soll bei seiner Sitzung im September 2002 zunächst ein von der Untergruppe zur grünen Gentechnik erarbeitetes Hintergrunddokument vorgelegt werden, die Probleme der „roten Gentechnik“ sollen erst später behandelt werden.

Worum geht es nun bei den neuen Möglichkeiten der Biotechnologie am Anfang des Lebens? Welche ethischen Probleme sind damit verbunden?

3. Die neuen Biotechnologien und ihre ethische Problematik

Vor allem zwei Problembereiche stehen im Zentrum der aktuellen Diskussion: die embryonale Stammzellenforschung und das therapeutische Klonen.⁴ Die damit verbundenen Techniken sollen im Folgenden zunächst vorgestellt werden und auf ihre ethische Problematik hin untersucht werden.

3.1 Forschung mit embryonalen Stammzellen

Embryonale Stammzellen sind in den letzten Jahren zum Objekt der Begierde für immer mehr Forschergruppen weltweit geworden, die sich mit der Bekämpfung bisher unheilbarer Krankheiten beschäftigen. Mit diesen Zellen verbinden sich große Hoffnungen, deren Realitätsgehalt allerdings unterschiedlich beurteilt wird. Embryonale Stammzellen – so die Hoffnung – können als eine Art Feuerwehr im Körper eingesetzt werden: da, wo Körperzellen degenerieren oder entarten, würden diese Stammzellen für die Produktion neuer gesunder Zellen sorgen und so den körperli-

chen Verfallsprozess aufhalten oder gar heilen. Krankheiten wie Parkinson, Multiple Sklerose oder Alzheimer könnten dann endlich wirksam bekämpft werden. Stammzellen sind deswegen so interessant für diese Aufgabe, weil sie in ihrer Funktion noch nicht festgelegt sind. Sie sind „pluripotent“, sie haben also noch die Fähigkeit, sich in unterschiedliche Gewebearten zu entwickeln. Wenn es gelänge, den Programmierungsmechanismus dieser Zellen genauer zu erforschen, dann könnte die Medizin diese Zellen zur Heilung aller solcher Krankheiten nutzen, deren Ursache in einer Störung des gesunden Zellwachstums liegt. Zur Erforschung dieses Programmierungsmechanismus – so argumentieren die an der entsprechenden Forschung beteiligten Mediziner – kann auf embryonale Stammzellen nicht verzichtet werden, denn nur die Stammzellen des Embryos sind in ihren Funktionen so wenig ausdifferenziert, dass die Umstände des Ausdifferenzierungsprozesses wirklich genau untersucht werden können.

Was ist nun das ethische Problem? Embryonale Stammzellen sind keine Embryonen. Sie stehen also nicht unter dem Schutz etwa des deutschen Embryonenschutzgesetzes. Das in der Öffentlichkeit intensiv diskutierte ethische Problem bei der embryonalen Stammzellenforschung ist die Tatsache, dass embryonale Stammzellen nur gewonnen werden können, indem der Embryo, dem sie entnommen werden, stirbt. Wer die Forschung an embryonalen Stammzellen zulässt, so sagen die Gegner dieser Forschung, billigt die Tötung von Embryonen und damit von sich entwickelnden Menschen.

Im Hinblick auf die Gesetzeslage zu dieser Frage sind weltweit erhebliche Unterschiede zu konstatieren. Im Hinblick auf die Staaten der Europäischen Union nimmt die an diesem Thema arbeitende Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin“ des Deutschen Bundestages eine Abstufung in drei verschiedene Schutzniveaus vor: Eine erste Gruppe von Staaten erlaubt die Forschung an Embryonen überhaupt nicht oder nur zur Erhaltung des konkret betroffenen Embryos. Neben Deutschland sind dies Irland, Luxemburg, Österreich, Schweiz, Norwegen und Italien. Eine zweite Gruppe von Staaten erlaubt zwar Forschung, die nicht dem Embryo selbst dienen muss, verlangt aber in einem weiteren Sinne einen „gruppennützigen Forschungszweck“, sie muss also dem gesunden Heranwachsen zukünftiger Embryonen, etwa bei künstlicher Befruchtung, dienen. Zu dieser Gruppe gehören Dänemark, Frankreich und Schweden. Eine dritte Gruppe von Staaten schränkt die Forschungsmöglichkeiten am Embryo nur im Sinne einer Fristenregelung ein: solche For-

schung ist nur bei bis zu 14 Tage alten Embryonen erlaubt. Zu dieser dritten Gruppe von Staaten gehören Finnland, Griechenland, Großbritannien, die Niederlande und Spanien.

Außerhalb der Europäischen Union ist die Gesetzeslage unübersichtlich. In vielen Staaten weltweit fehlen überhaupt gesetzliche Regelungen zu dieser Frage. In Australien, in Israel und in den USA etwa wird aufgrund von liberalen Regelungen intensiv mit embryonalen Stammzellen gearbeitet, aber auch aus Russland und China werden Forschungsaktivitäten gemeldet, ohne dass darüber ein klarer Überblick besteht.⁵

Die Diskussion in den USA hat in erkennbarer Weise die deutsche Debatte beeinflusst. Die Diskussion dort unterscheidet sich von der hiesigen dadurch, dass bei der medizinischen Nutzung der Gentechnik kaum verbindliche Verbote angestrebt werden. Im Mittelpunkt der Diskussion steht lediglich, für welche biotechnologischen Methoden staatliche Forschungsgelder bewilligt werden dürfen. Privatwirtschaftlich finanzierten Forschungen werden kaum Grenzen gesetzt. Für die Frage nach der staatlichen Förderung der embryonalen Stammzellenforschung hat der amerikanische Präsident George Bush im August 2001 indessen einen Vorschlag gemacht, der auch in Deutschland Wirkungen hatte. Staatlich finanzierte Forschung soll nur mit solchen Stammzellenlinien betrieben werden dürfen, die vor einem bestimmten Stichtag aus Embryonen gewonnen worden sind. Der Beschluss des Deutschen Bundestages vom 30. Januar 2002 zur Frage des Imports embryonaler Stammzellen enthält Anleihen an die damit verbundene Argumentation. Er beansprucht nämlich, am unbedingten Lebensschutz festzuhalten, indem nur Stammzellen von bereits getöteten und nicht mehr ins Leben zurückzuholenden Embryonen akzeptiert werden und der Import von nach einem bestimmten Stichtag gewonnenen Stammzellen verboten wird. Im Lichte dieses Festhaltens am unbedingten Lebensschutz ist die Abstimmungslage im Deutschen Bundestag umso bemerkenswerter: der einzige Antrag, der diesen Lebensschutz nicht implizierte und für eine generelle Freigabe des embryonalen Stammzellenimports eintrat, bekam im ersten Wahlgang nur 106 Stimmen, während der Antrag, der den Import embryonaler Stammzellen grundsätzlich ablehnte, schon da 262 und am Ende sogar 265 Stimmen erhielt. Der am Ende beschlossene Mittelantrag, der sich an der Stichtagsregelung orientierte und dem sich im zweiten Wahlgang dann auch die Importbefürworter anschlossen, erhielt schließlich 340 Stimmen.

Eine überwältigende Mehrheit der Abgeordneten des Deutschen Bundestages – das ist das Bemerkenswerte an dem Abstimmungsvorgang – hielt also an dem im deutschen Embryonenschutzgesetz verankerten Schutz des Embryos ab dem Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle fest. Dieses noch ein Jahr vorher gänzlich unmöglich erscheinende Ergebnis ist nicht denkbar ohne die intensive zivilgesellschaftliche Diskussion zu diesem Thema im Vorfeld der Bundestagsentscheidung, zu der auch die Kirchen in Deutschland einen erheblichen Beitrag leisteten.

Die ethischen Fragen, die in diesen Diskussionen im Zentrum standen, sind vielfältig: Handelt es sich bei dem wenige Tage alten Embryo, dem die Stammzellen entnommen werden und der dabei getötet wird, um menschliches Leben? Steht dieses Leben auch in diesem frühen Stadium unter dem Schutz der Menschenwürde? Wenn es unter dem Schutz der Menschenwürde steht, darf es dann überhaupt für irgendeinen anderen Zweck – und sei er noch so hochstehend – geopfert werden? Wenn dieses frühe Leben nicht unter dem Schutz der Menschenwürde steht, gibt es dann andere Gründe, es unter Schutz zu stellen oder muss der Zweck der Entwicklung neuer Therapien, die menschliches Leiden lindern können, als so gewichtig gesehen werden, dass er die Tötung menschlichen Lebens in diesem frühen Stadium rechtfertigt?

Diese Fragen gewinnen noch an Brisanz, wenn wir nun einen Blick werfen auf das zweite Thema, das in der bioethischen Diskussion gegenwärtig eine zentrale Bedeutung einnimmt.

3.2 Therapeutisches Klonen

Der unmittelbare Anlass für die breite Diskussion um das therapeutische Klonen war eine Entscheidung des britischen Unterhauses: Am 19. Dezember 2000 verabschiedeten die Abgeordneten nach intensiver und sehr emotionaler Diskussion mit der deutlichen Mehrheit von 366 zu 174 Stimmen ein Gesetz, in dem die Erzeugung von Embryonen für Forschungszwecke und das Klonen zur Gewinnung humaner Stammzellen erstmals in einem Land ausdrücklich erlaubt wird. Worum geht es dabei?

Das „therapeutische Klonen“ muss zunächst klar abgegrenzt werden vom „reproduktiven Klonen“. Während das reproduktive Klonen zum Ziel hat, einen Embryo in den Mutterleib einzupflanzen und die Geburt eines Menschen zu ermöglichen, der heranwächst, dient beim therapeutischen Klonen der geklonte Embryo dem alleinigen Zweck, Stammzellen zu lie-

fern. Das Verfahren funktioniert nach dem Prinzip, nach dem auch das berühmte Klonschaf Dolly entstanden ist: Zunächst wird eine weibliche Eizelle entkernt, also von ihren Erbanlagen befreit. Dann wird das DNA des Patienten einer seiner Körperzellen entnommen und in die weibliche Eizelle eingefügt. Durch elektrische Stimulation wird diese Zelle zum Teilen gebracht. Anders als bei einer normalen Befruchtung entsteht nun ein Embryo, der ausschließlich die genetischen Anlagen des Patienten enthält, also sein Klon ist. Dieser Embryo wird – das ist das Entscheidende – als Lieferant der begehrten Stammzellen genutzt.

Gegenüber embryonalen Stammzellen, die aus einem überzähligen Embryo gewonnen worden sind, hat dieses Verfahren einen entscheidenden Vorteil: Da die Stammzellen aus einem mit dem Erbgut des Patienten geklonten Embryo kommen, fallen die körperlichen Abstoßungsreaktionen weg, mit denen gerechnet werden muss, wenn die Stammzellen von Spendern kommen, deren DNA nicht identisch ist mit dem des Patienten, also etwa überzähligen Embryonen, wie sie – das ist schon deutlich geworden – gegenwärtig in vielen Ländern zur Forschung benutzt werden. Das Wegfallen solcher Abstoßungsreaktionen ist besonders wichtig für einen Anwendungsbereich der Stammzellenforschung, mit dem große Hoffnungen verbunden werden: den *Organersatz*. Wenn es gelänge, Stammzellen in großer Zahl zu gewinnen, die auf ein bestimmtes Organwachstum hin programmiert werden können, dann könnten Ersatzorgane gezüchtet werden, die die Organspende von außen überflüssig machen. Da es sich um durch Klonen gewonnene Stammzellen des Patienten selbst handelt, entsteht nicht die gefürchtete Abstoßungsreaktion des Immunsystems. So ist es kein Wunder, dass mit dieser Methode auch gewichtige ökonomische Erwartungen verbunden sind. Experten gehen davon aus, dass in wenigen Jahren 50% des gesamten Umsatzes der Gesundheitsindustrie in den Organ- und Zellersatz gehen werden. Auch die Kostenträger im Gesundheitswesen sehen die große Chance drastischer Kostensenkungen.⁶

Auch aus medizinischer Sicht sind freilich deutliche Einwände gegen das therapeutische Klonen gekommen. Frank Ulrich Montgomery, der Präsident der Ärztevereinigung Marburger Bund, hat wie viele andere festgestellt, dass eine Anwendung des therapeutischen Klonens zur Heilung von Krankheiten selbst bei optimistischen Schätzungen erst in 20 bis 30 Jahren überhaupt möglich ist.⁷

Der Mediziner Linus Geisler hat aber auch auf ein ganz anderes Hindernis hingewiesen, das in der Diskussion noch zu wenig bedacht worden ist:

zur Klonierung sind, wie wir gesehen haben, weibliche Eizellen erforderlich. Wenn auch nur zehn Prozent der 250 000 Parkinson-Kranken in Deutschland auf diese Art therapiert werden sollten, dann wären 25 000 menschliche Klone notwendig. Um einen Klon zu erzeugen, sind nach tierexperimentellen Erfahrungen Hunderte Eizellen erforderlich. Es müssten also Millionen weibliche Eizellen zur Verfügung stehen, um auch nur diesen kleinen Bruchteil aller in Frage kommenden Patienten zu versorgen – eine angesichts der Beschwerlichkeit einer Eizellenspende völlig unrealistische Erwartung und zudem eine Verobjektivierung von Frauen als Eizellenlieferantinnen. Wer sich auf den Internet-Homepages amerikanischer Fortpflanzungskliniken die Preislisten für gespendete Eizellen anschaut, stößt auf Beträge zwischen 6000 und 17 000 Dollar pro Eizelle. Es gehört nicht viel Phantasie dazu, sich auszumalen, welche Konsequenzen diese Sachlage selbst dann für die Praktikabilität des therapeutischen Klonens hätte, wenn es als Verfahren tatsächlich funktionieren würde.

Umso wichtiger ist der Blick auf mögliche Alternativen. Die Wissenschaftler, die dem therapeutischen Klonen kritisch gegenüber stehen, setzen hier auf die Weiterentwicklung der Nutzung sogenannter „adulter Stammzellen“. Solche Stammzellen kommen im ausgewachsenen Organismus zwar nur in relativ geringer Zahl vor, sie sind aber wahrscheinlich grundsätzlich für die gleichen Therapieziele verwendbar wie die embryonalen Stammzellen. Möglicherweise sind diese Stammzellen rückprogrammierbar in frühere Zellstadien diesseits der Embryonalphase, die ähnliche Möglichkeiten aufweisen wie die embryonalen Stammzellen. Ansätze für die Forschung bieten sich vor allem bei den Stammzellen aus dem Knochenmark, aber auch bei den Stammzellen, die sich im Blut der Nabelschnur finden.

Auch wenn damit deutlich ist, dass Alternativen zu embryonaler Stammzellenforschung und therapeutischem Klonen bestehen, ist nicht zu bestreiten, dass in vielen Fällen durch Letztere möglicherweise schneller Heilungsmöglichkeiten entstehen, die jetzt schmerzlich vermisst werden. Wenn wir uns das damit verbundene Potenzial der Linderung menschlichen Leidens klarmachen, dann wird die Frage umso dringlicher, warum insbesondere aus dem Bereich der Kirchen solch schwere Bedenken dagegen geltend gemacht werden.

Es liegt auf der Hand, dass die Fragen, die im Hinblick auf die embryonale Stammzellenforschung zu stellen waren, ebenso an das therapeutische Klonen zu richten sind. Die Frage nach dem Lebensschutz des Embryos

stellt sich insofern in verschärfter Form, als im Falle des therapeutischen Klonens der Embryo von vornherein nur mit dem Ziel hergestellt wird, zum Zwecke der Stammzellenproduktion geopfert zu werden. Der zweite ethische Fragenkomplex bezieht sich auf das Klonen: wie soll sichergestellt werden, dass die Grenze zum reproduktiven Klonen nicht doch durch die dann eingeführte Technik des Klonens am Menschen niedergerissen wird?

4. Ethische Reflexion

In den Kirchen Europas besteht Einmütigkeit darüber, dass das reproduktive Klonen aus der Sicht christlicher Ethik abzulehnen ist. Dass durch bewusste Planung ein Mensch hergestellt werden soll, der mit einem schon lebenden Menschen genetisch identisch ist, steht in deutlichem Widerspruch zur Menschenwürde. Einem Menschen wird dabei die Macht gegeben, den kompletten genetischen Code eines anderen Menschen festzulegen, eine Macht, die ihm nicht zusteht. Zudem birgt das Klonen von Menschen nach der nahezu einhelligen Überzeugung aller ernst zu nehmenden Wissenschaftler medizinische Risiken, die nicht verantwortbar sind.

Im Hinblick auf das therapeutische Klonen ist die ablehnende Haltung der Kirchen indessen nicht völlig einhellig. Während es in den meisten Kirchen abgelehnt wird und bestenfalls über eine Verwendung von „überzähligen Embryonen“ nachgedacht wird, die bei In-vitro-Fertilisationen übrig geblieben sind, verläuft die Argumentationslinie bei der „Church of Scotland“ anders. Die Position der schottischen Kirche verdient insofern besondere Beachtung, weil diese zu den Kirchen gehört, die sich schon sehr früh und auf der Basis intensiver Gespräche mit führenden Wissenschaftlern zu den entsprechenden Fragen geäußert haben. Schon auf ihrer Generalversammlung 1997 hat die schottische Kirche in aller Deutlichkeit ein international verbindliches Verbot des reproduktiven Klonens gefordert. Das von ihr finanzierte Society, Religion and Technology Project hat nicht zuletzt zur Schärfung der ethischen Sensibilität der Wissenschaftler des Roslin Institutes beigetragen, die das Klonschaf Dolly herstellten und nun nachdrücklich vor der Übertragung ihrer Technik auf den Menschen warnen.

Auf ihrer Generalversammlung 2001 hat die schottische Kirche explizit zu Embryonenforschung und therapeutischem Klonen Stellung genommen. Abweichend von den übrigen Kirchen Europas öffnet sie die Türe für

das therapeutische Klonen weiter als für die Forschung an überzähligen Embryonen. Da Gott – so die Argumentation – menschliche Embryonen mit der Absicht hat werden lassen, dass sie der Fortpflanzung dienen, dürfen solche Embryonen innerhalb der 14-Tage-Frist lediglich zur Forschung benutzt werden, wenn diese Forschung der menschlichen Fortpflanzung dient. Da Embryonen, die durch therapeutisches Klonen – die Synode spricht sachgemäßer von „Zellkerntransfer“ – entstanden sind, von vornherein nicht dem Zweck der Fortpflanzung dienen, wird hier auch bei der Forschung nicht die Beschränkung auf Zwecke der Fortpflanzung gefordert, sondern die dadurch entstandenen Embryonen werden innerhalb der 14-Tage-Frist für die Verwendung in der medizinischen Forschung und Therapie generell freigegeben.

An der Argumentation der schottischen Kirche wird deutlich, dass grundlegende Fragen der ethischen Beurteilung des Lebensbeginns der Klärung bedürfen: Wie ist der ethische Status des Embryos in den ersten 14 Tagen zu beurteilen? Was bedeutet überhaupt „Menschenwürde“ als ethischer Begriff und inwiefern hat er für die zur Debatte stehenden Fragen irgendeine Orientierungsfunktion?

4.1 Die grundsätzliche Bedeutung des Menschenwürdekriteriums

Die Kirchen haben sich in ihrer großen Mehrheit unter Berufung auf die Unverletzlichkeit der Menschenwürde gegen embryonale Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen gewandt – und das mit guten Gründen.

Bereits die klassische philosophische Formulierung des Menschenwürdearguments zeigt die Spannung zu dem Vorgang, der die Forschung an Embryonen, noch mehr aber das therapeutische Klonen kennzeichnet. Es handelt sich dabei nämlich um genau den Fall, der im Lichte von Immanuel Kants berühmtem zweiten Kategorischen Imperativ als Verletzung der Menschenwürde gekennzeichnet werden muss: Vernünftige Wesen – so Kants berühmte Formulierung – „stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle anderen *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle“.⁸ Der geklonte Embryo wird aber allein zu dem Zweck hergestellt, einem Patienten Stammzellen zu liefern. Der Embryo selbst geht dabei zugrunde und soll auch von vornherein nie leben. Der Embryo wird also zur reinen Ware. Das Bewusstsein dafür, dass der Zweck der Linderung schweren menschlichen

Leidens gar nicht hoch genug zu bewerten ist, ändert nichts an der Tatsache, dass es sich hier um den klassischen Fall einer Verzweckung menschlichen Lebens handelt. Auch wenn überzählige Embryonen zur Stammzellenverwendung genutzt werden, gilt diese Feststellung. Sie werden nicht allein zum Zwecke der Stammzellengewinnung produziert. Ihr eigentlicher, in ihnen selbst liegender Zweck, sich als Mensch zu entwickeln und geboren zu werden, wird aber in sein Gegenteil verkehrt.

Dass die philosophische Tradition, auf der der Gedanke der Menschenwürde fußt, mit zentralen biblischen Inhalten konvergiert, ist oft dargestellt worden.⁹ Schon die Goldene Regel, noch deutlicher ihre Interpretation durch das Feindesliebegebot im Neuen Testament, aber auch die breite biblische Tradition des Vorrangs für die Schwachen können verstanden werden als ethische Sperre gegenüber aller Reduzierung des Menschen auf ein Mittel zum Zweck, und sei es ein noch so guter Zweck, und als Ausdruck des unbedingten Wertes, der dem Menschen von Gott zugesprochen ist. Ein genuin theologisches Argument kann gleichwohl helfen, das philosophische Argument zu präzisieren und vor Missverständlichkeit zu schützen.

Aus der Sicht theologischer Ethik liegt die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens nicht wie bei Kant in der Vernunftnatur des Menschen begründet, sondern in der von Gott gestifteten Beziehung zum Menschen. Dass Gott den Menschen erschafft zu seinem Bilde, ist die im Zusammenhang mit der Menschenwürde zu Recht am häufigsten genannte Grundaussage der Bibel. Immer wieder ist diese Aussage indessen so verstanden worden, als müsse der Mensch sich als dieser Charakterisierung würdig erweisen. Die Sünde des Menschen ist von daher auch als Infragestellung seiner Gottebenbildlichkeit verstanden worden. Die theologische Aussage, dass Gott in Kreuz und Auferstehung Christi die Sünder, die sich von Gott abwenden, wieder in die Beziehung zu Gott zurückholt, hat deswegen zentrale Bedeutung für die ethische Verwendung des Menschenwürdebegriffes. Sie verwurzelt nämlich die Gottebenbildlichkeit gerade nicht in bestimmten Eigenschaften des Menschen, sondern sie verwurzelt diese Gottebenbildlichkeit und die damit verbundene Würde des Menschen allein in der von Gott gestifteten und erneuerten Beziehung. Diese von Gott gestiftete Beziehung verleiht dem Menschen die Würde, die sein Leben unverfügbar macht. Jegliche Verzweckung des Menschen für Ziele, die nicht in ihm selbst liegen, verbietet sich von daher. Das Menschenwürdeargument hat in diesem Sinne tatsächlich kategorischen Charakter. Menschenwürde kann nur gegen Menschenwürde abgewogen werden, nicht

aber Teil einer ethischen Güterabwägung sein, in die solch unterschiedliche ethische Güter wie Forschungsfreiheit oder individuelle Entscheidungsfreiheit gleichberechtigt einfließen.

Ist nun also in einem ersten Erläuterungsschritt im Lichte philosophischer und theologischer Überlegungen deutlich geworden, worin die ethische Orientierungskraft des Menschenwürdearguments besteht, so ist dennoch in einem *weiteren Schritt* zu diskutieren, ob es sich bei dem frühen embryonalen Stadium, über das wir reden, überhaupt um menschliches Leben handelt, auf das der Begriff der Menschenwürde in irgendwie gehaltvoller Weise angewandt werden kann.

4.2 Menschenwürde auch für Embryonen im Frühstadium?

Dass diese Annahme keineswegs selbstverständlich ist, geriet jüngst ins Licht der breiten Öffentlichkeit, als der Staatsminister für Kultur der Bundesrepublik Deutschland, der Philosoph Julian Nida-Rümelin, kurz vor seinem Amtsantritt in einem Artikel über bioethische Fragen die These vertrat, das Kriterium der Menschenwürde lasse sich nicht auf Embryonen anwenden. „Die Achtung der Menschenwürde“ – so Nida-Rümelin – „ist dort angebracht, wo die Voraussetzungen erfüllt sind, dass ein menschliches Wesen entwürdigt werde, ihm seine Selbstachtung genommen werden kann. Die Selbstachtung eines menschlichen Embryos lässt sich nicht beschädigen.“¹⁰

Bei den heftigen Gegenreaktionen aus dem Raum der Kirchen gegen Nida-Rümelins Zwischenruf ist häufig übersehen worden, dass sein Artikel keineswegs für eine offensive Liberalisierung des rechtlichen Rahmens im Umgang mit Biotechnologie plädierte, sondern im Gegenteil durchaus für Behutsamkeit optierte. Die Diskussion zeigt aber, wie zentral die jeweilige Option im Hinblick auf den Zeitpunkt des Beginns menschlichen Lebens und seiner Wertung für das ethische Urteil in bioethischen Fragen ist.

Die Diskussionslage hat sich in dieser Hinsicht im Lichte der Erkenntnisse moderner Naturwissenschaften verändert. Thomas von Aquin etwa vertrat die Lehre von der Beseelung des menschlichen Embryos im Mutterleib. Für männliche Embryonen setzte er dabei den 40. Tag nach der Befruchtung an, bei weiblichen Embryonen dauerte es in seiner Sicht etwas länger bis zur Beseelung: nämlich bis zum 80. Tag.

Die heutige Diskussion um den Lebensbeginn kann in fünf Positionen zusammengefasst werden: Die im Hinblick auf den Lebensschutz

schwächste Position ist die Position, für die besonders der australische Ethiker Peter Singer, jetzt Professor an der renommierten Princeton University, bekannt geworden ist. Für Singer sind bestimmte empirische Eigenschaften wie Rationalität, Selbstbewusstsein und Empfindungsfähigkeit¹¹ entscheidend für die Frage, ob menschlichem Leben ein Personstatus und damit der volle Schutz zukommt. Den Zeitpunkt dafür setzt Singer erst einige Wochen nach der Geburt an.

Eine *zweite Position* sieht für den Schutz der Menschenwürde den Akt der Geburt als konstitutiv. Das neue menschliche Leben wird selbstständiges Glied der Gesellschaft mit eigenen unwiderruflichen Rechten. Erst jetzt wird der heranwachsende Mensch Rechtssubjekt.

Eine *dritte Position*, die wie die erste auf der Hochschätzung von Geist und Vernunft basiert, setzt die Schutzwürdigkeit des Menschen mit dem Beginn der Gehirnbildung des Embryos etwa in der 5. Woche an. Diese Position beruft sich u.a. auf die Analogie zum Hirntod. So wie der Hirntod als Todeszeitpunkt zu verstehen ist, so muss auch der Beginn menschlichen Lebens mit der Gehirnbildung angesetzt werden.

Eine *vierte Position* sieht die Individualität als leitenden Gesichtspunkt: erst um den 14. Tag herum können sich keine Zwillinge mehr bilden. Deswegen kann der Embryo auch erst dann als schutzwürdig gelten. Für diese Position hängt die menschenrechtliche Schutzwürdigkeit vom Sein des Individuums als in sich unteilbares ab. Für die 14-Tage-Frist wird im Übrigen auch der dann erst stattfindende Vorgang der Nidation, der Einnistung der befruchteten Eizelle in die Gebärmutter als Begründung angeführt. Wir haben gesehen, dass der Zwei-Wochen-Frist in der Gesetzgebung zahlreicher Staaten eine besondere Rolle zukommt. Etwa im englischen Human Embryology and Fertilisation Act von 1990 sind die zwei Wochen die Frist, in der Forschung an menschlichen Embryonen erlaubt ist.

Die *weitestgehende Position* schließlich geht davon aus, dass der Embryo ab dem Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle als Mensch zu betrachten ist und dem Embryo deswegen von Anfang an auch der Schutz der Menschenwürde zukommt. Diese Position liegt dem seit 1990 in der Bundesrepublik Deutschland geltenden Embryonenschutzgesetz zugrunde¹² und wird auch von den Kirchen in den einschlägigen Stellungnahmen vertreten. Man muss sich im Klaren darüber sein, welche hohe Hürde man mit dieser Definition aufrichtet und welche Spannungen dadurch entstehen. Bei den ethischen Überlegungen zum Lebensbeginn im Kontext der Diskussion um Biotechnologie sind etwa immer auch die

Bezüge zur Diskussion um Schwangerschaftsabbruch zu bedenken, bei der klare Parallelen, freilich auch klare Differenzen zu konstatieren sind.

Vor allem aus zwei Gründen ist trotz aller dieser Bedenken der zuletzt genannten Position aus theologisch-ethischer Perspektive der Vorzug zu geben. Der *erste Grund* hat insbesondere durch die neuen Erkenntnisse der Genforschung besondere Plausibilität bekommen. Mit dem Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, so sagen die Genetiker, liegen alle genetischen Anlagen vor, aus denen sich ein bestimmter Mensch entwickelt. Nichts kommt mehr hinzu. Unabhängig davon, ob sich der Embryo noch einmal teilt, liegen von Anfang an alle Merkmale des sich entwickelnden Menschen vor. Jede Festsetzung des menschlichen Lebensbeginns an einem bestimmten Punkt in der embryonalen Entwicklung beruht auf Willkür. Auch wenn die menschlichen Sinne eine solche Bewertung schwer nachvollziehen können, gilt: Der Embryo entwickelt sich nicht *zum Menschen*, sondern er entwickelt sich *als Mensch*.

Gegen eine ethische Würdigung der zunächst nur biologisch beschreibbaren Verschmelzung von Ei- und Samenzelle als Beginn menschlicher Personalität ist von evangelischen Ethikern immer wieder eingewandt worden, dass sich dahinter letztlich eine katholisierende Wiederbelebung naturrechtlicher Substanzontologie verberge. Solche Kritik übersieht aber, dass auch bei einer beziehungstheologischen Deutung menschlicher Personalität die leibliche Dimension nicht ausgeklammert werden kann. Von der Beziehung Gottes zum Menschen, die die menschliche Würde konstituiert, kann nicht geredet werden, ohne die leibliche Identität mit zu bedenken, die durch die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle entsteht. „Du hast meine Nieren bereitet und du hast mich gebildet im Mutterleibe. Ich danke dir dafür, dass ich wunderbar gemacht bin.“ – Diese Bekenntnisaussage aus dem Ps 139 (V.13f) behält auch im Lichte moderner Erkenntnisse der Genetik ihre ganze Kraft.

Der *zweite Grund* dafür, dass dem Embryo von Anfang an der Schutz der Menschenwürde zukommt, ist eine Konsequenz der theologischen Überlegung, die wir zur Begründung der Menschenwürde angestellt haben. Wenn Menschenwürde in der Beziehung verwurzelt wird, die Gott stiftet, dann kann sie gerade *nicht* abhängig gemacht werden von *empirischen* Kriterien, die ein Mensch zu erfüllen hätte. Das Entscheidende des Menschenwürdekriteriums liegt dann vielmehr genau darin, dass es etwas *Zugeschriebenes* ist. Deswegen ist der Schutz der Menschenwürde nicht von bestimmten vom Menschen zu erfüllenden Voraussetzungen abhängig,

sei es ein bestimmter Bewusstseinsgrad, ein bestimmtes Maß an Gesundheit, ein bestimmtes moralisches Verhalten oder eben ein bestimmter biologischer Entwicklungsgrad. Die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung ist nicht zuletzt deswegen unvermindert aktuell, weil sie genau jenen Unterschied zwischen der Person und ihren Leistungen bzw. ihrer empirischen Würdigkeit einschärft, der schon im Zuschreibungscharakter der Gottebenbildlichkeit begründet liegt.

Dem Embryo mit dem Hinweis auf die noch nicht gegebene Relationalität des Menschseins den Status als menschliches Wesen abzusprechen, wie das jüngst auch Eberhard Jüngel getan hat,¹³ ist deswegen nicht überzeugend. Denn hier wird die Würde des Menschen nun doch wieder von ihrer empirischen Verwirklichung abhängig gemacht und die ethische Spitze einer theozentrisch gedachten relationalen Anthropologie damit gerade verfehlt.

Wenn ich also zu dem Schluss komme, dass es sich schon bei einem Embryo im Frühstadium um menschliches Leben handelt, für das der Schutz der Menschenwürde gilt, dann ergibt sich die klare Schlussfolgerung, dass die Gewinnung embryonaler Stammzellen und noch mehr die Praxis des therapeutischen Klonens zur Stammzellengewinnung aus ethischer Sicht abzulehnen ist, weil dabei menschliches Leben einem außerhalb seiner selbst liegenden Zweck geopfert oder sogar nur zum Verbrauch für therapeutische Zwecke erzeugt wird.

5. Geschöpflichkeit und Selbstbegrenzung

Wenn ich insgesamt zu dem Urteil komme, dass Embryonenforschung und therapeutisches Klonen aus der Sicht christlicher Ethik abzulehnen sind, dann übersieht dieses Urteil nicht, dass auch gewichtige ethische Gründe *dafür* angeführt werden können. Es kann überhaupt kein Zweifel über den hohen ethischen Stellenwert bestehen, den die Möglichkeiten ärztlicher Heilkunst zur Linderung menschlichen Leidens einnehmen. In der biblischen Tradition ist der Mensch nie nur Empfänger dessen, was geschieht, sondern er ist immer auch Gestalter seines Schicksals.

Die Verabsolutierung des Menschen als Empfänger hat in der Geschichte des Christentums allzu oft zu einer Haltung passiver Hinnahme menschlichen Leidens geführt, die fälschlicherweise mit dem Hinweis auf den Willen Gottes legitimiert wurde. Aber auch das Gegenteil, die Verabsolutierung des Menschen als Gestalter, wird von der biblischen Tradition von

Anfang an als Gefahr gesehen. Die Geschichte vom Turmbau zu Babel ist das beste Beispiel dafür. Der Auftrag des Menschen als Gestalter wird da verabsolutiert, wo Grenzen überschritten werden, die für ein gelingendes Zusammenleben grundlegend sind.¹⁴ Das Menschenwürdekriterium hat sich im Laufe der Geschichte als eine solche breit akzeptierte Grenze herausgebildet. Die spezifische Interpretation dieses Kriteriums gehört zu den wesentlichen Beiträgen, die die jüdisch-christliche Tradition zur Entwicklung unserer Kultur geleistet hat.

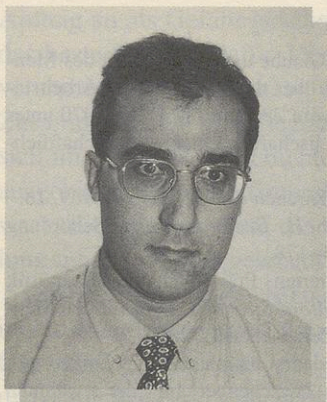
Gewiss darf man das Menschenwürdeargument nicht uferlos verwenden, indem man jede Einzelfrage unmittelbar auf die Menschenwürde zurückführt. Gleichwohl gilt es, gegenüber dem Wunsch nach Verwendung menschlicher Embryonen für die Forschung und Vorstößen wie dem Plädoyer für das therapeutische Klonen wachsam zu sein, weil sie teilhaben an einer grundlegenden Verschiebung der kulturellen Semantik. Machbarkeitsvorstellungen dringen Schritt für Schritt ein in den Umgang mit der Entstehung des Lebens. Deswegen ist es alles andere als Alarmismus, wenn manche Stimmen in der Diskussion etwa vor einer Wegbereiterfunktion des therapeutischen Klonens als Vorstufe zum bisher weitgehend tabuisierten reproduktiven Klonen menschlichen Lebens warnen.

Die Versuchung, die menschliche Endlichkeit mit allen Mitteln überwinden zu wollen, scheint die Menschheit von Anfang an begleitet zu haben. In der biblischen Urgeschichte, die vor 2 500 bis 3 000 Jahren aufgeschrieben wurde, wird erzählt, wie Adam und Eva sich über Gottes Verbot hinwegsetzen und von dem Baum der Erkenntnis essen. Nachdem das geschehen ist, sagt Gott: „Nun aber, dass der Mensch nur nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich.“ Es kann als Akt der Liebe Gottes verstanden werden, wenn Gott den Menschen davor bewahrt, dieser Versuchung zu erliegen: Gott weist den Menschen aus dem Garten Eden und stellt die Cherubim vor den Eingang, „zu bewachen den Weg zu dem Baum des Lebens“ (1 Mose 3,24).

Die Weisheit, die in diesen Sätzen liegt ist verblüffend aktuell: Wo der Mensch krampfhaft versucht, seine Endlichkeit zu überwinden und dabei jedes Mittel anwendet, da verfehlt er das gelingende Leben, das Gott ihm zugeordnet hat. Deswegen gilt es, wachsam zu sein, wenn heute der Segen des Heilens in sein Gegenteil verkehrt wird. Dass wir nicht Produkte menschlicher Technik sind, sondern Geschöpfe Gottes, das macht unsere menschliche Würde aus. Deswegen ist die Selbstbegrenzung im gentechnischen Umgang mit dem Beginn des Lebens der lebensfreundlichere Weg.

ANMERKUNGEN

- ¹ *Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.), *Wissenschaft, Glaube und die Zukunft des Menschen*. Dokumentarischer Bericht von David M. Gill über die internationale Arbeitstagung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf vom 28. Juni bis 4. Juli 1970 unter dem Titel „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt“, Stuttgart/Berlin 1970, 25f.
- ² *ÖRK* (Hg.), *Biotechnologie: Herausforderung an die Kirchen der Welt*, Genf 1989, 18.
- ³ Vgl. zum bioethischen Urteilsstand des ÖRK auch *H. Bedford-Strohm*, *Schöpfung* (Ökumenische Studienhefte 12), Göttingen 2001, 174–178.
- ⁴ Die Behandlung der ebenfalls kontrovers diskutierten Präimplantationsdiagnostik sprengt den Rahmen dieses Beitrags. Vgl. dazu *H. Bedford-Strohm*, *Gefahr für den Menschen*. Kritik an der Präimplantationsdiagnostik, in: *Zeitzeichen* 12/2000, 51–52.
- ⁵ Den gegenwärtig besten Überblick über die verschiedenen nationalen Regelungen gibt der Teilbericht „Stammzellenforschung“ des Zweiten Zwischenberichtes der erwähnten Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin“ vom 12. November 2001 (Bundestagsdrucksache 14/7546), 121–132.
- ⁶ *R. Weth*, *Menschenbild und Menschenwürde in der Kontroverse mit der Bioethik aus diakonisch-theologischer Sicht*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000), *Menschenwürde*, Neukirchen-Vluyn 2001, 293–310 (306).
- ⁷ *Rheinischer Merkur* 9.1.2001.
- ⁸ *I. Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. von K. Vorländer (PhB Bd. 41), Hamburg 1952, 57. Alles hat – so Kant weiter – „entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine *Würde*“ (a.a.O., 58).
- ⁹ Vgl. dazu das gerade erschienene Büchlein von Wolfgang Huber, in dem dieser Zusammenhang sehr verständlich dargestellt wird: *W. Huber*, *Der gemachte Mensch*. Christlicher Glaube und Biotechnik, Berlin 2002, 18–37.
- ¹⁰ *J. Nida-Rümelin*, *Wo die Menschenwürde beginnt*, in: *epd-Dokumentation* 6/01, 32–34 (33).
- ¹¹ So die ansonsten immer wieder wechselnde Zusammenstellung der Eigenschaften, in: *P. Singer*, *Praktische Ethik*, 2. rev. und erw. Ausgabe, Stuttgart 1994, 197.
- ¹² Das Bundesverfassungsgericht hat in seiner Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch vom 28.5.1993 diese Frage bewusst offen gelassen, aber unverkennbare Sympathien für die Definition des Embryonenschutzgesetzes gezeigt: „Es bedarf im vorliegenden Verfahren keiner Entscheidung, ob, wie es Erkenntnisse der medizinischen Anthropologie nahe legen, menschliches Leben bereits mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle entsteht“ (BverfGE 88, 203, 251). Zum juristischen Umgang mit dem Beginn des Lebens vgl. *H. Bentert*, *Art. Embryonenforschung*, 2. Rechtlich, in: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 1, Gütersloh 2000, 559–561 (559f).
- ¹³ *E. Jüngel*, *Hoffen, Handeln – und Leiden*. Zum christlichen Verständnis des Menschen aus theologischer Sicht, in: *epd-Dokumentation* 9/2002, 15–25 (16f).
- ¹⁴ Zu dem hier nur angedeuteten Spannungsfeld zwischen der Berufung des Menschen als Gestalter und Empfänger vgl. näher *H. Bedford-Strohm*, *Biotechnologie und christliches Menschenbild*, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 12/2000, 669–672.



Biotechnik und Genforschung aus orthodoxer Sicht?

Plädoyer für eine spirituelle Bioethik

VON SLEIMAN GEBRAN*

1. Am Denken der Kirche orientiert

Durch ihre ganze Geschichte hindurch hat die orthodoxe Kirche kontroverse Fragen durch einen Prozess behandelt, der am „Denken der Kirche“ ausgerichtet war. Wenn sich ein Problem stellt, für das es keine eindeutige, weitreichende und bereitwillig anerkannte Tradition gibt und eine ehrliche Meinungsverschiedenheit darüber besteht, welche Auffassung authentisch die Lehre der Kirche zum Ausdruck bringt, dann beginnt ein Prozess, der am Ende gegebenenfalls zur Formulierung einer offiziellen Lehrposition der Kirche führen kann.

Ein klassisches Beispiel aus der frühen Periode der Kirche ist die Formulierung der kirchlichen Lehren über die Person Jesu Christi, die mit dem Ersten Ökumenischen Konzil in Nizäa (325) begann und mit dem Siebten Ökumenischen Konzil (787) endete. Im Laufe dieser 463 Jahre hat die Kirche ihr Verständnis und ihre Lehre im Blick auf die Offenbarung Jesu Christi geklärt. Für die orthodoxe Kirche bedeutet dies, dass solche Fragen nicht dadurch gelöst werden konnten und sollten, dass man an ein einzelnes „Kirchenoberhaupt“ appellierte. Es bedeutete vielmehr, dass die Kirche die Lösung eines Problems durch einen gemeinschaftlichen Prozess suchte, der die gesamte Tradition der Berichte über die Offenbarung Gottes mit einbezog. Diejenigen, die zu erkennen suchten, wie die Tradition zu den sich neu stellenden Fragen steht, griffen auf die Bibel und die lebendige Tradition der Kirche zurück. Fragen wurden nie aus rein intellektuel-

* Sleiman Gebran M.D. ist Kinderchirurg am Saint George Hospital der Balamand Universität in Beirut und Mitglied des Gesundheitskomitees des Middle East Council of Churches.

ler Neugier oder um der Systematik willen gestellt. Sie wurden fast immer darum gestellt, weil die Antworten darauf in dieser oder jener Weise das Heil und die Wahrheiten des Glaubens berührten. Eine Antwort wurde immer dann gegeben, wenn eine neue Lehre in dieser oder jener Weise mit der Tradition unvereinbar war und somit nicht in Einklang stand mit der empfangenen Offenbarungstradition, selbst wenn die Antwort es mit Themen zu tun hatte, die noch nicht vorgekommen waren.

Der Prozess des Umgangs mit vielen der kontroversen Fragen, die uns in dieser Zeit des raschen Wandels gestellt werden, befindet sich in der frühesten Phase. Die Menschen beginnen, nach Antworten zu suchen – entweder im Zusammenhang mit Angriffen auf den Glauben und die Praxis der orthodoxen Kirche oder im Blick auf neue und bisher unvorstellbare Probleme –, die so formuliert werden können, dass unser Heil in Christus bewahrt bleibt und dass sie die Wahrheiten des Glaubens widerspiegeln. Da neue Probleme, die sich aus der raschen Entwicklung der Technologie ergeben, nicht nur einzelne Glieder der Kirche, sondern auch die Gesellschaft insgesamt betreffen, bietet der Versuch, diese Fragen für und in der Kirche zu beantworten auch die Grundlage dafür, sie in der Öffentlichkeit zu behandeln.

In einigen Fällen können die kontroversen Fragen auch von der althergebrachten dogmatischen, ethischen und kanonischen Tradition her angegangen werden. Wo dies der Fall ist, gibt es wenig oder keine Diskussion in der Kirche. Ein Beispiel dafür ist die Stellung der Kirche zur Legalisierung der Abtreibung auf Wunsch. Da die Kirche im frühen vierten Jahrhundert die gleiche Diskussion schon einmal geführt hat, ist es nicht schwer, „das Denken der Kirche“ in dieser Frage zu ermitteln und es auf die aktuelle Diskussion zu übertragen.

Der Prozess ist jedoch dort nicht so einfach, wo es sich um die vielen Fragen handelt, die sich aus den Problemen der erstaunlichen Entwicklung der medizinischen Technologie ergeben. Über die Tatsache hinaus, dass der Fortschritt in der biomedizinischen Technologie beeindruckend ist und oft außerhalb der Grenzen menschlicher Bestrebungen liegt, fordert er die Theologie heraus und scheint sie dazu zu drängen, ihre traditionellen Ansichten neu zu interpretieren und zu überdenken. Dennoch werden in theologischen Kreisen und anderswo eine Reihe von Fragen dazu gestellt: Hat die Theologie die notwendigen Voraussetzungen, um die Fragen zu beantworten, die von der heutigen wissenschaftlichen Forschung immer wieder gestellt werden? Ist die theologische Ethik vielleicht altmodisch

und untauglich, unfähig, sich den neuen Informationen und den großen Entwicklungssprüngen zu stellen, die die biologische Existenz und die Funktion des Menschen betreffen? Ist ihre Botschaft vielleicht auf die geistliche Sphäre der Existenz beschränkt und unvereinbar mit der Realität der Entwicklung oder vielmehr der Revolution, die im Bereich der Biologie und der Medizin im Gange ist? Hat die Lehre, der Glaube der Kirche vielleicht ein typisiertes Ethos vorgeschrieben, das für seine Starrheit, seine Unbeweglichkeit und seine Unfähigkeit bekannt ist, sich den neuen Errungenschaften der Wissenschaft anzupassen?

2. Bioethik

Der Bereich der Bioethik hat sich als Reaktion auf die moderne Technologie entwickelt: die gewaltige Entwicklung verschiedener medizinischer Instrumente und Verfahren in den letzten Jahren, mit dem Ziel, „Bios“ zu schaffen und zu erhalten, das heißt menschliches Leben insbesondere in seinen physischen oder biologischen Aspekten.

Das Studium der Bioethik verfolgt das Ziel, sich mit den moralischen und ethischen Dilemmata auseinander zu setzen, die aus dem Fortschritt im Bereich der Biologie und der Medizin erwachsen. Diese neuen Errungenschaften liegen häufig außerhalb unserer kühnsten Vorstellungen. Die Bioethik hat den Auftrag, diesen Fortschritt zu werten und zu beurteilen, ob und in welchem Maße er vereinbar ist mit den allgemein anerkannten Werten, die das menschliche Leben leiten. Das heißt, es gibt ethische Konsequenzen, die sich aus dem mutmaßlich edlen Streben des Menschen ergeben, sein Wissen zu erweitern, das Leben zu erleichtern und biologische Forschung zu treiben.

Das ethische Kriterium für den Naturwissenschaftler ist die Qualität des Erreichten. Sein Ziel ist es, ein spezifisches Gesundheitsproblem, meist auf geniale Weise, zu lösen. Obwohl er sehr tief blickt, kann er nicht sehr weit sehen, im Unterschied zur Gesellschaft, die das Ausmaß der sozialen Folgen ermessen, aber nur schwer die Tiefe der wissenschaftlichen Anwendung erfassen kann. Die Originalität der wissenschaftlichen Begrifflichkeit, das Eindrucksvolle des Erreichten, die Fülle der Möglichkeiten, die Unmittelbarkeit der Ergebnisse – alles das sind Elemente, die den Forscher kennzeichnen und die von der Gesellschaft begrüßt werden. Die sozialen Implikationen oder die Möglichkeit, die intellektuellen und geistigen Para-

meter des Menschen zu verändern, sind außerhalb des Spektrums der Vision des Forschers. Er meint, das sei die Verantwortung anderer.

Bis vor kurzem ist die Wissenschaft an das Leben herangegangen, so wie es ist, und hat versucht, seine Geheimnisse zu erforschen. Jetzt geht sie mit der Absicht an das Leben heran, neue Formen des Lebens zu schaffen. Früher hat die Wissenschaft versucht herauszufinden, wer wir sind und was unsere Welt ist. Jetzt steht sie vor der Notwendigkeit zu schaffen, d.h. das zu planen, zu entscheiden und schließlich zu erreichen, was wir werden können und zum ersten Mal am Firmament der menschlichen Möglichkeiten die Konstellationen der Selbsterschaffung und der Selbstbestimmung erscheinen zu lassen.

In Wahrheit können wir die Folgen unserer genetischen Forschung nicht ermessen. Ihr Umfang übersteigt die Fähigkeiten des menschlichen Geistes. Das Tempo der Entwicklung der Forschung ist sehr viel schneller als die Möglichkeit einer vorherigen Einschätzung der Ergebnisse. Die Gentechnologie hat eine dreifache Eigenschaft: sie ist unfassbar in ihrer Größe, unvorhersehbar in ihren Konsequenzen und immer überraschend in ihrer Zeitplanung. Die Wahrscheinlichkeit der Zerstörung oder des Verlustes der Kontrolle ist gering, doch wenn sie eintritt, ist ihr Ausmaß unermesslich, unvorhersehbar und unumkehrbar.

Zwei Typen von Bioethik sind zu unterscheiden: Der erste Typ ist die beschreibende Bioethik. Sie bezieht sich auf die Art und Weise, in der die Menschen das Leben und die ethischen Wechselwirkungen und ihre Verantwortung im Blick auf die lebenden Organismen betrachten. Der zweite Typ ist die vorschreibende Bioethik. Sie erklärt den anderen, was gut und was böse ist, welche Grundsätze größere Bedeutung haben und dass bestimmte Menschen Rechte und andere darum Verantwortung ihnen gegenüber haben.

Bioethik bedeutet die Untersuchung der Probleme, die sich aus dem Leben selbst ergeben; sie ist die Folge dessen, was wir „Liebe zum Leben“ nennen. Liebe birgt ein Wagnis in sich; sie ist ein Versuch, ein Gleichgewicht zwischen Gewinn und Risiko, zwischen Wahl und Entscheidung herzustellen. Die Liebe gründet sich auf Altruismus und ist das Gegenteil von selbststüchtiger Autonomie. In den meisten Religionen wird die Liebe für besser gehalten als die Selbstsucht. Daraus ist die Schlussfolgerung zu ziehen, dass authentische Bioethik nicht autonom, unabhängig von der Liebe, existieren kann. Der Vorrang der Liebe setzt unbestreitbar einen Rahmen für die Bioethik. Trotzdem sind einige Erklärungen nötig, ganz

einfach, weil die Liebe sich nicht der Selbstsucht und der egoistischen Autonomie anpassen darf. Doch sie kann einer Gesellschaft dienen, die selbstsüchtig und anthropozentrisch ist. Liebe muss, um authentisch zu sein, jeden einzelnen Menschen nicht nur innerhalb der Grenzen seines biologischen Lebens, sondern auch von seiner ewigen Existenz her sehen.

3. Schöpferkraft und Forschung als Gaben Gottes

Die Gesellschaften, die sich diesen unglaublichen wissenschaftlichen Errungenschaften gegenüber sehen, reagieren oft mit Verwunderung oder mit sich gegenseitig entkräftenden Argumenten. Es gibt viele, die den Standpunkt vertreten, dass Forschung und Wissenschaft keine Grenzen haben können; andere halten die Festlegung eines gesetzlichen oder moralischen Rahmens für unbedingt notwendig. Denn – so betonen sie – wenn die Notwendigkeit einer Kontrolle biologischer Experimente und medizinischer Forschung nicht anerkannt wird, dann wird der Mensch zu einer „Versuchsratte“, zu einem Objekt für Experimente degradiert.

Forschung im Allgemeinen und die wissenschaftliche Untersuchung neuer Methoden und Praktiken zur Verbesserung des menschlichen Lebens liegen aber im Rahmen der dem Menschen von Gott selbst gegebenen Fähigkeit, zu erforschen und zu erschaffen. Die Technologie und in Weiterführung die Biotechnologie findet ihre theologische Rechtfertigung in der Fähigkeit, die Gott selbst den ersten Geschöpfen, Adam und Eva, verliehen hat, das Paradies zu bebauen und zu bewahren. Die Schöpferkraft ist in die Natur des Menschen verwoben, der als Ebenbild Gottes und als eine freie Person etwas Einzigartiges in der geschaffenen Welt besitzt. Der Mensch als eine „lebendige Seele“ ist ein schöpferischer Geist, das heißt, dass er in seinem Wesen etwas von der göttlichen Schöpferkraft hat. Das ist wahrhaft ein Segen, dessen Bedeutung von der Theologie zur Kenntnis genommen und anerkannt wird.

Dennoch ist der Mensch als eine freie Person verpflichtet, in dem, was er tut, Entscheidungsvermögen walten zu lassen. Er hört auf, authentisch und vollständig zu sein, wenn seine Schöpferkraft unkontrolliert und ungeprüft ist. Die Schöpferkraft muss von der „Unterscheidung nach dem Geist“ begleitet sein. In der orthodoxen Tradition findet die Schöpferkraft ihre vollkommene Erfüllung, wenn sie ihren göttlichen Ursprung bewahrt. Der Mensch kann eben darum schaffen, weil er das lebendige Ebenbild Gottes ist. Die Fähigkeit des Menschen zu forschen und zu entdecken, ist

in ihrem Wesen göttlichen Ursprungs. Das bedeutet, dass die natürliche Berufung des Menschen zu schaffen, zu forschen und zu entdecken, unter keinerlei Umständen ihre göttliche Herkunft und ihren göttlichen Wert verliert.

Von Synergie, der Zusammenarbeit mit Gott, insbesondere im Dienst und in der Ausübung der Medizin, spricht auch die Heilige Schrift (Sirach 38, 1–4). Darüber hinaus gibt es in der Tradition der orthodoxen Kirche ein ganzes Heer von frommen Ärzten, die von den Gläubigen besonders verehrt werden, während die Einrichtung von Krankenhäusern und medizinischen Einrichtungen in den Aufgabenbereich der Kirche fällt. Darum erkennt die Kirche in der Arbeit der Medizin ein geheiligttes Unternehmen, weil sie dem menschlichen Leib selbst eine Form von Heiligkeit zuerkennt, die untrennbar mit der menschlichen Person verbunden ist. Der Leib ist der Tempel der menschlichen Seele. Es gibt keine menschliche Person ohne Leib.

So werden Medizin und Biologie, die Wissenschaft, deren Gegenstand das menschliche Leben, genauer genommen die Funktionsweise des Körpers ist, als Erfüllung einer göttlichen Aufgabe gesehen. Dies natürlich nur in dem Maße, in dem sie nicht die Freiheit der Person verletzen und den Menschen nicht als eine rein biologische Maschine betrachten. Damit soll gesagt werden, dass die geheiligte Funktion des medizinischen Berufes voraussetzt, dass die menschliche Person als ein einzigartiges psychosomatisches Ganzes gesehen wird.

4. Orthodoxe christliche Ethik – Teilhabe am Leben des Dreieinigen

Die primäre Frage, die sich christlichen Ethikern oder Moraltheologen stellt, ist die, welche moralischen und geistlichen Werte wir achten und schützen müssen angesichts der jüngsten technologischen Entwicklungen und sozialen Zwänge, wenn weder die Heilige Schrift noch die patristische Tradition sich ausdrücklich mit ihnen befassen.

Die Antwort auf diese Frage ist besonders schwierig, weil wir in einer pluralistischen Welt leben, in der alle Werte relativiert werden und es keine grundlegenden oder „absoluten“ Prinzipien mehr gibt. Wenn wir der orthodoxen Glaubenssicht treu bleiben wollen, muss die einzig mögliche Antwort auf die Frage nach den zu schützenden moralischen und geistlichen Werten fest in der biblischen und patristischen Anthropologie verankert sein: die Sicht des Menschen als nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen

und dazu berufen, heranzuwachsen zur Verwirklichung seiner Gottähnlichkeit. Die Freiheit und Verantwortung, die dem Menschen durch den Schöpfungsakt verliehen wurden, bedeuten, dass die Gottesebenenbildlichkeit drei Grundgegebenheiten umfasst: „Selbsterschaffung“, „Selbstlenkung“ und „Selbstverwirklichung“. Innerhalb angemessener Grenzen sind wir von Gott dazu berufen, Herrschaft über unseren eigenen Ursprung, unser Tun und unser letztes Ende auszuüben. Doch wir tun dies in „Synergie“ oder Zusammenarbeit mit Gott, die die Initiative, die Vollmacht und die praktische Verwirklichung dieser Herrschaft dem Heiligen Geist überlässt. Jede Bewertung der Gefahren und Möglichkeiten der modernen biomedizinischen Technologie muss von dem transzendenten Ursprung und der ewigen Bestimmung des Menschen ausgehen. Sonst reduzieren wir den Menschen auf eine Nummer, ohne Bestimmung und Hoffnung.

Den orthodoxen Christen obliegt heute die Verantwortung, nicht nur zu glauben, dass der Mensch das Ebenbild Gottes ist, sondern diese Wahrheit auch zu bezeugen, und zwar in einer Art und Weise, die einen Einfluss hat auf die Einstellung und das Verhalten der Gesellschaft, in der wir leben.

Die orthodoxe Ethik, insbesondere die medizinische Ethik oder die Bioethik, basiert auf folgenden Grundvoraussetzungen:

(a) Gott hat die absolute Herrschaft über jeden Aspekt der menschlichen Existenz, von der Empfängnis bis zum Grab und darüber hinaus.

(b) Die Heilige Dreieinigkeit – gekennzeichnet durch „Gemeinschaft und Verschiedenheit“, durch wesenhafte Einheit und personale Unterscheidung – sollte als Modell oder Ikone für jede menschliche Beziehung dienen. Durch unser gemeinsames Menschsein in der Gemeinschaft des Leibes der Kirche verbunden, dienen wir einander mit unterschiedlichen geistlichen Gaben und sind zur Verantwortung gerufen: aufeinander zu antworten in aufopferungsvoller Liebe, die ein Bild der Liebe Gottes in Jesus Christus ist und diese Liebe auch weitergibt.

(c) Wachstum im sittlichen Leben ist nur in dem Maße möglich, in dem wir die „eschatologische Spannung“ der Gegenwart des ewigen Lebens in unserer Mitte erfahren.

Dem gemäß ist die Bioethik eine Wissenschaft, die von ihrer Natur her theologisch ist und sich darauf konzentriert, im Hier und Jetzt die Schönheit, Wahrheit und Vollendung des Lebens im Reich Gottes zu verwirklichen.

Der höchste Sinn der menschlichen Existenz liegt in dem Streben nach „*theosis*“ oder Vergöttlichung, dem Streben nach ewiger Gemeinschaft mit

den drei Personen der Heiligen Dreieinigkeit. Diese Gemeinschaft ist es, die unsere Beziehungen zu anderen Menschen ebenso wie zu Gott selbst bestimmt. Das bedeutet, dass es unsere Bestimmung ist, den Attributen Gottes wie Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit und Liebe nachzueifern.

Als theologische Disziplin denkt die Bioethik ebenso über die Werte der menschlichen Person nach wie über die Mittel und Wege, durch die die biomedizinische Technologie in rechter Weise dem höchsten Ziel des Lebens dienen kann: unserer Teilhabe als Menschen an dem personalen Leben des dreieinigen Gottes.

In dieser Sicht wird die Bioethik als eine Funktion der Disziplin der christlichen Moraltheologie verstanden. Ihr Hauptanliegen ist es, in der Kirche und in der Welt insgesamt für den einzelnen Christen die notwendigen Voraussetzungen zu schaffen, damit er sein Leben gemäß der bekannten Bitte aus der großen Litanei der orthodoxen Liturgie führen kann: „dass unser Lebensende christlich, schmerzlos, friedlich und ohne Schande sei...“.

5. Kirche als Ort ethischer Entscheidungsfindung

In dem Maße, in dem ein ärztliches Team bemüht ist, dem Evangelium treu zu bleiben, wird es sich immer wieder bewusst machen, dass jede medizinische Entscheidung im Rahmen der Kirche getroffen wird. Jede Entscheidung über Leben oder Tod eines Menschen betrifft auch das Leben all derer, die mit dem Patienten in der Gemeinschaft des Leibes Christi verbunden sind. Die medizinische Behandlung ist ein Aspekt des priesterlichen Dienstes, der allen Gliedern der Kirche gemeinsam ist. Darum ist die Frage, die der Arzt beantworten muss, auch die Frage, mit der jedes Glied des Leibes der Kirche sich auseinander setzen muss:

(a) Wie können wir eine echte Synergie oder Zusammenarbeit zwischen Menschen und Gott verwirklichen, so dass unsere Wahl und unsere Entscheidungen über Leben und Tod vollkommen sind und dem Willen Gottes entsprechen?

(b) Wie können wir so handeln, dass die Liebe Gottes die wahre Grundlage aller unserer Beziehungen ist, insbesondere unserer Beziehungen zu denen, die an Krankheit und Behinderung leiden?

(c) In liturgischer Sprache gesagt, wie können wir verantwortungsvoll an anderen Menschen handeln, so dass wir die grundlegende priesterliche

Rolle erfüllen können, die uns allen obliegt: „uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserem Gott darzubringen“?

(d) Wie können wir biomedizinische Entscheidungen treffen, die der grundlegenden Analogie gerecht werden, die zwischen der Darbringung unserer Person und der Darbringung der Heiligen Eucharistie besteht: „Was von dir kommt, bringen wir dir dar, im Namen aller und für alle.“

Das Risiko, dem alle ausgesetzt sind, die sich heute mit Bioethik befassen, liegt darin, dass dieser Bereich Gefahr läuft, von Interessen bestimmt zu werden, die eher soziologisch und wirtschaftlich als theologisch und geistlich sind. In einer Welt begrenzter Ressourcen und zunehmender medizinischer Anforderungen wird die Entscheidung, eher diesen als jenen Patienten zu behandeln, oft danach getroffen, ob es vorteilhaft oder Experimenten dienlich ist. Die orthodoxe medizinische Ethik jedoch ist nicht primär auf Zweckdienlichkeit ausgerichtet; sie dient der göttlichen „oikonomia“ und nicht den Interessen des menschlichen Fortschritts oder der menschlichen Produktivität. Darum konzentriert sie sich notwendigerweise auf den Menschen als Person, ausgestattet mit einem transzendenten Wert: eine ihrem Wesen nach „kirchliche Person“, die gekennzeichnet ist durch Verschiedenheit und Gemeinschaft, entsprechend der Dialektik zwischen Freiheit und Verantwortung.

Die orthodoxe Lehre vom Menschen beginnt mit der Aussage aus dem ersten Buch Mose, dass jeder Mensch „nach dem Bilde Gottes und ihm ähnlich“ geschaffen ist. Doch der Begriff „Bild“ wird genauer erläutert; er besagt, dass die Menschen nicht isoliert, sondern Glieder einer Gemeinschaft sind. Und die primäre und ursprüngliche Gemeinschaft ist die der Kirche. Das letztgültige Modell für diese Gemeinschaft ist Gott selbst: das ewige Leben-in-Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist. „Seid vollkommen“, ermahnt Jesus seine Jünger, „wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“. Diese Vollkommenheit findet von Gott her gesehen ihren Ausdruck in der sich selbst opfernden Liebe, dargebracht als eine bedingungslose Gabe, insbesondere an sein Volk. Wenn wir über Gottes Vollkommenheit nachdenken, können wir nicht umhin, einen steten Kampf gegen die dunklen Seiten in uns selbst zu führen, gegen das, was die asketische Tradition „Leidenschaften“ nennt. Dem entsprechend machen viele Lehrer des Glaubens eine Unterscheidung zwischen „Ebenbild“ und „Ähnlichkeit“. Sie definieren „Ähnlichkeit“ als das Ziel dieses Kampfes. So wie jeder Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist, so ist jeder berufen, Gott ähnlich zu werden. Das Ebenbild bezieht sich auf unsere Natur.

Die Ähnlichkeit ist das Ziel, das anzustreben jeder von uns berufen ist. Dies beschreiben die Kirchenväter als „*theosis*“.

6. Die Manipulation menschlichen Lebens: Wer entscheidet über die Werte?

Es ist schwer, eine Trennungslinie zwischen therapeutischen und eugenischen Verfahren zu ziehen. Wenn es auch für die Gentechnik möglich ist, den *homo sapiens* durch einen höherstehenden *homo novus* zu ersetzen, so liegt doch eine solche Verbesserungstechnologie aus wirtschaftlichen, wenn nicht anderen Gründen, in ferner Zukunft. Die Kosten für die Forschung und Anwendung einer Technologie zur Veränderung der Körpergröße, der Haar- oder Augenfarbe oder gar der Intelligenz würden bei weitem jeden nur erdenklichen Gewinn übersteigen. Die Manipulation von DNS mit dem Ziel, die menschliche Spezies zu „verbessern“, würde uns unvermeidlich den Abhang hinunter gleiten lassen zum „fabrizierten“ Menschen: der menschlichen Person, die nach menschlichen Kriterien geschaffen ist, nach menschlichen Wünschen und empfundenen Bedürfnissen und nicht nach dem Bilde Gottes.

Wer wird schließlich darüber entscheiden, welche Kriterien für die Produktion genetisch manipulierter Menschen gelten sollen? Und wie werden diese Kriterien aussehen? Ohne Zweifel werden Nützlichkeit und Intelligenz den Vorrang haben vor Heiligkeit und Weisheit. Eigenschaften wie ein aggressives Temperament, ein analytischer Geist und physische Stärke werden zweifellos in der heutigen wettbewerbsorientierten Gesellschaft höher geschätzt werden als die Werte Jesu, wie sie in den Seligpreisungen überliefert sind: Werte wie Armut im Geiste, Demut, Gerechtigkeitsstreben und aufopfernde Liebe für den anderen.

Was unannehmbar ist, ist die Manipulation von menschlichen Gameten mit dem Ziel, bestimmte Eigenschaften zu verstärken oder zu verbessern, ebenso wie es moralisch inakzeptabel ist, Kinder zu dem Zweck zu erzeugen, „Ersatzteile“ für Organtransplantationen zu liefern. Dieses Urteil gilt trotz der Tatsache, dass fetale Hirnzellen z.B. die Symptome der Parkinson-Krankheit beträchtlich lindern können, oder dass fetale Organe transplantiert werden können, ohne Abstoßungsreaktionen hervorzurufen. Eine Wahrheit müssen wir respektieren: Kein noch so edles Ziel kann unmoralische Mittel rechtfertigen. Das ist ein Grundprinzip christlicher Ethik, das vom Apostel Paulus selbst bekräftigt wird: Wir dürfen nicht Böses tun, damit Gutes daraus komme (Röm 3,8).

Wir wollen in keiner Weise den wissenschaftlichen Fortschritt aufhalten oder angemessene medizinische Behandlung behindern. Unser Anliegen ist es einfach, Gott zu geben, was Gottes ist, angefangen beim menschlichen Leben. Wie Paulus im ersten Korintherbrief schreibt: „Ihr seid teuer erkaufte; darum preist Gott mit eurem Leibe“ (1 Kor 6,20). Die Möglichkeiten, Gottes Entwurf für das menschliche Leben zu „verbessern“, sind derart, dass hier und jetzt von den Kirchen ebenso wie von öffentlichen und privaten Regulierungsstellen ernsthafte ethische Fragen gestellt werden müssen.

Keine Manipulation von Menschen kann akzeptiert werden, es sei denn zu strikt therapeutischen Zwecken. Das schließt notgedrungen das Experimentieren mit lebensfähigen menschlichen Embryonen (die in Gottes Augen Träger des Bildes Gottes und nicht einfach nur „Gewebsklümpchen“ sind) ebenso wie das Patentieren von menschlichen Genen für kommerzielle Zwecke aus. Heute schon beklagen sich Ärzte, dass ihnen bestimmte kürzlich entwickelte Diagnosetests, bei denen Gene im Spiel sind (für die Alzheimer-Krankheit z.B.) nicht zur Verfügung stehen, weil private Gesellschaften das Patent für die Verfahren besitzen. Es besteht die Gefahr, dass kommerzielle Interessen uns buchstäblich „besitzen“, insofern sie unsere DNS kontrollieren.

Zu den drängendsten ethischen Problemen, die die Gentechnologie stellt, gehören daher folgende:

(a) Die Zuweisung knapper und teurer Mittel. Wie entscheiden wir, wem die neuen Technologien zugute kommen und wer davon profitiert?

(b) Eng damit verbunden ist die ganze Frage der Kontrolle. Wer wird die Maßstäbe und die Grenzen für das Experimentieren setzen und anhand welcher Kriterien? Die Kontrolle der neuen Technologien wird weitgehend vom Motiv des Profits bestimmt sein.

(c) Da die Techniken der genetischen Reihenuntersuchung zunehmend verfeinert worden sind, ist es möglich geworden, eine breite Skala von genetischen Störungen aufzuspüren, die in vorhersehbarer Zukunft geheilt oder auch nicht geheilt werden könnten. Das wirft eine Reihe von komplizierten und verwirrenden Fragen auf:

Sollte irgendeine Form von Genmanipulation verbindlich gemacht werden, damit in Fällen, wo genetische Chirurgie oder eine andere Therapie die Anomalie *in utero* nicht korrigieren kann, die Mutter gedrängt oder gesetzlich gezwungen werden abzutreiben? Sollte von angehenden Ehepartnern verlangt werden, dass sie sich einer genetischen Reihenunter-

suchung unterziehen, und sollte ihnen die Heiratserlaubnis verweigert werden, wenn genetische Defekte darauf hindeuten, dass ihre Nachkommen vermutlich den menschlichen Gen-Pool schwächen würden? Sollte eine Sterilisation obligatorisch gemacht werden in Fällen, in denen die Eltern defekte Gene aufweisen?

Die westliche Welt befindet sich zur Zeit in einem gefährlichen Abrutsch in Richtung auf eine breite Akzeptanz aktiver Euthanasie, sei sie freiwillig oder unfreiwillig. Die Folge davon ist, dass das Problem des Kindesmordes in einer Weise in die Öffentlichkeit getragen wird, die noch eine Generation vor uns undenkbar gewesen wäre. Eine der schwierigsten Fragen in diesem Zusammenhang betrifft die missgebildeten neugeborenen Kinder, deren medizinische Prognose hoffnungslos ist. Dies sind schwierige Fragen, die sowohl von den Orthodoxen als auch von anderen Christen offen behandelt werden müssen, damit die Stimme der Kirche gehört wird in einer Welt, die sich zu oft für das Wissen statt für die Weisheit und für die Zweckdienlichkeit statt für das Mitgefühl entscheidet.

(d) Wer übernimmt die Verantwortung für ökologische Katastrophen, für Epidemien und im Allgemeinen für die zukünftigen Erzeugnisse der Gentechnologie, die einen gesundheitsschädlichen Einfluss auf den Einzelnen oder die Gesellschaft haben? Wenn die Diagnose die Möglichkeit der Heilung überholt, ist die Gerechtigkeit oft das Opfer. Die Möglichkeit zufälliger Ansteckungen und Epidemien, verbunden mit der Gefahr einer inakzeptablen Manipulation menschlicher und anderer Lebensformen, macht deutlich, wie nötig es ist, dass die Kirchen durch ihre Theologen und medizinischen Fachleute darauf drängen, dass die Regierungen das Experimentieren im Bereich der Gentechnologie regulieren. Eine solche Regulierung ist nicht nur notwendig, um die öffentliche Sicherheit zu gewährleisten, sondern auch, um die Integrität der Schöpfung Gottes zu erhalten. Und natürlich müssen die Regulierungsbehörden die nötige Vollmacht haben, Richtlinien aufzustellen und vollstreckbare Strafen festzusetzen; denn die Bio-Tech-Industrie oder die wissenschaftliche Gemeinschaft aufzufordern, ihren eigenen ethischen Kodex aufzustellen und Forderungen erfolgreich durchzusetzen, hieße nur, einen Interessenkonflikt auszulösen.

Angesichts der derzeitigen Möglichkeiten der verschiedenen Techniken der Manipulation scheint es angebracht, folgende Begrenzung genetischer Experimente vorzuschlagen:

(a) Bei der zunehmenden Anzahl von Forschungswissenschaftlern und medizinischen Fachkräften müssen die orthodoxen Christen ein Morato-

rium für alle Experimente mit menschlichen Keimbahnzellen fordern. Keimbahnexperimente bergen ein moralisch inakzeptables Risiko in sich, zukünftigen Generationen die irreversiblen Konsequenzen von unbeabsichtigten, deshalb aber nicht weniger verheerenden Fehlern zu übertragen. Die einzige Ausnahme sollte für die Fälle gelten, wo die Zellen angefangen haben zu degenerieren und keiner normalen Entwicklung mehr fähig sind. Die Erforschung therapeutischer Maßnahmen, um genetische Defekte in somatischen Zellen zu korrigieren, ist lobenswert und sollte fortgeführt werden. Wo die Würde und Integrität des Menschen oder des Tieres voll respektiert wird, sollte eine solche Forschung gefördert und, wo angebracht, durch öffentliche Mittel subventioniert werden. Das erworbene Wissen über die Genetik mit ihren außerordentlichen Möglichkeiten zum Guten oder zum Bösen muss öffentlich bleiben. Anderenfalls laufen wir Gefahr, einer neuen und heimtückischen Form von Sklaverei zu verfallen, bei der Business und Regierung unser genetisches Erbe buchstäblich besitzen.

(b) Es sollte ein klarer und eindeutiger Standpunkt bezogen werden gegen jede Form von Experimenten am Menschen, die die Freiheit, Würde oder Integrität der Person verletzen würden. Dazu gehören die kommerzielle Nutzung von Embryonen, die Vermischung von menschlichem und nicht-menschlichem genetischen Material (vielleicht mit Ausnahme der Fälle, in denen durch rein therapeutische Verfahren erheblicher medizinischer Gewinn erzielt werden kann) sowie alle Formen des Klonens von Menschen. Das Klonen menschlicher Embryonen ist vielleicht das moralische Hauptproblem und Dilemma unserer Tage.

(c) Die genetische Veränderung in der Entwicklung von Bakterien und Pflanzen kann zu Ergebnissen führen, die die breitgefächerten Experimente und ihre kommerzielle Ausbeutung moralisch gerechtfertigt erscheinen lassen, vorausgesetzt, dass entsprechende Sicherungen eingebaut sind. Die kundenorientierte Produktion tierischer Lebensformen jedoch wird unvermeidlich die „letzte Form technologischer Engführung“ zur Folge haben.

Vom Insider-Handel über Mega-Zusammenschlüsse mit massiver Beschäftigungslosigkeit, bis hin zu einer Gesundheitsfürsorge und einem Versicherungswesen, das seine Leistungen so niedrig wie möglich halten wird, schafft der Markt seine eigenen Werte, die wenig mit dem christlichen Evangelium zu tun haben.

Es ist an den Kirchen, sich klar und deutlich gegen Entscheidungen, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Sektor zu wenden, die einer schonungslosen Ausbeutung der Schöpfung Gottes Tür und Tor öffnen. Die entscheidende Frage ist, ob wir uns diesen Problemen mit einer „erneuerten“ Ethik stellen, die den neuen Anforderungen entspricht. Viele Soziologen, Ärzte, Rechtswissenschaftler oder Theologen glauben, dass wir es können. Sie sind der Überzeugung, dass wir unsere moralischen Anschauungen den neuesten Anforderungen der Zeit anpassen sollten. Doch die ernsthafte Frage bleibt, ob Ethik ein Wertesystem ist, das durch die verschiedenen Situationen und Erfordernisse, die sich von Zeit zu Zeit ergeben, verändert wird, oder ob sie eine zeitlose und interpersonale Bedeutung und einen zeitlosen Wert hat.

7. Gibt es neue Fragen?

Wenn wir diese Problematik verstehen wollen, sollten wir untersuchen, welche neuen und noch nie da gewesenen Fragen sich auf dem Weg stellen. Die Antwort auf diese Fragen verursacht eher Verwirrung, Angst und ein Gefühl der Beklemmung als Freude und Erstaunen über die Errungenschaften. Wir sind jetzt in der Lage, eine solche Macht in Händen zu halten, dass wir sie nicht mehr kontrollieren können. Das ist in der Tat eine Bedrohung.

Wenn wir den genetischen Code des Lebens neu programmieren, laufen wir dann Gefahr, eine evolutionäre Entwicklung von Millionen von Jahren zu unterbrechen? Würde die künstliche Schaffung von Leben den Tod der natürlichen Welt bedeuten? Würden wir zu Fremden werden in einer Welt, deren Bevölkerung aus geklonten, chimärischen und transgenen Geschöpfen besteht? Würde die Schaffung, Massenproduktion und Massenfreisetzung von genetisch produzierten Lebensformen in der Umwelt eine irreversible Zerstörung der Biosphäre hervorrufen und damit die genetische Verseuchung zu einer größeren Bedrohung für den Planeten machen als die nukleare oder petrochemische Verseuchung? Was wären die Folgen der Verringerung der weltweiten Genreserve für die internationale Wirtschaft und Gesellschaft im Blick auf die Sicherung des geistigen Eigentums, das ausschließlich von einer Handvoll multinationaler Konzerne kontrolliert wird? Wie würde sich die Standardisierung und kommerzielle Ausbeutung des Lebens auf unsere tiefste Überzeugung von der Heiligkeit der Natur und dem ihr innewohnenden Wert auswirken?

Was wären die gefühlsmäßigen und geistigen Folgen für jemanden, der in einer Welt aufwächst, in der das Leben als „Erfindung“ und „kommerzielles Eigentum“ gesehen wird? Was würde es bedeuten, in einer Welt zu leben, in der Kinder auf Wunsch geboren werden und Menschen eine Identität erwerben, zu Stereotypen werden und aufgrund ihres Gentyps diskriminiert werden? Welche Risiken gehen wir ein, wenn wir versuchen, „perfektere“ Menschen zu entwerfen?

Man könnte auch Befürchtungen und Vorbehalte haben im Blick auf eine mögliche Störung des natürlichen Fortpflanzungsprozesses und des Gleichgewichts der Geschlechter, das durch verborgene Naturgesetze aufrechterhalten wird, und auf das mögliche Auftreten neuer epidemiologischer Risiken durch die Zunahme extrem resistenter pathogener Bakterien.

Wir sollten nicht vergessen, dass die Verfahren der Gentechnologie von ihrer Natur her Instrumente der Eugenik sind. Der neuen kommenden Ära wird eine eugenische Wahrnehmung aufgedrängt werden, wenn auch nicht unbedingt unter diesem Namen. Genetische Eingriffe werden die Vervollkommenung der Gattung Mensch zum Ziel haben, nicht nur im Sinne der Verbesserung der Gesundheit, sondern auch im Sinne jedes absurden und unkontrollierbaren Wunsches. So wird es zu einer rassischen Klassifizierung der Menschen auf genetischer Basis kommen. Wie wird die Beziehung aussehen zwischen gebrechlichen, korpulenten, kleinen, kahlköpfigen oder in irgendeiner Weise anomalen Menschen und den genetisch Höherstehenden, die seltene genetische Merkmale aufzuweisen haben? Wer würde sich für einen Defekt entscheiden, um ein Leben zu retten? Wie kann eine Gesellschaft, die sich die Vervollkommenung der menschlichen Spezies zum Ziel gesetzt hat, mit Menschenfreundlichkeit die natürliche Fehlerhaftigkeit des Menschen annehmen? Menschen, die seltene und besondere Eigenschaften besitzen, würden nicht als normale Menschen betrachtet werden, nicht einmal als Forschungsobjekte, sondern vielmehr als „Partner“, als Fälle, die nutzbar gemacht werden können, als Investitionsobjekte.

Mögen Gentechnik und Biotechnologie auch der beste Beweis für die technologische Stärke des Menschen sein, so könnten sie sich doch als der bedeutsamste Ausdruck menschlicher Schwäche erweisen.

8. Ziele und Kriterien einer spirituellen Bioethik

Das Rückgrad der spirituellen Bioethik ist selbstverständlich nicht unser Überleben als Gesellschaften, die in Symbiose und Koexistenz leben, son-

dem vielmehr das Leben in wahrer interpersonaler Gemeinschaft und die Erhaltung der menschlichen Person als eines geistlichen Wesens mit göttlichen und ewigen Dimensionen. Spirituelle Bioethik vermittelt Kenntnis über die menschliche Person. Sie ringt nicht um oberflächliche konkrete Lösungen, sondern um ein besonderes Ethos, nicht um die Freiheit der Wahl, sondern um die Erhaltung des freien Willens. Sie verfolgt nicht das Ziel, den Fortschritt der Wissenschaft zu stoppen, sondern das Kriterium der Wahrheit und der vorausschauenden Klugheit im Menschen zu kultivieren. Sie ist nicht allein interessiert an der Verlängerung des Lebens oder an seiner genetischen Verbesserung, sondern an der Unversehrtheit der Seele und der psychosomatischen Harmonie des Menschen.

Ihre Ziele sind:

(a) Der Schutz der menschlichen Person: Dies bedeutet im Wesentlichen, dass das Bedürfnis nach Gott, die Perspektive der Ewigkeit, der freie Wille und das Gleichgewicht zwischen Seele und Leib im Menschen lebendig und aktiv bleiben. Alles, was dem schadet, wird als un-ethisch betrachtet. Die menschliche Person zu bewahren, bedeutet, die geistlichen Werte lebendig und die Kommunikationskanäle offen zu halten, so dass wir die Botschaften von der ewigen Wirklichkeit empfangen, den Ansporn der geistlichen Welt aufnehmen, die Fußspuren der Gegenwart Gottes wahrnehmen und die Merkmale seines göttlichen Angesichts erkennen können. Wenn wir das alles außer Acht lassen, könnten wir die Fähigkeit verlieren, mit der Welt, die für uns geschaffen wurde, zu kommunizieren.

(b) Der Schutz unseres freien Willens: Die klassische Technologie ließ Raum für freie Wahl; die Bio- und Gentechnologie sind zwingend. Neue Bedürfnisse, die der Mensch früher noch nie gekannt hat, müssen erfüllt werden. Darüber hinaus scheint der Gedanke der Vorherbestimmung des Lebens unsere Freiheit einzuschränken. Man fühlt sich freier angesichts einer unbekannten und unvorhersehbaren Situation als angesichts einer vorher festgelegten und sorgfältig geplanten Zukunft. Im ersten Falle müssen wir handeln (wir sind personales Subjekt), während im zweiten Falle etwas mit uns geschieht (wir werden Objekt der Gesellschaft). Eine spirituelle Ethik verkündet, dass Leben und Tod keine Ware oder einfach nur ein menschliches Recht darstellen, sondern eine unschätzbare Gabe Gottes. Darum werden sie nicht von der Wirtschaft und selbstsüchtigen Interessen oder von der Logik und menschlicher Gerechtigkeit her verstanden, sondern von geistlicher Dankbarkeit und Achtung her.

(c) Psychosomatisches Gleichgewicht: Der Körper ist für immer mit der Seele vereint; er drückt der Seele sein Siegel auf und umgekehrt. Von daher erkennt die Seele ihren Körper und fühlt seine Veränderungen. Jeder Eingriff in diesen Körper sollte diese Einheit und Harmonie schützen und nicht verletzen: die Macht der Freiheit, den Mut zur Wahrheit, die Klarheit der Universalität, die Sensibilität des Glaubens und die Logik der Askese. Stattdessen entwirft die vorherrschende Anthropologie, die von ihrem Wesen und ihrem Ursprung her westlich geprägt ist, einen Menschen, dessen Weg zur Wahrheit von äußeren, eigenwillig festgelegten Gesetzen kontrolliert, durch vermutliche Ängste blockiert und durch leblose Tugenden, unbelegte Argumente und oft auch durch wenig überzeugende Deutungen verunsichert wird.

Jede Art von Lösung der Probleme oder Dilemmata muss jedoch gekennzeichnet sein vom Gleichgewicht zwischen der Liebe zum Menschen, dem natürlichen Element, und der Liebe zur Wahrheit, dem geistlichen Element. Es ist unmöglich, das eine ohne das andere zu haben. Darum sollte jede Betrachtung dieser Probleme sich dem Menschen mit geistlicher Liebe und nicht nur mit natürlicher, schwacher und emotionaler Liebe nähern und die Sensibilität seiner Seele mit Einfühlungsvermögen und Freundlichkeit wecken.

Die folgenden Kriterien der spirituellen Bioethik müssen dann erfüllt sein:

(a) Achtung der Freiheit und Absage an scholastisches Denken.

Um die Wahrheit zu erkennen, muss man frei sein; um sie anzunehmen, muss man Mut beweisen. Wir sollten weder scholastisch sein in unserer Denkweise noch engherzig in unserer Disposition. Die Ethik muss expliziter sein im Blick auf das Kriterium unserer Überlegungen und weniger scholastisch im Blick auf den Vorschlag von Lösungen. Ihre Rolle ist es, die Wahrheit aufzuzeigen und nicht die Freiheit zu ersetzen. Die westliche Sichtweise hat der physischen Dimension des Menschen einen so großen Platz eingeräumt, dass sie ihn nur mit dem biologischen Leben identifiziert. Für die Orthodoxen ist das höchste Gut das „Geschehen“ der Seele jedes Menschen, die, wenn sie auch dem Einfluss der Geschichte unterworfen ist, auf die Ewigkeit hin wächst.

Der Westen ist in seiner Einstellung zum Leben von der Scholastik bestimmt. Er hat Angst vor Fehlern, weil er die irdische Vollkommenheit anstrebt und an die Fähigkeiten und die ephemere Verantwortung des Menschen glaubt. In der Orthodoxie rechnet man mit Fehlern und Sünden und

ist nicht erstaunt darüber. Unser Heil beruht nicht auf menschlichen Fähigkeiten, sondern auf der Liebe und Barmherzigkeit Gottes. Fehler sind annehmbar und vereinbar mit unserer Natur. Wir geben acht auf sie, doch wir haben keine Angst vor ihnen. Gottes Gnade ist immer wirksamer als die größten menschlichen Anstrengungen.

(b) Vorausschauende Klugheit und Achtung vor der Natur.

Die Natur ist stärker als der Mensch und bringt bessere Erzeugnisse hervor, selbst wenn sie von Mängeln und Unvollkommenheit gekennzeichnet ist und ihre Gesetze die des Verfalls sind. Wir können mehr Gesundheit, doch keine bessere Gesundheit erzielen. Darum müssen wir dem neuen und noch unerforschten Wissen mit vorausschauender Klugheit und Demut und der Natur mit Achtung begegnen.

(c) Die Dringlichkeit, die Grenzen der Notwendigkeit und des Begehrens festzulegen.

Das Auftauchen „unnötiger“ Bedürfnisse behaftet die Biomedizin mit langfristigen Hoffnungen und kurzfristigen Konsequenzen und verwandelt Versprechungen in Träume und schreibt die Logik der Bedürfnisse fest. Aus diesem Grunde sollten die Forschung und ihre Anwendungen nicht gefährliche Wissbegierde und falsche Wünsche befriedigen, sondern wesentlichen Bedürfnissen dienen.

(d) Kenntnis der Geschichte.

Es ist nötig, die Fehler der Vergangenheit zu vermeiden und von den zerstörerischen Konsequenzen unserer wissenschaftlichen und technologischen Arroganz zu lernen. Zum Beispiel könnte und sollte die Erfahrung atomarer Bedrohung und ökologischer Zerstörung, die der technologische Fortschritt schon angerichtet hat, uns vorsichtiger machen im Blick auf ein mögliches biotechnologisches Desaster.

Die Bioethik kann in der Tat für die Erlösung des Menschen wirken, wenn sie sich auf das christliche Denken stützt und das Ethos der *theosis* erkennen lässt. Es ist ein Fehler, zu glauben, dass die Bioethik als ein System von Regeln und moralischen Geboten in der Lage wäre, den Menschen von den Dilemmata zu befreien, in die er durch die Biotechnologie geraten ist. Jeder Mensch ist eine freie und einmalige Person, die sich in ihrer eigenen Geschichte mit Situationen auseinandersetzen muss, die sie alleine betreffen. Keine Kodifizierung von Regeln und moralischen Vorschriften kann die Probleme irgendeines bestimmten Menschen lösen. Für den Menschen, der in diesem Spektrum von Technologie und Fortschritt lebt, geht es darum, den Sinn (*nous*) Christi zu haben, damit er die Dinge

unterscheiden kann. Wenn wir uns allem, was dieses Zeitalter bietet, ohne Unterscheidung anpassen und angleichen, dann wird unser *nous* seine Klarheit verlieren. Paulus spricht von der Verwandlung des Sinnes, und wir glauben, dass seine Botschaft heute ganz besonders aktuell ist (Röm 12,2).

Bioethik muss den Menschen in seiner eigentlichen Dimension sehen und nicht ausschließlich und allein in seiner biologischen Existenz und seinem materiellen Wohlbefinden. Der heilige Basilius macht dies ganz deutlich:

„Hab Acht auf dich selbst, nicht auf dein Eigen, nicht auf das, was um dich herum ist, sondern hab Acht allein auf dich selbst. Eine Sache sind wir, eine andere Sache ist unser Eigen; und das, was um uns herum ist, ist noch wieder eine andere Sache. Wir sind in der Tat Seele und *nous*, denn wir sind nach dem Bilde des Schöpfers gemacht; der Leib und seine Sinne sind unser Eigen; und das, was um uns herum ist, das ist unser Geld, unsere Fähigkeiten und all das andere, was unser Leben bekleidet. Was sagt das Wort? Hab nicht Acht auf das Fleisch und jage nicht allen seinen Segnungen nach: Gesundheit und Schönheit und Gefallen am Vergnügen und langes Leben; staune auch nicht über Geld und Ruhm und Herrschaft, auch nicht über all das, was du in deinem flüchtigen Leben erreichst, in dem Glauben, es sei groß, während du dabei dein Leben selbst vernachlässigst; sondern hab Acht auf dich selbst, das heißt, deine Seele. Schmücke sie und trage Sorge für sie.“ (Homilia in illud, Attende tibi ipsum, PG 31, 204B)

Die Orthodoxie mit ihrer asketischen Denkweise und ihrer hesychastischen Tradition sieht den Menschen nicht in den dünnen Grenzen seines irdischen Lebens, sondern in seiner letzten Herrlichkeit. Wenn der Mensch seine biologische Existenz am Kriterium seiner ekklesiologischen Existenz misst, dann ist sein ganzes Verhalten erleuchtet, und alles, was er tut, erhält einen neuen Sinn. Die orthodoxe Tradition beteuert unermüdlich, dass das, was der Mensch werden kann durch die Gnade Gottes, größeren Wert hat, als das, was er ist. Wenn wir das Leben des Menschen innerhalb dieses theologischen und kirchlichen Raumes betrachten, dann können wir verstehen, dass jede neue medizinische Methode und jeder Fortschritt in der Biologie gesegnet sind, wenn sie den ganzen Menschen im Blick haben, der in unserer Zeit lebt, aber zugleich auf dem Wege ist zu den „kommen-den Zeiten“. Umgekehrt gilt, dass jede Entdeckung im Bereich der Biotechnologie, die den Menschen auf die dünnen Grenzen seines biologischen Lebens einengt, etwas Tragisches in sich birgt, wie sehr sie das irdische Leben auch erleichtern mag. Daraus ist der Schluss zu ziehen, dass der Geist der Kirche jedes bioethische Dilemma überwinden kann. Wir können nicht darüber hinweg sehen, wie relevant heute die Worte des Apostels Paulus sind:

„Denn die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnt; die aber geistlich sind, die sind geistlich gesinnt. Aber fleischlich gesinnt sein ist der Tod, und geistlich gesinnt sein ist Leben und Friede. Denn fleischlich gesinnt sein ist Feindschaft gegen Gott, weil das Fleisch dem Gesetz Gottes nicht untertan ist; denn es vermag's auch nicht. Die aber fleischlich sind, können Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich, wenn denn Gottes Geist in euch wohnt. Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein“ (Röm 8,5–9).

9. Die eschatologische Perspektive auf das Leben

Die orthodoxe Anthropologie ist realistisch, doch zugleich zutiefst asketisch und eschatologisch ausgerichtet. Was das menschliche Leben bestimmt, ist nicht sein biologischer Verlauf oder seine biologische Verlängerung, sondern das, was der Mensch durch seine asketische Lebensweise erreichen kann und das, was es in der christlichen Gesellschaft aufzeigt. In der orthodoxen Tradition wird das Sein des Menschen durch das erleuchtet, was geschehen wird. Somit hat das zukünftige Leben ein größeres Gewicht als das gegenwärtige Leben. Im Bewusstsein der Kirche zählt gewiss das, was wir sind; doch das, was wir zu sein berufen sind, ist von unermesslicher Bedeutung.

„Denn wir wissen, wenn unser irdisches Haus, diese Hütte, abgebrochen wird, so haben wir einen Bau, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel. Denn darum seufzen wir auch und sehnen uns danach, dass wir mit unserer Behausung, die vom Himmel ist, überkleidet werden“ (2 Kor 5,1–2).

Mit dieser eschatologischen Einstellung zum Leben werden die bioethischen Probleme in einem anderen Licht gesehen. Das Hauptproblem der Bioethik besteht heute darin, dass sie versucht, Antworten auf die Fragen von heute zu geben, einem Menschen also, der sterben wird und in den menschlichen Dimensionen und in den Grenzen der irdischen materiellen Wirklichkeit gefangen ist. Die Biotechnologie und die Bioethik in entsprechend höherem Maße dienen dann den materiellen und darum verdorbenen Bedürfnissen biologischer Existenz und vergessen dabei häufig die geistliche Dimension des Menschen. Es scheint, als ignoriere die moderne Bioethik das Ewige, die göttlichen Möglichkeiten des Menschen. Das bedeutet, dass die biologische Existenz des Menschen einen einzigartigen und unschätzbaren Wert hat, nicht weil sie kurz ist und mit dem Tode endet, sondern weil sie eine einzigartige Chance der Unsterblichkeit darstellt. Wenn jemand das biologische Leben als eine unbegrenzte Gabe Gottes für die Vorbereitung auf das geistliche Leben versteht, dann wird er die Dinge in der Welt anders einschätzen (2 Kor 5,4–9).

Wir werden beteiligt an dem kontinuierlichen Bemühen, die Welt und uns selbst für die Parusie vorzubereiten: Gottes Zukunft, wenn das Schöpfungs- und Erlösungswerk vollendet sein wird. Die christliche Ethik ist eschatologisch und teleologisch ebenso wie deontologisch. Sie urteilt und rät im Blick sowohl auf die letztgültigen Ziele als auch auf unsere gegenwärtigen Verpflichtungen. So betrifft sie nicht nur unsere Verantwortung vor Gott, sondern auch unsere Zusammenarbeit mit ihm an dem Vorhaben, die Schöpfung gemäß seinem Willen und Ratschluss zu verwandeln.

Wo immer es um die Frage der Manipulation am Menschen, ungeachtet der damit verfolgten Ziele, geht, ist es wichtig, eins zu bedenken: In Jesus Christus lieben wir und sind wir geliebt, nicht für das, was wir leisten können, sondern einfach für das, was wir sind. Die Liebe, um die es hier geht, ist ein bedingungsloses Geschenk, unabhängig von jeder Abwägung der Möglichkeiten oder Mängel der geliebten Person. Und wir sollten uns auch daran erinnern, dass Christus zu den Körperbehinderten und Missgebildeten ebenso wie zu den geistig Kranken gekommen ist.

Heute muss die Kirche als das Gewissen der Gesellschaft wirken – durch Evangelisation und persönliche Überzeugungskraft. Sie muss diese Rolle im Blick auf alle Aspekte der Bioethik ebenso wie auf wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit, auf nationale Verteidigung und Ökologie annehmen. Wir sind aufgerufen, alle angemessenen Mittel, d.h. gewaltfreie Mittel, die mit dem Evangelium vereinbar sind, zu nutzen, um sowohl die Einstellung als auch die Prioritäten einer pluralistischen Gesellschaft zu verändern, um Gott in seiner Welt und für seine Welt zu dienen.

Mit ihrer biblischen und patristischen ethischen Sicht hat die Orthodoxie ein einmaliges Zeugnis in diesem unabdingbar ökumenischen Bemühen zu leisten. Allzu lange haben die Orthodoxen dieses Zeugnis vermieden, unter dem Vorwand, der „Spiritualität“ den Vorrang zu geben, oder indem sie eine solche Einmischung als „Aktivismus“ verurteilt haben. Die Kirche aber ist aufgerufen, ihre Stimme zu erheben: den Willen und den Ratschluss Gottes zu verkünden, die Schöpfung in sein Reich hineinzuführen. Die Frage ist: Haben die Orthodoxen den Mut und die Überzeugung, dieser Stimme Gehör zu verschaffen.



Konfessionelle Identität in der biomedizinischen Debatte?

Relektüre der Beseelungstheorie bei Thomas von Aquin

VON DIETMAR MIETH *

Gelegentlich schleicht sich in die bioethische Debatte eine konfessionelle Polemik ein: Da sprechen die Protestanten vom katholischen „Biologismus“ und die Katholiken vom protestantischen „Dezisionismus“. Dies ist vor allem in der Diskussion um den sog. Embryonenstatus der Fall. Auf der einen Seite steht dann ein Erkenntnisrealismus, der sich an die Rationalität der Wirklichkeit hält (der Vorwurf des „Biologismus“ bezöge sich dann auf den Sachbezug der Argumentation); auf der anderen Seite steht ein Nominalismus, der die Sache erst in der gebührenden Weise zur Sache „ernennt“, nachdem er die Meinung des Glaubens über sie erkundet hat (der Vorwurf des „Dezisionismus“ bezöge sich dann auf die Methode einer sprachlichen Zuschreibung).

Dieser Gegensatz ist bisher ungenügend erkundet. Freilich kommt es in der biomedizinischen Ethik-Kontroverse – um Gendiagnostik, selektive Handlungen und Klonen – nicht allein auf die Erkenntnistheorie mit ihren konfessionellen Pointen an. Am Anfang steht nämlich das Dilemma, das die Experten gegeneinander treibt: *was wird man eigentlich können und wieweit soll man gehen?* Da es z.B. in der Stammzelldebatte um Embryonen in Abwägung zu Optionen geht, wäre zunächst einmal die Option zu klären. Sonst gilt nicht etwa das Argument „wer heilt, hat recht“, sondern das Argument „wer Heilung verspricht, hat Recht.“ Angesichts dieser normativen Kraft des Fiktiven dürften die Vorbehalte des Glaubens auf einer gemeinsamen Ebene stehen. Forschungsoptionen sollten nicht auf Glaubensoptionen bestehen, wie sie sich in sehr zweifelhaftem Vertrauen auf

* Prof. Dr. Dietmar Mieth lehrt Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Fortschrittsicherheit herausgebildet haben. Wenn es hier keine gemeinsame Linie des Christlichen mehr gibt – welche Signifikanz hätte der Glaube dann noch?

Dabei geht es auch um die Charakteristik des „Versprechens“. Zwischen dem prognostischen Versprechen, dem Versprechen aus prognostischen Annahmen und dem Versprechen im Glaubenssinn bestehen Differenzen. Wer sich hier vorschnell auf die Seite von Heilung, Selbstbestimmung und Fortschrittsdenken begibt, ist schon vereinnahmt. Hier hat sich die Tiefe der Theologie in der Geschichte schon häufig mit der Platitude des zeitgemäßen Unrechts vertragen.

In der biomedizinischen Ethik-Debatte geht es auch um schwerwiegende Güter- und Bewertungsprobleme. Die In-vitro-Situation ist nun einmal eine Plattform, die sich ständig zu erweitern bemüht. Die damit verbundenen Deregulierungen unseres Lebens sollen dann nachreguliert werden. Das beginnt mit der Unfruchtbarkeit, nach deren Entstehung schon kaum jemand mehr fragt. Das setzt sich fort in den Qualitäten eines Kinderwunsches, dem die unbedingte Annahme fremd geworden ist, weil er eine Erfolgsaussicht für die Beförderung der kindlichen Erfolgchancen haben will. Werden hier, so muss man als Theologe fragen, nicht allmählich Götzen sichtbar, denen manche schon insgeheim geopfert haben?

Damit geht es gewiss auch um die Reichweite des Rechtes eines erst beginnenden menschlichen Lebewesens. Das Problem ist hier, dass man dem Embryo, außer im Fall Leben gegen Leben, jeweils im Austausch für qualitative Rechte anderer das einzige Recht nimmt, das für ihn zunächst von Bedeutung sein kann. Und wie steht es mit der Reichweite der Rechte der Frauen? Wird der Spielraum ihrer Selbstbestimmung nicht immer mehr medizinisch von außen bestimmt und für medizinische Fortschrittsoptionen instrumentalisiert? Und wie sind die Diskriminierungsgefahren für Behinderte unter der Perspektive selektiver gen-bestimmter Handlungen zu bewerten?

Wie man an diesen knappen Bemerkungen sieht, ist die biomedizinische Debatte zu komplex, als dass man sie auf eine Gretchenfrage „Wie hältst du es mit dem Embryonen-Status?“ reduzieren dürfte. Es handelt sich letztlich um eine sozialetische Debatte, in die viele Fragen nach unserer Zukunft hineinspielen: die Frage nach guten Lebenskonzepten angesichts vorgefertigter Angebote; die Frage nach der sozialen Integration besonders verletzlicher Personenkreise; die Frage nach Ehe und Familie; die Frage nach den Menschenbildern; die Frage nach den in die zweideutigen For-

schungshoffnungen abgesunkenen Ersatzformen für Glauben in einer scheinbar säkularisierten Welt und vieles andere mehr.

Angesichts dieser Fragen ist christliche Theologie herausgefordert. Dabei sollte man nicht vorschnell, noch bevor man das Ausmaß der Probleme und ihren ethischen Gehalt analysiert hat, in konfessionelle Schützengräben springen. Die Aufmerksamkeit für sehr komplexe Problemstellungen sollte das erste Gebot sein. Ausgehend von dem gleichen ethischen Ansatz kann man im Einzelbezug sehr verschieden urteilen, weil man den Sachbezug oder die Problemkonstellation oder die Kontexte oder das einzelne anthropologische Argument verschieden sieht. Es mag sein, dass darauf basierende Verschiedenheiten, obwohl nachweislich vorhanden, in der katholischen Theologie nicht so auffällig wirken. Umgekehrt muss man aber auch sehen, dass man in konkreten Fragen, die sich nicht aus allerhöchsten Grundsätzen einfach deduzieren lassen, trotz sehr unterschiedlicher Ansätze und Argumentationsformen, im Endresultat gleicher Meinung sein kann. Von daher gesehen ist auch das von protestantischen Theologen gelegentlich aufgeführte „Pluralismus“-Argument¹ sachlich nur schwer einzusehen und konfessionell unbrauchbar. Denn Pluralismus im Sinne unterschiedlicher Auffassungen auf verschiedenen Ebenen in der Argumentation gibt es auch in der katholischen Moraltheologie. Man muss aber den *politischen* Pluralismus und den mit der Demokratie *strukturell* verbundenen Pluralismus der Vorstellungen vom guten Leben nicht mit einem Pluralismus verwechseln, der sich normativ gibt und deshalb zu einem die Streitkultur der Argumentation unterdrückendem Schlagwort wird, eine Art „repressive Toleranz“, die stets die liberale Haltung bevorzugt.² Der Respekt, der einem Menschen mit anderer Meinung gezollt wird, wird ihm ja aufgrund seines Menschseins und nicht aufgrund seiner Meinung gezollt. Die Gleichstellung aller wohlbegründeten Meinungen (wer entscheidet, was wohl begründet ist?) scheint mir weniger evangelisch als postmodern (im Sinne des Vormarschs der Beliebigkeit) zu sein. Das schließt Verständigung nicht aus. Diese muss sich freilich Zeit lassen. Der Prozess darf nicht durch drei übliche, aber falsche Argumente verkürzt werden:

1. Ich habe schon alle Argumente gehört (eine ziemlich arrogante Position).
2. Wir müssen uns dem Druck derer beugen, die eine Entscheidung brauchen.

3. Wir müssen den Rechtsfrieden wahren. (Als seien verlängerte Auseinandersetzungen unfriedlich.)

Unter den Kirchen gibt es viel Übereinstimmung. Man muss nicht die Sorge teilen, eine Verständigung gefährde die eigene Identität (was nicht gerade von Selbstbewusstsein spräche). Außerdem kann man sich die Frage stellen: wem nützen in diesem Fall die Divergenzen unter Christen?

*Die europäischen Divergenzen haben eher philosophische Gründe
als theologische*

In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre wurde in Großbritannien die gleiche Debatte um die neue Fortpflanzungsmedizin geführt wie in Deutschland. Das Ergebnis der Debatte war jedoch verschieden. In beiden Ländern entstanden 1990 Embryonenschutzgesetze. Aber beide Gesetze unterscheiden sich erheblich. In Deutschland ist die Herstellung von Embryonen nur zur Überwindung von Unfruchtbarkeit erlaubt, und alle Embryonen sollen zu diesem Zweck eingepflanzt werden. In Großbritannien ging man von vornherein davon aus, dass man sogenannte überzählige Embryonen brauche, wenn man an diesen jene Forschung weiterführen wollte, die schon zuvor notwendig war, um das erste Baby über diese Fruchtbarkeitshilfe (1978) entstehen zu lassen. Außerdem rechnete man mit Forschungen für eine genetische Frühdiagnostik an den Embryonen im Reagenzglas, um sich eine Auswahl der genetisch Unbelasteten vorzubehalten. Schließlich wurde dann ja auch die sogenannte Präimplantationsdiagnostik eingeführt. Das britische Modell betrachtet das menschliche Lebewesen vor der Einpflanzung in den Mutterleib noch nicht als Rechtsträger, solange noch keine Ausdifferenzierung stattgefunden hat, die keine Zwillingsbildung mehr erlaubt. Erst ab diesem Zeitpunkt sieht man den Embryo als Individuum und damit als Rechtsträger an. Diese Frage hat man in Deutschland im In-vitro-Kontext anders entschieden: da das menschliche Lebewesen mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle entstehe, sei es auch von da an schutzwürdig. Das britische System gesteht eine Schutzwürdigkeit zu, aber nur im Sinne einer Verpflichtung zur Pietät, nicht im Sinne eines Rechtes. Daher sieht dieses System zwar klare Kontrollen und Einschränkungen des Embryonenverbrauchs vor, aber der Schutz ist hier nur prozedural zu verstehen. Ähnlich wie bei der Eindämmung von Tierversuchen, kommt es auf eine Abwägung zwischen Pietätspflichtung und anderen Gütern, z.B. diagnostischen und therapeuti-

schen Fortschritten an. Die Aussage, jedes menschliche Lebewesen habe ein Recht auf Leben, verschiebt sich dann zu der Aussage, der Embryo sei ein hohes Gut (als Mitglied der menschlichen Gattung), dem Pietät (respect for life) zukomme, das aber nicht im strikten Sinne ein Lebensrecht (right to life) habe. Damit beginnt man zwischen bloßem Menschsein und einem mit einem besonderen Rechtsstatus versehenen Personsein zu unterscheiden. Hinter solchen Unterscheidungen steckt nicht nur das Bedürfnis, mit den biomedizinischen Fortschritten pragmatisch umgehen zu können und von Fall zu Fall abzuwägen, was britischen Rechtstraditionen entspricht, sondern auch ein an der Philosophie John Lockes (17. Jh.) orientierter Personenbegriff, der vom Selbstbewusstsein als Kriterium des Personseins ausgeht. Wird dies als eine empirisch nachweisbare Eigenschaft des Menschen verstanden – und hier wirkt sich auch der britische Empirismus aus – dann ist Person eine Qualifizierung des Menschseins. Dieser Ansicht ist nicht nur, wie es oft in Deutschland bisher wahrgenommen wurde, der australische Utilitarist Peter Singer. Vielmehr ist die Unterscheidung zwischen Mensch und Person im angelsächsischen Kontext ein Allgemeinplatz. Dies sieht man anders, wenn man die Menschenwürde nicht an noch so hoch stehenden Eigenschaften festmacht, sondern an der Achtung der Menschheit in jedem Menschen (nach Immanuel Kant). Dann ist nämlich die Abteufung der Menschenwürde aus den Spitzenfähigkeiten des Menschen nicht mit dem Vorhandensein solcher Fähigkeiten zu verwechseln. Die Menschenwürde wird auch nicht „zuschrieben“, sondern sie ist einfach da: ein Mensch ist ein Mensch ist ein Mensch – wie ein afrikanisches Sprichwort sagt. Beginnt man hier zwischen Mensch und Mensch zu spalten, wird der eine Mensch für den anderen verfügbar.

Genau diese Debatte um die Verfügbarkeit des einen durch den anderen hält Claudia Wiesemann für einen Irrweg.³ Für sie ist „der Embryo ... nicht Existenz, sondern Koexistenz mit einem anderen, autonomen Lebewesen ... Embryo und Frau sind weder ein (Rechts-) Subjekt noch zwei (Rechts-) Subjekte. Sie sind etwas Drittes, für das uns jedoch die philosophische oder juristische Sprache kein Wort zur Verfügung stellt.“ Bevor für dieses „Dritte“ eine neue normative Sprache entwickelt wird, schlägt Wiesemann Analogieschlüsse mit Situationen vor, in denen bisher Abwägungsentscheidungen getroffen wurden. Dies hat freilich den Nachteil, dass Entscheidungen, die oft pragmatischer Art waren, nachträglich mit Logik versehen werden. Damit entsteht eine normative Kraft des Faktischen, die mit reflexiver Ethik nicht mehr zusammengeht. Den Embryo und die Mutter

als Einheit zu betrachten, ist zudem erschwert, wenn man die Zeit ihrer Getrenntheit (nach der Befruchtung und vor der Indikation) symbiotisch normieren will. Man kommt um klassische philosophische Überlegungen also nicht herum, indem man ein scheinbar neues „koexistentes“ Subjekt konstruiert.

Auf der anderen Seite hat Anne Langlois die Zwiespältigkeit der Menschenwürde (sie gilt für den Menschen als Lebewesen und als Person) durch die Priorität einer vom menschlichen Lebewesen unterschiedenen Person zu lösen versucht: „Eine These, die dazu führen würde, in ihrer inneren Logik die Gattungszwecke über die Individuum-Zwecke zu stellen, wäre unvereinbar mit den Texten, die die Priorität der Personen proklamieren.“⁴ Es dürfe keine „Supériorité Zoologique“ geben, sonst würde eine Gattung als solche in moralischer Hinsicht aufgewertet. Trifft aber dieses, bereits von Peter Singer her bekannte Anti-Speciesismus-Argument, zu? Wer die Menschenwürde nicht für zuweisbar hält, sondern für mit dem menschlichen Lebewesen vorgegeben, der argumentiert gegen die Anmaßung der Zuweisung durch die Menschen, die sich bestimmte Qualitäten zusprechen. Die Ernennung des Menschen durch den Menschen zum Menschen wäre wohl auch mit zentralen Texten der biblischen Schriften schwer vereinbar (obwohl diese nur in diesem negativen, nicht in einem positiven Sinne signifikant sind).

Relektüre der Beseelungstheorie bei Thomas von Aquin

Im Folgenden will ich mich anhand eines Textes von Thomas von Aquin mit einer katholischen Tradition auseinandersetzen, die man, wie mir scheint zu unrecht, als „Sukzessivbeseelung“ bezeichnet hat.

In der vorletzten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (1958) steht unter dem Stichwort „Beseelung der Leibesfrucht“ aus der Feder von G. Siegmund (Bd. 2, 294), dass die Geistseele des Menschen mit dem Leib in substanzieller Einheit geschaffen werde. Sie existiere also nicht im Voraus – entsprechende Theorien werden in der Lehrtradition verworfen – und sie bedarf eines schöpferischen Aktes, der ihren Beginn stiftet (Kreationismus). Damit stellt sich die Frage nach diesem Beginn. Denn die Leib-Seele-Einheit, die der Mensch darstellt, wird dadurch gekennzeichnet, dass keine Verschmelzung zweier ursprünglich verschiedener Entitäten – Körper und Seele – stattfindet. Vielmehr kann von einem menschlichen Körper erst dann gesprochen werden, wenn der ganze Mensch mit Leib und Seele

existiert. Es gibt also ein klares Vorher und ebenso ein klares Nachher, damit eine Punktualität des Beginns des menschlichen Lebewesens und von da an nur einen Menschen, der sich entwickelt, keine Entwicklung, die erst den Menschen hervorbringt.

Nun sagt Siegmund: „Ob die Beseelung des Fötus durch die Geistseele im ersten Moment der embryonalen Entwicklung, also im Augenblick der Vereinigung der elterlichen Zellen, oder erst in einem späteren Augenblick der intrauterinen Entwicklung eintritt, darüber herrscht bisher keine Übereinstimmung in der katholischen Theologie und scholastischen Philosophie, wenn auch heute (1958!) die erste Lehre eine weit überwiegende Anhängerschaft hat und der zweiten (aristotelischen) Auffassung nur noch wenige... beipflichten, obwohl sie im Mittelalter fast allgemein (gegen Albertus Magnus) angenommen war (am 40. Tag der männliche Embryo, am 80. der weibliche).“ Als Gründe für die Bevorzugung des Zeitpunktes der Verschmelzung der Gameten werden genannt: eine entelechiale Entwicklung setzt eine Steuerung voraus, die nur durch die Geistseele geleitet werden kann. Auch wird die Entstehung des Menschen Jesus traditionell mit der Verkündigung an Maria gleichgesetzt. Letzteres ist in einer Figur an der linken Seite der Würzburger Marienkapelle so dargestellt, dass das durch den Engel ausgesprochene göttliche Wort wie ein kleines Menschlein durch ein Rohr ins Ohr der Madonna fließt. Dies ist auch ein Hinweis auf die damalige Unkenntnis der weiblichen Eizelle, welche zur Folge hatte, dass man den eigenen Anteil Mariens an ihrem Sohn nur als Geburtlichkeit (Theotokos, Dei Genetrix) in die Vorstellung aufnehmen konnte. Die Kenntnis der weiblichen Eizelle beim Säugetier geht erst auf die Anatomie des Bischofs Niels Stensen im 17. Jahrhundert zurück; beim Menschen liegt die wissenschaftliche Ermittlung der Eizelle noch später und ist erst um 1827 geklärt.

Nun könnte man angesichts der Tatsache, dass die aristotelische Zeugungsbiologie überholt ist und dass wir „in vitro“ über neue Erkenntnisse der fröhmenschlichen Entwicklung verfügen, welche u.U. zu ganz anderen Überlegungen führen, die Theorie der Sukzessivbeseelung in den Bereich der Irrtümer verweisen oder gar, wie Kardinal Karl Lehmann in seiner Ansprache bei der Herbstkonferenz 2001 der deutschen Bischofskonferenz, die Beseelungstheorie überhaupt aufgeben, da sie leicht im Hinblick auf ein leibliches Vorher und ein beseeltes Nachher misszuverstehen ist – und dies gegen ihren ausdrücklichen Sinn bei Thomas von Aquin. Aber auf der einen Seite hat Karl Rahner und in seinem Gefolge auch mancher

Moraltheologe oder auch Anthropologe (F. Kummer) die Entstehung des Menschen durchaus als schrittweisen Prozess verstanden, und auf der anderen Seite machen evangelische Theologen gern von der Unschärfe der katholischen Tradition Gebrauch, sei es, um die Uneindeutigkeit der christlichen Tradition insgesamt zu pointieren, sei es, um sich gegen den darin vermuteten Biologismus zu profilieren.

Dies mag Grund genug dafür sein, noch einmal einen Blick auf diese Tradition zu werfen und vor allem zu fragen, wie der Text der *Summa Theologiae* des Thomas Iq118 a2 richtig zu verstehen sei. Zwar ist die Reichweite eines thomanischen Argumentes auf dem Felde der Entstehung des Menschen sicher im Hinblick auf ihren biologischen Zeitbezug zu relativieren, aber die Frage bleibt, inwieweit seine philosophischen und theologischen Überlegungen von diesem Zeitbezug gelöst werden und damit einen Beitrag für die heutige Diskussion leisten können. Gewiss ist die ganze Tradition reichhaltiger als der Ansatz des Thomas, und der Jurist Hans Reis hat im Zusammenhang mit seiner Darstellung „Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als Verfassungsproblem“⁵ vieles davon zusammengetragen, das man sich sonst mühsam erarbeiten müsste. Aber Thomas stellt doch einen Referenzpunkt erster Ordnung dar, so dass ein frischer Rückgriff auf ihn lohnend erscheint.

a) *Stammt die Geistseele aus dem Samen?*

Thomas' Fragestellung im Artikel 2 der Quaestio 118 des ersten Bandes der *Summa Theologiae* ist, ob die Geistseele (*anima intellectiva*) aus dem Samen stamme. Er hatte zuvor im ersten Artikel die Frage nach der Herkunft der sensitiven Seele (des Lebensprinzips, das Menschen mit den der Empfindsamkeit fähigen Tieren teilen) so beantwortet, dass hier kein eigener Schöpfungsakt Gottes, sondern ein Übertragungsakt der Eltern vorliege, d.h. mit der Besamung (eine Gametenverschmelzung kannte Thomas ja nicht) beginnt der Übertragungsvorgang der sensitiven Seele. Bei der Geistseele liegen die Verhältnisse jedoch ganz anders. Und da sie nach Thomas das eigentliche Prinzip der Hominisation ist, entscheidet sich hier die Entstehung des Menschen.⁶ Auf den Einwand, dass nichts entstehen könne, das nicht auf den Zeugungsakt zurückgehe und dass daher die Geistseelenentstehung auch darauf zurückzuführen sei, antwortet Thomas (resp.), dass es unmöglich sei, der aktiven Kraft, die in der Materie ruhe, die Erschaffung des Immateriellen zuzutrauen. Entsprechend dem Hylo-morphismus ist es die Form, welche die Materie spezifiziert und nicht

umgekehrt. Der Samen ist aber die Materie und nicht die Form, aus welcher der Mensch entsteht. Das Lebensprinzip des Menschen transzendiert die Materie (*est principium transcendens materiam*). Es gilt also umgekehrt, dass die Kraft im Samen gleichsam im Dienst der Kraft der Geistseele steht, insofern diese als ordnende Form bereits alle dem neuen Menschen eignende Körperlichkeit auf sich selbst hinordnet. Zudem hat die Geistseele eine eigene Subsistenz, weil auch sonst die intellektiven Akte des Menschen nicht einfach als determinierte Vollzüge seiner Körperlichkeit verstanden werden können. Thomas rekurriert hier nicht auf die Weiterexistenz der Seele nach dem Tode, sondern auf die intellektive Freiheit des Menschen, also auf eine Anthropologie, die einen Determinismus organischer Vollzüge ablehnt.

Die Autonomie der menschlichen Freiheit, die sich der Subsistenz des Geistes verdankt, kann nicht durch die Entelechie des Zeugungsaktes hervorgebracht werden. Sonst müsste dieser Geist auch mit dem Körper zugrunde gehen. Die Ablehnung des Determinismus und die Lehre von dem Weiterleben der Seele nach dem Tode führen also Thomas zur Ablehnung eines Generationismus, wonach die Beseelung monokausal auf Zeugung zurückgeführt werden kann. Freilich würde dieser Einwand auf einen Generationismus nicht zutreffen, welcher die Kausalität der Zeugung, gleichsam im Sinne einer Zweitursächlichkeit, mit der Erstursächlichkeit Gottes begleitet. Da aber Thomas die Erstursächlichkeit Gottes in seiner Konzeption eher zurückhaltend gebraucht, muss er in diesem Zusammenhang auf eine eigene individuelle Schöpfung der Geistseele durch Gott zurückgreifen. Mit dieser Antwort ist auch der erste Einwand erledigt, auf den Thomas eingeht.

b) Das Problem der Einheit der Seele

Der zweite Einwand ist jedoch gewichtiger, zumal er von Aristoteles getragen wird. Wenn, wie Thomas selbst dargetan hat (I q76 a 3), die Seele des Menschen keineswegs in drei Teile – vegetativ – sensitiv – intellektiv – zerfällt, sondern eine substanzielle Einheit bildet, dann müsste doch auch die Erzeugung dieser Seele in allen „Teilen“ gleich sein, auch wenn sie, wie Aristoteles behauptete, sukzessiv und nicht zugleich (*simul*) geschehe. Die Einheit der Substanz verlange gleichsam die Einheitlichkeit des Prozesses der Seele.

Dazu antwortet Thomas (ad 2), indem er zunächst zwei weitere Behauptungen prüft: (1) die Lebensäußerungen des Embryo entstammten nicht

seiner eigenen Seele, sondern der seiner Mutter – Thomas denkt ja grundsätzlich den Embryo „in vivo“ – ; (2) es gebe im Samen nicht nur Materie, sondern auch Form. Der Zeugungsakt würde dann nicht nur die materiale Disposition, sondern auch die formale Befähigung zur Aktualisierung des künftigen Menschen enthalten. Beide Vorstellungen lehnt Thomas ab. Die menschlichen Lebensäußerungen wie Empfinden, Ernährtwerden und Wachsen könnten nicht von einem dem menschlichen Leben bloß äußerlichen Lebensprinzip stammen. Dies wäre aber der Fall, wenn die Fähigkeiten des Empfindens, des Ernährtwerdens oder des Wachsens aus der schwangeren Mutter stammen würden. Deshalb müsse man davon ausgehen, dass die Seele im Embryo „präexistiere“, am Anfang als vegetative, sodann als sensitive und schließlich als intellektive. Die Formel „anima präexistit“ scheint mir hier überraschend, nachdem Thomas doch von keiner Seelen-Präexistenz ausgeht. Gemeint ist hier, dass den jeweiligen Lebensäußerungen zuvor eine eigenständige innere Einheit – die jeweilige Seele – unterstellt werden muss. Thomas weist im Folgenden eine dreistufige Seelenlehre, wobei eine frühere Seele die Potenz für die jeweils spätere enthalte, ebenso zurück wie die Vorstellung, Pflanzenseele und Tierseele bestünden – aus der Kraft des Samens geschaffen – weiter, wenn zusätzlich die Geistseele von Gott eigens erschaffen würde (so Aristoteles). Thomas versucht dagegen zu zeigen, dass jede Seele als eine neue Einheit die vorhergehende aufhebt, so dass nicht eine Addition oder Sequenz von Seelen entsteht. Letztlich wird mit der Stiftung der Menschenseele auch das Animalische und das Pflanzliche im Menschen in anderer Form und Einheit neu erschaffen. Die intellektive Menschenseele wirkt sich auf die menschlichen Lebensäußerungen in jeder Hinsicht so aus, dass auch tier- und pflanzenanaloge Verhaltensweisen, Lebensäußerungen und dergleichen beim Menschen jeweils spezifisch menschlich sind. D.h. mit der Geistseele ist die Mitgliedschaft an der menschlichen Species gegeben, und diese umfasst den ganzen Menschen in seinen sämtlichen Lebensäußerungen. Dabei ist der Mensch jeweils als einzelner mit einer einzelnen individuellen Geistseele gemeint; Thomas geht nicht von einer einzigen allgemeinen Menschenseele aus (gegen „unum intellectum in omnibus“).

Sobald also die höhere Form entsteht, wird die niedere Form vernichtet, freilich auf eine solche Weise, dass die spätere und höhere Form alles und mehr umfasst, als die frühere und niedere Form, die ihr weichen musste. Die ultimative Form einer Entwicklung hebt die vorhergehenden Formen auf, wenn sie diese auch auf höhere Weise in sich hinaufhebt. Das zerstörte

Niedere ist im Höheren neu auf die Weise des Höheren, sodass der Mensch nur eine Seele hat: die Geistseele, die den Körper auch in seinen tier- und pflanzenanalogen Lebensäußerungen durchdringt. Zusammenfassend sagt Thomas (ad 2 abschließend): Die Geistseele wird von Gott mit dem Endziel der Entstehung des menschlichen Lebewesens geschaffen, und sie ist zugleich sowohl sensitiv als auch vegetativ, nachdem die vorher existierenden vegetativen und sensitiven Formen von Seele zerstört worden sind.

Nachdem so viel von Zerstörung (*corruptio*) die Rede war, gerät die Argumentation des Thomas in die Gefahr, keine Entwicklungskontinuität von der Zeugung her zu kennen. Aber er zeigt sogleich, dass es ihm nicht darum geht, das Vorhergehende für das Nachfolgende einfach funktionslos zu machen. Diese Funktion ist jedoch nur die abgeschwächte einer bloßen Disposition (ad 3). Die Fähigkeit des jeweils voraufgehenden Zustandes besteht darin, für die kommende Form dispositionelle Materie zu sein. So ist der Samen die Disposition der Materie, die erste Form wird durch die Seele(n) gegeben. Die gesamte körperliche Natur arbeitet wie ein Instrument der geistigen Kraft, auf die sie hingeordnet ist. Hinter dieser Kraft steht nun wiederum die Kraft Gottes. „Nichts hindert daran, dass die Formung des Körpers aus einer körperlichen Entwicklung stammt, während die Geistseele allein von Gott geschaffen ist.“ Disposition ist hier im doppelten Sinne zu verstehen: im Sinne des Hylomorphismus, wonach die Materie bloße Disposition der sie vollendenden Form ist, und im Sinne der Akt-Potenz-Lehre, wonach erst die aktuelle Verwirklichung die dispositionelle Potenz aufhebt und hinaufhebt. Das aus der Debatte um den Status des Embryo „in vitro“ bekannte Argument der Potentialität müsste im Gedankengang des Thomas so aussehen, dass Potentialität im Sinne von „dispositio“ und nicht im Sinne von „capacitas“ oder in der Sprache dieses Artikels von „virtus“ (d.h. Kraft zu...) ausgelegt wird.

c) Ablehnung des Determinismus

Es erscheint bei dieser relecture als eigentümlich, dass Thomas keinerlei biologische oder temporale Periodisierung vornimmt. Das Nacheinander, von dem er spricht, macht eher einen analytischen als einen gradualistischen Eindruck. Jedenfalls geht kein biologische Fakten interpretierender Gradualismus aus seinen Ausführungen hervor. Unbestreitbar hat es einen solchen Gradualismus im „Codex Gratiani“ und später im säkularen Recht für den Umgang mit Aborten gegeben (vgl. H. Reis). Dem steht freilich gegenüber, dass die Kirche selbst in der Behandlung des Schwanger-

schaftabbruchs, ein kleines Schwanken von Niels Stensen einmal ausgenommen, keinen Gradualismus und schon gar keine Fristen vertreten hat. Die kirchliche Lehre kannte keine Fristenregelung.

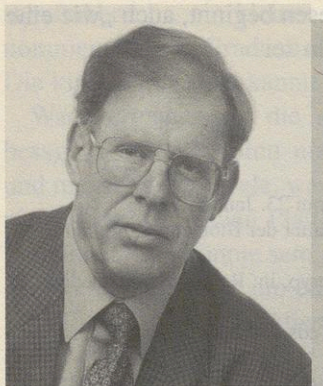
Was vermag dann die sog. Sukzessivbeseelung überhaupt noch zu besagen? Welchen Sinn macht eine Abfolge von pflanzlicher, tierischer und menschlicher Seele, wenn sie nur analytisch als möglich gedacht wird, nicht aber in je neuen Plattformen des Lebewesens beschreibbar ist? Ein möglicher Sinn könnte sein, dass eben die Anwendung offen gelassen werden sollte, zumal sie um ethischer Fragestellungen willen nicht erheblich war. Ein analytisch praktisches Urteil war demnach nicht erforderlich. In dieser Hinsicht wären wir dann heute in einer anderen Situation. Eine andere Deutung des Thomas wäre, dass es ihm auf die Sukzession gar nicht ankam. Seine zentrale Fragestellung war nämlich ob die spezifische menschliche Seele, nämlich die Geistseele, das Endergebnis einer Stufenfolge sei oder nicht vielmehr eine Aktualisierung des Menschen als solchem durch einen Schöpfungsakt Gottes. Abgesehen davon, dass die Vorstellung, sich einem individualisierten Akt Gottes zu verdanken, den einzelnen Menschen aufwertet, steht sie auch in gutem Zusammenhang mit entsprechenden Ausdrücken biblischer Vorstellungen, z.B. Psalm 139, 13-16.

In jedem Fall kann man Thomas nicht für einen biologistischen Gradualismus heranziehen. Auf der anderen Seite kannte er aber weder die Natur des Zeugungsaktes, noch die ersten Entwicklungsschritte des menschlichen Lebewesens so, wie wir sie heute kennen. Da sein Kreatianismus jedoch weder von der alten noch von der neuen Biologie abhängt, vielmehr als antideterministisch zu verstehen ist, hat freilich die zentrale Argumentation keineswegs Staub angesetzt. Setzt man beim Antideterminismus und damit bei der Würde der menschlichen Freiheit, die sich weder dem Ablauf der Natur noch der Planung der Eltern verdankt, an, verbindet man dies mit der konsequenten Hierarchisierung des Animalischen und Vegetativen in der sie umgreifenden und spezifizierenden Geistseele, nimmt man die Lehre von der integrierten Leib-Seele-Einheit ernst, dann steht die Lehre des Thomas nicht im Widerspruch zur Vorstellung, dass das menschliche Lebewesen mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle beginnt. Vielmehr zeigt sie auf, dass es bei Gottes Handeln darauf ankommt, dass jeder Mensch sich statt menschlichen Handlungen und Planungen der individuellen Schöpfung Gottes verdankt und von daher im ursprünglichen Sinn „frei“ ist. Kurz: es macht keinen Sinn, die Lehre des Thomas von der Entstehung des Menschen zur Relativierung von Aussagen zu benutzen, dass

der Mensch, wenn er als menschliches Lebewesen beginnt, auch „wie eine Person“, d.h. wie ein Rechtsträger zu behandeln sei.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. die Erklärung von neun Theologen in der FAZ vom 23. Januar 2002.
- ² Vgl. *D. Mieth*, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik. Freiburg i.Br. 2002, 412-414.
- ³ Vgl. die Debatte um den moralischen Status des Embryo, in: *Reproduktionsmedizin* 17 (2001), 289-290.
- ⁴ Vgl. *Dignité humaine*, in: *G. Hottois/J.N. Missa* (eds.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Brüssel 2001, 281-284.
- ⁵ Tübingen 1984, insbesondere in den reichhaltigen historischen Anmerkungen, 135-150.
- ⁶ Vgl. auch *Karl Rahner*, Die Hominisation als theologisches Problem, in: ders.: *Paul Overhage*, Das Problem der Hominisation, Freiburg-Basel-Wien 1961, 13-90.



Neue Verantwortung für das Leben

Genomanalyse, Embryonenschutz,
Stammzellforschung und die
Dimension gelebten Lebens

VON JÜRGEN HÜBNER *

Die *Analyse des menschlichen Erbguts* erschließt die Möglichkeit, die biologischen Ursachen von Erbkrankheiten immer genauer zu identifizieren. Die Forschung ist hier noch ganz am Anfang. Die Abfolge der DNA-Bausteine des menschlichen Genoms ist jetzt zwar weitgehend bekannt. Welche physiologische Funktion die einzelnen DNA-Abschnitte und Gene haben, weiß man aber im Einzelnen noch nicht. Lediglich einige Gene, deren Defekte ganz bestimmte Defizite auslösen, konnten bisher identifiziert werden. Darauf baut die heute eingeführte Praxis der genetischen Diagnostik und genetischen Beratung auf. Aufgrund neuer Kenntnisse lassen sich auf lange Sicht vielleicht dann auch Therapien entwickeln, die den Betroffenen helfen können. Doch die Genomanalyse und ihre wissenschaftliche Auswertung wird auch dazu führen, immer mehr auch bloße Abweichungen von der Norm, der durchschnittlichen genetischen Ausstattung kennen zu lernen. Dabei kann es sich um Ursachen von bestimmten Krankheiten handeln, aber auch von Varianten, die gar keinen oder nur einen geringen Krankheitswert haben. Es kann sich auch einfach um bloße Unterschiede zwischen verschiedenen Menschen handeln. In der Kriminalistik wird das bereits genutzt. Der Zusammenhang von genetischer Ausstattung und Gesundheit führt grundsätzlich zu der Frage, was eigentlich Krankheit oder Gesundheit ist. Eine gute Definition besagt: Gesundheit ist,

* Prof. Dr. Jürgen Hübner ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg und apl. Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg. Arbeitsschwerpunkte sind das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie, Kosmologie, Medizinische Ethik und Ethik der Biotechnologie.

mit Krankheit leben und umgehen zu können. Mit Unvollkommenheit leben zu lernen und leben zu können, macht eigentlich Lebensqualität aus.

Die Genomanalyse erlaubt im Prinzip aber auch den Einsatz von *Gen-technik*. Für einige wenige erblich bedingte, und zwar durch einen einzelnen Defekt an einem einzelnen Gen verursachte Krankheiten zeichnet sich tendenziell die Möglichkeit ab, durch die Korrektur dieses Gens eine Heilung zu erreichen. Thalassämie, aber auch Cystische Fibrose sind erste Beispiele dafür. Hier handelt es sich um *somatische Gentherapie*. Sie betrifft nur den einzelnen jeweiligen Patienten. Anders steht es bei einem möglichen Eingriff in die *Keimbahn*. Würden hier Veränderungen am Genom vorgenommen, beträfe das den Menschen, der erst heranwachsen wird, einschließlich seiner eigenen Keimzellen. Das heißt: Alle künftigen Kinder und Generationen wären mitbetroffen. Das könnte eine echte Heilung von der betreffenden Erbkrankheit bedeuten. Der Weg dorthin ist für die Medizin aber noch sehr weit: Vorläufig sind die Unsicherheiten, Gefährdungen durch Nebenwirkungen und Missbildungen noch unübersehbar. Überdies würden andere, missbräuchliche Manipulationen des Erbguts möglich, wenn entsprechende Techniken erst einmal eingeführt sind. Der Weg zur künstlichen Menschenzüchtung würde im Prinzip geöffnet. Juristische Verbote stehen dem bislang entgegen. Gesetze können aber auch umgangen oder verändert werden, und hier setzen die Argumente und Proteste der Gentechnikgegner an, die einen „Dammbruch“ befürchten hin zu Willkür und Missbrauch und entsprechend bösen Folgen.

In-vitro-Fertilisation: Was geschieht mit den überzähligen Embryonen?

Abgesehen von der nicht ganz auszuschließenden Möglichkeit, dass sich eine somatische Gentherapie auch auf die Keimzellen auswirken könnte, ist für genetische Eingriffe am Embryo eine andere Technik Voraussetzung: Die *In-vitro-Fertilisation (IVF)*. Ursprünglich wurde diese Methode entwickelt, um Paaren, die trotz ihres Kinderwunsches keinen Nachwuchs bekommen konnten, zu helfen. Das Verfahren ist bis heute sehr aufwendig und belastend für die Frauen, und die Erfolgsrate ist relativ gering. Sie lag im Jahr 2000 bei 10–15% pro begonnener Behandlung.

Im Zusammenhang mit dieser Technik können sogenannte „überzählige“ Embryonen entstehen. Was geschieht mit ihnen? Neben der medizinisch nicht unproblematischen Aufbewahrung in tiefgeköhltem Zustand für weitere Behandlungen gäbe es die Möglichkeit der „extrauterinen

Adoption“. Dadurch entstehen natürlich vielfältige neue sachliche und ethische Probleme. Eine andere mögliche Option wäre, solche Embryonen, wenn sie ohnehin sterben oder vernichtet würden, der wissenschaftlichen Forschung zuzuführen. Auf diese Weise könnte die frühe Embryonalentwicklung besser verstanden werden, und das wäre die Voraussetzung für die Entwicklung neuer Therapien. Genetische Experimente könnten die Erkenntnismöglichkeiten hier drastisch erweitern. Am Tier sind solche Forschungsprojekte heute Routine – mit den eigenen Problemen der Ethik des Umgangs mit Tieren. Solche Forschung an menschlichen Embryonen durchzuführen, ist in Deutschland nach dem Embryonenschutzgesetz von 1990 verboten. Als entscheidende ethische Begründung gilt, dass dadurch menschliches Leben fremden, hier eben wissenschaftlichen Zwecken untergeordnet würde, auch dann, wenn mittel- oder langfristige therapeutische Ziele im Hintergrund stehen mögen.

Die Frage bleibt jedoch, wie mit Embryonen, die nicht mehr für eine Implantation verwendet werden können, umgegangen wird. Werden sie zuletzt „weggeworfen“, „entsorgt“, oder „vernichtet“, „getötet“, „verworfen“? Die Wortwahl muss noch nichts mit Ethik zu tun haben, sie ergibt sich im banalen, routinierten, aktuellen oder auch erst virtuellen Tun. Dabei schwingt etwas mit, was zum seelischen Verkräften des beruflichen Alltags gehört, in welcher Weise auch immer, bedauernd, verdrängend, teilnahmslos, abgebrüht... Bei einer weiteren „Verwendung“ von Embryonen könnte man eine „Resteverwertung menschlichen Lebens“ assoziieren und auch deshalb jegliche Nutzung zu anderen Zwecken als der Initiierung einer Schwangerschaft ablehnen.

Argumentativ versucht die Rede von der Menschenwürde des Embryos, ja schon der befruchteten Eizelle, diese Problematik einzuholen. Da es sich aber um Embryonen handelt, die sonst vernichtet würden, wird in anderen europäischen Ländern lediglich gefordert, dass ein „angemessener Schutz“ des Embryos gewährleistet sein muss. So lautet der Kompromiss der Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin. Dem Embryo wird so doch von Beginn an eine Schutzwürdigkeit zugesprochen, die den beliebigen Umgang mit ihm verbietet und ihn als Rechtsgut deklariert. Was „angemessen“ heißt, bleibt damit freilich der Entscheidung im Einzelfall überlassen. Das ist kein „absoluter“ Lebensschutz, wie ihn die Kritiker fordern. „Absolut“ hieße aber auch: von Lebenssituationen „abgelöst“. Um die Notwendigkeit und Vertretbarkeit dieser Abstraktion geht es in der ethischen Auseinandersetzung.

Präimplantationsdiagnostik: „Verbrauch“ von totipotenten Zellen?

Eine weitere Technik, die neu entwickelt worden ist und nun ethisch diskutiert wird, ist die *Präimplantationsdiagnostik* (PID). Sie kann zu einer Entschärfung speziell der ethischen Problematik der Pränatalen Diagnostik führen. Sie bedeutet aber zugleich deren Zuspitzung. Da am Anfang der Embryonalentwicklung, von der Teilung der befruchteten Eizelle bis zum Acht-Zell-Stadium, alle Zellen totipotent sind, d.h. auch isoliert zu einem vollständigen Organismus heranwachsen können, kann dem Embryo eine dieser Zellen entnommen und genetisch untersucht werden. Dem Embryo schadet die Entnahme einer Zelle anscheinend nicht. Weist das an dieser Zelle geprüfte Erbgut keine Auffälligkeiten auf, entspricht es also der statistischen Norm für das menschliche Genom, kann der Embryo in den Uterus übertragen werden. Liegt ein Defekt vor, kann darauf verzichtet werden: Der Embryo wird „verworfen“. In jedem Fall wird die abgespaltene Testzelle „verbraucht“ – obwohl doch auch aus ihr ein vollständiger Mensch hätte entstehen können. Durch diese Technik kann aber ein späterer Schwangerschaftsabbruch, den eine schwerwiegende Krankheit und die damit zu erwartende Notlage nahe legen würde, vermieden werden. Die Belastung würde durch diese Form der Diagnostik also erheblich verringert.

Leicht könnte die PID aber auch dazu benutzt werden, beispielsweise das Geschlecht des Kindes auszuwählen – eine Methode, die „Sexing“ genannt worden ist. Der Vorsitzende der Ethikkommission amerikanischer Reproduktionsmediziner, John Robertson, hält ein solches Verfahren für akzeptabel, und ein Verbund von neun Kliniken in Chicago und New York will diese Möglichkeit ab sofort anbieten (Der Spiegel, 8. Oktober 2001). Die deutschen Humangenetiker haben eine Geschlechtsauswahl schon bei der Pränatalen Diagnostik von Anfang an strikt abgelehnt und in der Praxis ausgeschlossen. Auch hier ist der Sprachgebrauch interessant: Zunächst sprach man von „Sex Selection“, Auswahl also, Entscheidung zwischen vorgegebenen Alternativen – eine Möglichkeit, die auch in den USA abgelehnt wurde. „Sexing“ dagegen ist eine positiv gezielte Handlung: Geschlechtsbestimmung.

Stammzellenforschung: Die Frage nach der Herkunft

Einen neuen Schub hat die lebensethische Diskussion durch die neuen Erkenntnisse der *Stammzellforschung* bekommen. 1981 machte man bei

Mäusen, 1998 beim Menschen die Entdeckung, dass sich aus der inneren Zellmasse der Blastula Zell-Linien gewinnen lassen, die sich in Kultur praktisch unbegrenzt vermehren. Solche „*Embryonalen Stammzellen*“ können sich zu verschiedenen Zelltypen weiterentwickeln, sie sind „pluripotent“. Ein gleiches Potential haben auch „primordiale Keimzellen“, Vorläufer von Ei- und Samenzellen, die aus (abgetriebenen oder abgegangenen) Embryonen und Feten gewonnen werden können. Auf Grund dieses Potentials werden sich Zelltherapien entwickeln lassen. Kann man aus ihnen sogar gezielt Organewebe züchten, wäre das für die Transplantationsmedizin von höchster Bedeutung. Auch an solchen Zellkulturen lassen sich allgemein die Vorgänge der Differenzierung studieren, die die Grundlage jeder Individualentwicklung sind. Entwicklungsstörungen können auf diese Weise kausal erforscht werden; Erstellung neuer Medikamente und weitere Therapiemöglichkeiten sind Forschungsziele, die neu erschlossen werden können.

In diesen Zusammenhang gehören auch die Möglichkeiten des *Klonens*. Der einfachste Fall wäre die Isolierung und Weiterzuchtung totipotenter *Embryonalzellen*. Komplizierter ist die „Dolly-Methode“, die inzwischen auch bei Mäusen, Rindern, Ziegen, Schweinen und weiteren Schafen erfolgreich durchgeführt worden ist, zuletzt bei der Klonkatze „cc“. Bei diesem Verfahren wird der Zellkern einer erwachsenen Körperzelle in eine entkernte Eizelle gegeben. Bislang ging man davon aus, dass die genetische Ausstattung spezifischer Körperzellen auf deren spezielle Funktionen festgelegt ist. Obwohl das ganze Genom des Organismus in ihnen vorhanden ist, hielt man die nicht gebrauchten Funktionen für endgültig „abgeschaltet“. Jetzt stellte sich heraus, dass das gesamte Genom sehr wohl reaktiviert werden kann: Auf die genannte Weise geklonte Zellen sind wieder totipotent, können sich also erneut in verschiedene Richtungen hinein differenzieren und auch zu ganzen Organismen hin entwickeln. Vielleicht kann man sogar – das wäre noch einmal ein neuer Aspekt – auch Stammzellen wieder totipotent machen.

Mit solchen Entwicklungen würde nicht nur Tier-, sondern im Prinzip wiederum auch Menschenzüchtung möglich. Bezeichnenderweise sprach man nach der Geburt des Schafes „Dolly“ gar nicht so sehr von den tierethischen Problemen, sondern alsbald von der Perspektive möglicher Menschenzüchtung. *Generatives Klonen* wäre die Option, außer Tieren auch Menschen der nächsten und damit weiterer Generationen gezielt mit einem bestimmten Genom auszustatten. Folgte man solchen Absichten, mögliche

Perfektionierung des biologischen Wissens und der Techniken vorausgesetzt, würde man die Entwicklung individuellen menschlichen Lebens grundlegend der Verfügung anderer Menschen aussetzen, wenn auch in biologisch und soziologisch begrenzter Weise. Das könnte zumindest mental einen im Prinzip beliebigen Umgang mit menschlichem Leben erschließen. Mit Therapie hätte das nichts mehr zu tun.

Therapeutisches Klonen von menschlichen Zellen zur Züchtung von organspezifischen Geweben könnte dagegen konkreten Therapiezielen dienen. Aber die biologische Möglichkeit der Weiterzüchtung zu vollständigen Organismen wäre auch hier nicht auszuschließen. Die Frage ist, ob Verbote ausreichen, um eine solche Art von Menschenzüchtung zu verhindern. Mediziner in Italien und den USA haben bekanntlich angekündigt, Menschen in Ländern, in denen keine einschlägigen gesetzlichen Regelungen bestehen, klonen zu wollen. Auf diese Weise könne unfruchtbaren Paaren, bei denen eine In-vitro-Fertilisation zu keinem Erfolg führt, doch noch zu einem Kind verholfen werden. Entsprechende Nachfrage bestünde. In Europa besteht über das Verbot des generativen Klonens Konsens.

Auch die Forschung an und mit Stammzellen des Menschen birgt ihre eigenen ethischen Probleme. Das gilt auch für den Umgang mit pluripotenten Stammzellen. Geht es doch auch hier um menschliches Leben. Insbesondere stellt sich die Frage nach ihrer Herkunft. Sie müssen ihrerseits Embryonen entnommen werden, die nicht überleben. Handelt es sich wieder um sogenannte „überzählige“ Embryonen? Auf der anderen Seite stehen die ärztlichen Hilfsmöglichkeiten auf dem Spiel, die mittel- und vor allem langfristig erwartet werden. Wie weit sie wirklich erreicht werden können, ist offen. Auch wenn die Aussichten dafür nach dem heutigen Stand der Forschung noch recht vage sind, bedeutete ein Verbot der Forschung einen gravierenden Einschnitt.

Die Herstellung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken wird generell abgelehnt. Dieser Grenze wird gegenwärtig absoluter Charakter zugeschrieben. Die Frage bleibt, ob ein solches Verbot wirklich greift und durchgesetzt werden kann. „Überzählige“ Embryonen können auch gezielt entstehen oder aus Ländern, in denen andere Leitlinien gelten oder auch Kontrollen weniger strikt durchgeführt werden, importiert werden. So hat sich die gegenwärtige Diskussion in Deutschland auch gerade an der Frage des Imports von aus Embryonen gewonnenen und weiter entwickelten Stammzell-Linien entzündet, Zell-Linien, deren Herstellung im Inland nach dem Embryonenschutzgesetz von 1990 verboten ist. Vermieden wer-

den soll ein Vorgang, wie er bei der Einführung der In-vitro-Fertilisation stattgefunden hat: dass Forschungsergebnisse und daraus entwickelte Verfahren in Deutschland genutzt werden, deren Erforschung und Entwicklung hier untersagt sind.

Gesetzliche Regelung und bleibende Fragen

Um diese Fragen geht gegenwärtig der Streit auch in der Öffentlichkeit. Am 30. Januar 2002 hat der Deutsche Bundestag nach einer sehr ernst geführten Debatte schließlich dem Import von bereits vorhandenen Stammzell-Linien zum Zwecke der Forschung unter strengen Auflagen zugestimmt. Das Einverständnis der Eltern, von denen die Embryonen stammen, wird eingefordert. Damit soll der Beziehungswirklichkeit menschlichen Lebens Rechnung getragen werden. Hochrangige, nicht anders zu verfolgende Ziele und kontrollierte Transparenz des Verfahrens sind weitere Kriterien. Das am 26. April 2002 verabschiedete einschlägige Gesetz setzt die Grenze für die Entstehung der Zellkulturen auf den 1. Januar 2002 fest. Damit soll die Herstellung neuer Stammzell-Linien aus weiteren Embryonen, deren Verbrauch also für einen Markt in Deutschland verhindert werden. Da es international sehr verschiedene Regelungen gibt, bleibt das Problem freilich bestehen. In mehreren Ländern werden gesetzliche Richtlinien gegenwärtig erarbeitet. Neben der politischen Diskussion muss daher das ethische Gespräch weitergehen.

Als ethisch weniger problematisch wird die Weiterzüchtung von Vorläufern menschlicher Keimzellen aus Feten eingeschätzt, den *primordialen Keimzellen*. Allerdings scheint es eine „genomische Prägung“ zu geben, die bei Feten noch nicht vorliegt und deren Fehlen zu Entwicklungsstörungen führt. Aber auch hier ist mit Totipotenz zu rechnen, und die Gefahr ist nicht auszuschließen, dass Abtreibungen, also die Tötung anfangsweise schon entwickelter menschlicher Individuen auf diese Weise noch gerechtfertigt und im Extremfall sogar induziert werden könnte. Das gilt auch für die Entnahme anderen, zum Beispiel neuronalen Gewebes aus Feten zur Behandlung von Parkinson-Patienten. Freilich sind die sozialen, psychischen und körperlichen Barrieren hier für sich schon sehr hoch. Im Übrigen wird auf den normethisch-logischen Widerspruch hingewiesen, der zwischen dem Embryonenschutzgesetz und dem § 218 StGB besteht: Tötung früher Embryonen wird bestraft, Abtreibung weit entwickelter Feten aber bleibt bei entsprechender Indikation straffrei. Festzuhalten ist

jedoch, dass es sich hier um unterschiedliche, nicht eigentlich miteinander vergleichbare Situationen handelt.

In den letzten Jahren hat sich gezeigt, dass auch in Organen von erwachsenen Organismen Stammzellen vorkommen. Das gilt auch für den Menschen. Man spricht hier von *gewebespezifischen* oder „adulten Stammzellen“. Auch sie können überraschenderweise noch in Zellen anderer Organe umgewandelt werden. Man findet sie im Nabelschnurblut, aber auch im peripheren Blut, im Knochenmark, in Nervengewebe, auch im Gehirn. Stammzellen aus dem Knochenmark lassen sich beispielsweise in Nerven, Leber- oder Herzmuskelzellen umwandeln. Es tut sich ein weiterer, völlig neuer Forschungsbereich auf. Ethisch werden hier keine spezifischen Probleme gesehen.

Hier scheint sich eine Perspektive zu bieten, die in die Zukunft weist. Deshalb hat sich auch der Deutsche Bundestag für verstärkte Forschung auf diesem Gebiet ausgesprochen. Freilich könnte der Fortschritt der Technik auch dahin führen, dass eines Tages die Totipotenz auch adulter Zellen erreicht würde. Der Erfolg der Klontechnik lässt darauf schließen. Dann stellten sich die grundlegenden ethischen Probleme auch hier. Doch vorläufig ist das nicht zu erwarten, und die Möglichkeit, auf diesem Wege Heilungschancen zu erschließen, ist die eindeutig dominierende Option. Medizinisch erschwerend wirkt sich freilich u.a. die Tatsache aus, dass entwicklungsfähige Stammzellen nur in sehr geringer Anzahl in erwachsenem Gewebe vorkommen – man spricht von einem Verhältnis von 1 : $10^{100.000}$. Doch sind hier technische Fortschritte möglich, z.B. durch die Weiterzucht schon isolierter Zell-Linien.

Können Stammzellen dem eigenen Organismus entnommen und dort wieder medizinisch eingesetzt werden, würde das immunologisch bedingte Abstoßungsreaktionen ausschließen. Das wäre ein erheblicher Vorteil. Die Entnahme solcher gewebespezifischen Stammzellen beispielsweise aus dem Knochenmark oder gar aus dem Gehirn wäre allerdings nicht nur wenig effektiv, sondern auch für Betroffene stark belastend. Entnahme aus dem peripheren Blut kann diese Problematik entschärfen, doch wären dafür auch erhebliche Mengen von Blut erforderlich. Als Favorit kann dagegen das *Nabelschnurblut* gelten. Hier gibt es eine größere Dichte multipotenter Stammzellen, und es entsteht nur eine geringe Belastung durch die Entnahme. Hier liegen die derzeit besten Aussichten. Es existieren bereits Firmen, die Nabelschnurblut konservieren und für eventuelle spätere Nutzung bereithalten. Freilich gibt es auch hier noch wissenschaft-

liche Unklarheiten, und neue gesellschaftliche und ethische Probleme entstehen. Sie betreffen insbesondere das Eigentumsrecht, Fairness, Informed Consent, das Recht auf Wissen oder Nichtwissen, den Schutz der Person-sphäre.

Zu dem gesamten Forschungskomplex ist daran zu erinnern, dass alle einschlägigen Arbeiten in großer Breite *Tierversuche* mit der diesen eigenen ethischen Problematik voraussetzen. Mäuse und Ratten, aber auch weiter entwickelte Säugetiere dienen als Versuchstiere, und ob beim Menschen dann die gleichen oder ähnliche physiologische Rahmenbedingungen bestehen wie bei diesen Tieren und also gleiche Reaktionen zu erwarten sind, ist nicht in jedem Fall abzusehen. Zuletzt hat auch der Einsatz von Techniken, die am Tiermodell entwickelt worden sind, beim Menschen zunächst keinen anderen als experimentellen Charakter.

Einen eigenen Problemkomplex stellen die *wirtschaftlichen* Interessen dar, die mit der Stammzellforschung verbunden sind. Dies ist ein eigener Kontext, der mit den anderen Gesichtspunkten verflochten ist, jedoch auch in seiner eigenen Logik zu analysieren ist. Es greift zu kurz, wenn die wirtschaftlichen Aspekte einfach nur als dominant kritisiert werden. Aber in den gesamten Urteilsbildungsprozess ist differenziert einzubringen, dass es bei der Stammzellforschung auch um Forschungsstandorte, Fördergelder, Karrieren, auch um Gewinne, Patente und allgemein um Einflussmöglichkeiten geht. Dem wäre im Einzelnen nachzugehen.

Zur ethischen Argumentation

Konzentriert man sich auf die grundlegende Fragestellung nach dem Umgang mit menschlichen Embryonen, kreist die ethische Diskussion im Wesentlichen um zwei Fragenkomplexe:

- Wie kann der menschliche Embryo als spezifisch menschliches Leben wahrgenommen und geschützt werden? Und:
- Welche neuen Chancen für eine Heilung von Krankheiten ergeben sich durch fortgesetzte Forschung an menschlichen Embryonen und Stammzellen?

Bei der Behandlung dieser Fragen ist zunächst zwischen konkreten Entscheidungssituationen und allgemeinen Regelungen zu unterscheiden. Jedes Mal gilt es einerseits, einen bestimmten Weg zu beschreiten, andererseits muss eine Güterabwägung vorgenommen werden: Das Gut menschlichen Lebens überhaupt steht dem Gut menschlicher Gesundheit,

also in gewisser Weise der Qualität des Lebens gegenüber. Vor Ort, im Labor oder im Krankenhaus, muss in jedem einzelnen Fall situationsbezogen im Einvernehmen mit allen Betroffenen und Beteiligten nach bestem Wissen und Gewissen entschieden werden. Auf der allgemeinen Ebene ethischer Reflexion, die mit den Entscheidungen in konkreten Fällen zirkelhaft vernetzt ist, gilt: Menschliches Leben überhaupt ist als das höchste Gut anzusehen und zu verteidigen; ihm ist also alles andere unterzuordnen. Theoretisch ausgetragen wird diese Argumentation am Thema der *Menschenwürde*, die juristisch dann in den *Menschenrechten* artikuliert wird.

Auf beiden Ebenen ergibt sich dann folgerichtig die Frage: Wer kann Menschenwürde für sich in Anspruch nehmen? Jeder Mensch. Vor Ort wird, gewissermaßen intuitiv, entsprechend entschieden werden. Geht es dann um eine theoretische Begründung, die auch institutionelle Regelungen ermöglicht, und die auch ihrerseits wieder die sittlichen Intuitionen beeinflusst, lautet die Frage in unserem Zusammenhang: Ist ein Embryo oder sogar eine befruchtete Eizelle schon ein Mensch? Kann ein Embryo Menschenwürde für sich in Anspruch nehmen? Das führt zu der nächsten Frage: Wann beginnt menschliches Leben?

An dieser Stelle kulminiert die gängige ethische Diskussion. Aber gerade diese Frage führt in eine Aporie, wenn hier ein Zeitpunkt festgelegt werden soll. Das Problem liegt darin, eine ausschließlich *rationale Begründung* zu suchen. Damit gerät man in die Nähe naturwissenschaftlicher Beweisverfahren. Die Probleme schließen hier aber die personale Ebene mit ein, und im Rekurs darauf geht es um *Rechtfertigung* sittlichen Handelns. Wenn die menschliche Beziehungswirklichkeit, das Verhältnis zu Kindern vor und nach einer Konzeption, Schwangerschaft und Geburt betroffen ist, sind die biologischen Daten nur *eine* Komponente. Entscheidend ist die Einstellung zum Leben überhaupt, in seiner Ganzheit. Der Umgang mit Embryonen wird schon von daher bestimmt sein. Sie sind mehr und anderes als biologisches Material.

Absoluter Lebensschutz contra Pragmatismus: Ist eine Vermittlung möglich?

Als Zeitpunkte des Beginns menschlichen Lebens werden genannt:

- Die Vereinigung von Samen- und Eizelle. Dies ist das weitreichendste und deshalb „sicherste“ Argument. Es handelt sich aber bei der Befruchtung um einen längeren Prozess, der sich über mehrere Tage hinzieht. Die Übergänge geschehen kontinuierlich; ein bestimmter Zeitpunkt lässt sich nicht festmachen.

– 14 Tage nach der Konzeption: Bis dahin hat die Einnistung in die Gebärmutter Schleimhaut stattgefunden und Zwillingsbildung kann nicht mehr stattfinden. Ist das der Beginn „eigentlichen“ menschlichen Lebens? Dieses entwickelt sich allmählich, und es ist vernünftig, diesen Zeitpunkt festzulegen, um Missbrauch zu verhindern. So argumentiert man in der angelsächsischen Tradition, in England und in den USA.

Diese beiden Traditionen prallen in Europa aufeinander. Dahinter stehen verschiedene geistesgeschichtliche Entwicklungen seit dem Mittelalter: philosophischer Realismus einerseits und nominalistischer Pragmatismus andererseits – beides in sich stimmige Denksysteme. Es wäre sinnlos, sich gegenseitig mangelnde Ethik vorzuwerfen. Es gibt unterschiedliche Ethiken, die jeweils Ethos und Verantwortung voraussetzen. Darunter entwickeln sich freilich auch unterschiedliche Interessen.

Es gibt noch weitere Gesichtspunkte für den Lebensbeginn: 56 Tage nach der Konzeption ist das Neuralsystem angelegt, das die Grundlage darstellt für Bewusstsein als besonderem Merkmal spezifisch menschlichen Lebens. Reicht das aber für die Definition der Menschlichkeit menschlichen Lebens aus? Auch die Möglichkeit selbstständigen Lebens, z. B. im Brutkasten, wird genannt. Sie ist freilich nach dem jeweiligen Stand der Technik veränderbar. Die Rede ist sogar von der Geburt. Aber auch die Geburt ist ein Prozess, der zeitlich gesteuert werden kann, und das Leben im Mutterleib ist durchaus menschliches Leben, wie alle Eltern und Geschwister fühlen und wahrnehmen können.

Fragt man theoretisch nach dem Beginn menschlichen Lebens, ergibt sich logisch auch die Frage: Wann endet menschliches Leben? Wenn das Neuralsystem nicht mehr funktioniert? Lässt sich daraus umgekehrt dann wieder auf den Lebensbeginn schließen (H. M. Sass)? Auch solche Überlegungen charakterisieren das ethische Problem, um das es in dieser Situation geht, und die Problematik der Logik, wenn allein mit deren Hilfe in höchst abstrakter Weise Lösungen gesucht werden.

Die Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens lässt sich nicht nur zeitlich, terminbezogen beantworten. Die gegenläufigen Argumente der unterschiedlichen Denkwege und -traditionen lassen sich logisch nicht vermitteln. Werden sie weltanschaulich gebraucht, an das Gewissen gebunden und damit absolut gesetzt, sind auch Kompromisse im Grunde nicht möglich. So stehen in der europäischen Diskussion die zwei Positionen einander gegenüber: Entweder ist ein absoluter Lebensschutz zur Geltung zu bringen – dann muss der sicherste Weg eingeschlagen werden: Lebensbe-

ginn mit der Konzeption, und das heißt auch schon: Beginn personalen Lebens mit der Konzeption. Da es logisch kein Mehr oder Weniger an Personsein geben kann, muss die befruchtete Eizelle schon als Beginn personalen Lebens, ja selbst als Person angesehen werden. Das entspricht auch klassischer römisch-katholischer Tradition. Embryonenforschung, im Anschluss daran auch Forschung an embryonalen Stammzellen und Zellen aus daraus entwickelten Stammzell-Linien muss dann generell verboten bleiben. Ein Embryo musste ja zu solchen Forschungszwecken „verbraucht“, zuletzt getötet werden. Aufweichung dieses absoluten Schutzes menschlichen Lebens käme einem Tabubruch gleich und würde zu einem Dammbbruch in der ethischen Diskussion und im Umgang mit Embryonen führen.

Auf der anderen Seite steht die eher pragmatische Argumentation. Schon biologisch gesehen ist die Konzeption ein Prozess, der sich über vier Tage hinzieht, und bis zur Einnistung in die Gebärmutterschleimhaut vergehen 14 Tage, während dessen mehr als die Hälfte der Embryonen abstirbt. Und kann ein mikroskopisch kleines Zellaggregat wirklich schon als menschliche Person angesehen werden? Die tageszeitung (16. Oktober 2001) titelte: „Die Rechte eines Phantoms“. Damit sich aus der befruchteten Eizelle oder aus den ersten Embryonalzellen ein menschliches Individuum entwickeln kann, bedarf es des Zusammenwirkens mit verschiedenen äußeren Faktoren. Eine Morula ist noch kein Kind.

Dem Anliegen absoluten Schutzes „von Anfang an“ steht das Leiden schwerkranker Patienten gegenüber: Herzkranke, Parkinson-Patienten, Krebskranke, für die mit Hilfe von Stammzellen entwickelte Therapien die letzte Hoffnung bedeuten. Hier sind Personen im Blick, denen nach Möglichkeit zu helfen ärztlicher Auftrag ist. Die Gegner dieser Argumentationsweise sprechen polemisch von einem „Totschlagargument“, das ihrem Anliegen nicht gerecht werde. Dass wirklich geholfen werden kann, ist bislang lediglich Motivation und Ziel der Forschung. Dennoch: Die Abwägung lässt auch hier den Schutz des Embryos nicht einfach außer Acht. Seine Schutzwürdigkeit wird auch auf dieser Seite vorausgesetzt und betont. Aber es werden keine Tabus geltend gemacht: Es kann Optionen geben, angestrebte Heilungschancen, die vielleicht sogar verbrauchende Forschung mit Embryonen, jedenfalls aber die Gewinnung pluripotenter Stammzellen und experimentellen Umgang mit ihnen rechtfertigen. Eine derartige medizinische Pragmatik mit therapeutischer Zielsetzung ist durch die Entscheidung des Deutschen Bundestages toleriert worden.

Wenn ein Ausgleich zwischen den gegensätzlichen Positionen rational stimmig letztlich nicht möglich ist: Wie lässt sich dennoch wenn nicht zu einer Lösung, so doch zu einer Bewältigung der anstehenden Fragen kommen, zu einem Verfahren, mit dem beide Parteien leben können? Es wird ein *demokratisches* Verfahren sein müssen, das von *Toleranz* geprägt ist und den Gegner sittlich ernst nimmt. Ein Kompromiss muss von allen Seiten trotz gegenteiliger Auffassungen bejaht und getragen werden können.

Vorrationalität und Intuition:

Die Frage nach dem ursprünglichen Lebensverständnis

Hier ist nun die Differenz zwischen rationalem Argumentationszusammenhang und existentieller Grundausrichtung im Lebenszusammenhang als Elementarunterscheidung zur Geltung zu bringen. Rationale Erkenntnis und gewissenbezogenes Bekenntnis sind zweierlei, wenn auch wechselseitig miteinander verbunden. Neben vernünftigem Orientierungswissen muss grundlegend auch auf die *Dimension gelebten Lebens* selbst verwiesen werden. Theoretisch ist eine Vermittlung kulturell und sozial bedingter unterschiedlicher Argumentationsmuster vielfach nicht möglich. Aber es gibt vorrationale und nachrationale Einstellungen und Intuitionen, die eine bestimmte Grundorientierung bedeuten und das Verhalten von vornherein beeinflussen.

Auf dieser Ebene kann bedacht werden: Beginnt neues menschliches Leben nicht im Grunde schon, wenn Mann und Frau zusammenfinden und daran denken, dass sie ein Kind zeugen könnten? Entscheidend ist dann, *wie* sie daran denken, in Liebe und vorausbestimmender Zuneigung, oder vielleicht in Angst und vorgegebener Ablehnung.

Rationale Argumentationen fließen zwar in diesen Bereich lebendiger Grundausrichtung mit ein, umgekehrt werden sie aber auch von dort her gelenkt. Es ist ein ursprüngliches Lebensverständnis, das in die rationale ethische Argumentation eingeht und sie in seiner Grundintention bestimmt. Es äußert sich als ein grundlegendes *Wollen*. In der vorliegenden Debatte geht es darum, menschliches Leben in seinen verschiedenen Gestalten schützen und ihm zur Entfaltung verhelfen zu wollen. Das aber kann auch und gerade unter der Maßgabe unterschiedlicher kultureller und sozialer Traditionen von den Konfliktpartnern als *gemeinsames* Grundanliegen erwartet werden. Was gewollt wird, ist in diesem Sinne auch eine Frage der Bildung.

Auf der Ebene der Lebensorientierung findet die eigentliche Auseinandersetzung statt. Angesichts technischer Entfaltungs- und Zugriffsmöglichkeiten gibt es Richtungsentscheidungen. Unterschiedliche und gegenläufige Optionen können benannt werden: Lebenstechnik versus Lebenstiefe, Lebensleichtigkeit versus Auseinandersetzung mit dem Leben, Lebensoptimierung versus Lebenserfahrung, Lebensverlängerung oder erfülltes Leben. Auch menschliches Leben bleibt endlich, verletzlich, unvollkommen. Sonst wäre Liebe nicht möglich: Sie kann sich nur entfalten, weil Menschen einander brauchen und sich beschenken können. Gerade Krankheit kann zum Anlass von Selbstbesinnung und Hilfe werden. Gesundheit kann dann in der Tat als die Fähigkeit bezeichnet werden, mit Krankheit umgehen zu können.

Lebensorientierung lässt sich mit Technik nicht herstellen, weder mit Gentechnik noch mit Stammzellforschung. Medizinisches Wissen und medizinische Technik können aber dazu eingesetzt werden, dem Leben zu dienen. Sie eröffnen Hilfsmöglichkeiten und stellen sie bereit. Deshalb muss in jeder einzelnen Situation und in jedem einzelnen Fall geprüft und darum gerungen werden, was denn nun gut sei in diesem jeweils besonderen Fall. Um das herauszufinden, dazu müssen sich alle Betroffenen und Beteiligten äußern können. Was ethisch als „gut“ vertreten werden kann, kann nur das Ergebnis eines solchen ethischen *Gesprächs* sein, in dem jeder sein Anliegen und seine Sicht der Dinge einbringen kann. Zuletzt muss die Entscheidung von allen getragen werden können, so unterschiedlich die Auffassungen und Meinungen auch bleiben mögen. Das gilt im persönlichen Bereich, wenn über ärztliche Optionen entschieden werden muss; es gilt aber auch auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene, wenn über gesetzliche Regelungen, also allgemeine Rahmenbedingungen abgestimmt werden muss.

Dann aber geht es zuletzt und zutiefst darum, *in welchem Geist* solche persönlichen Gespräche und gesellschaftlichen Diskurse stattfinden. Dass sie in einem „guten“ Geist geführt werden, lässt sich ebenfalls nicht technisch herstellen. Hier sind grundlegende kulturelle Lebenseinstellungen gefragt. Es ist eine Aufgabe der Religionen und auch der christlichen Kirchen, hier bildend zu wirken. In der christlichen Verkündigung ist von der Liebe *Gottes* die Rede, die zu sehender Liebe unter den Menschen, zu Lebensoffenheit und zu Verantwortung gegenüber dem Leben befreit. Niemand darf wegen seiner Interessen verteufelt werden, aber es gibt auch Dinge und Verhaltensweisen, die Menschen um der Menschlichkeit und

der Geschöpflichkeit willen nicht ziemen. Angesichts konkreter Fragestellungen muss beides gesagt werden: Ja und Nein. Das sind individuelle Entscheidungen, dem Gewissen verpflichtet. Wie solche Entscheidungen gesellschaftlich vermittelt werden können, ist eine Frage der Vernunft. Sie muss verallgemeinern. So entstehen Rahmenbedingungen. Um des Zusammenlebens willen sind auf dieser Ebene vernünftigen Argumentierens Kompromisse notwendig, aber auch möglich.

Die Herstellung von Embryonen und embryonalen Stammzellen ausschließlich zu Forschungszwecken bedeutete einen Umschlag notwendiger gesundheitlicher Fürsorge in technische Optimierungsstrategien. Hier ist ethisch Nein zu sagen. Ja zu sagen ist aber zu einer differenzierten Abwägung der gebührenden Ehrfurcht vor dem Leben und aussichtsreicher Hilfe für Not leidende kranke Menschen. Ökonomische Gesichtspunkte sind dem einzuordnen. Gentechnik, Embryonen- und Stammzellforschung: Ja oder Nein – das ist in dieser Verallgemeinerung eine verkehrte Alternative. Embryonenschutz: Das ist allerdings eine Verpflichtung, in der alle Beteiligten um der Menschlichkeit des Lebens willen miteinander verbunden sind.

LITERATUR

Verwiesen sei auf die einzelnen Artikel und Abschnitte in:

Wilhelm Korff, Lutwin Beck, Paul Mikat (Hg.), Lexikon der Bioethik. 3 Bde. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000

Hartwig von Schubert, Evangelische Ethik und Biotechnologie. Campus, Frankfurt am Main / New York 1991

Jürgen Hübner, Hartwig von Schubert (Hg.), Biotechnologie und evangelische Ethik. Die internationale Diskussion. Campus, Frankfurt am Main / New York 1992

Eve-Marie Engels (Hg.), Biologie und Ethik. Reclam, Stuttgart 1999

Johannes Fischer, Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik. TVZ, Zürich 1994

Christofer Frey, Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998

Christine Hauskeller (Hg.), Humane Stammzellen. Therapeutische Optionen, ökonomische Perspektiven, mediale Vermittlung. Pabst, Lengerich 2002

Jürgen Hübner, Die neue Verantwortung für das Leben. Ethik im Zeitalter von Gentechnologie und Umweltkrise. Chr. Kaiser, München 1986

Bernhard Irrgang, Grundriss der medizinischen Ethik. Reinhardt, München / Basel 1995

Carmen Kaminsky, Embryonen, Ethik und Verantwortung. Mohr Siebeck, Tübingen 1998

Ulrich H.J. Körtner, Evangelische Sozialethik. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999

Frank Mathwig, Technikethik – Ethiktechnik. Was leistet Angewandte Ethik? Kohlhammer, Stuttgart 2000

Hans-Martin Sass (Hg.), Medizin und Ethik. Reclam, Stuttgart 1989

Dorothy C. Wertz, John C. Fletcher (Eds.), Ethics and Human Genetics. A Cross-Cultural Perspective. Springer, Berlin / Heidelberg 1989

Leben, das Hass überwindet



|| Predigt im ökumenischen Gedenkgottesdienst am 3. Mai 2002 auf dem Domplatz in Erfurt anlässlich der Trauer um die Getöteten in der Gutenberg-Schule

Liebe Angehörige! Liebe Trauergemeinde!

Du sollst nicht töten! Dieses Gebot gilt seit ältesten Zeiten. Es gilt heute ebenso: Du sollst nicht deine Lehrerin töten und nicht deinen Mitschüler! Du sollst keinen Älteren ermorden – und – du sollst auch nicht dein eigenes Leben zerstören! Denn: Wenn ein Mensch getötet wird, stirbt eine ganze Welt – sagt ein jüdisches Sprichwort.

Kinder trauern um Eltern, Eltern um Kinder, Frauen um Männer und Männer um Frauen, Kolleginnen um Kollegen und Freunde. Jedes Opfer war Teil einer ganzen Welt. Diese ist jetzt schwer verletzt, ja zerstört. Deshalb: Du sollst nicht töten, denn Leben ist heilig. Nicht durch uns wird es heilig, sondern durch den, der es uns schenkt, durch Gott. Er will, dass wir Leben schützen und am Leben bleiben – gegen alle tödliche Grausamkeit. Aber warum geschieht dann so Schreckliches, das eine ganze Schule, eine ganze Stadt, ein ganzes Land getroffen hat? – Es reicht offenbar nicht zu sagen: „Du sollst nicht töten!“, obwohl das nicht oft genug gesagt und im Alltag bis in die Spiele hinein eingeübt werden kann. Es reicht nicht, Gerichte zu haben und Polizei. Es reicht nicht, Schuldige zu suchen und zu bestrafen. – Das soll alles zu seiner Zeit sein, wenn es einzelne Schuldige gibt. Aber es reicht nicht aus.

Darum sagt Jesus: Mord beginnt im Herzen – unsichtbar. Dann setzt er sich im Kopf fest. Der Mord beginnt in meinem und in deinem Herzen. Er beginnt mit der Wut, der Enttäuschung. Er äußert sich im Schimpfwort und kann schließlich im einsamen Hass münden, der andere zur Zielscheibe macht. Aber – so werden Sie fragen – ist es nicht eine Zumutung, am Tag der Trauer und des Entsetzens, an dem Tag, an dem wir uns um die Angehörigen der Opfer sammeln, an dem Tag an dem sich das Mitleid Ausdruck sucht, an dem Tag, an dem wir zusammenstehen und uns gegenseitig stützen wollen, ist es da nicht eine Zumutung, den Blick auf diese Abgründe, auf den Anfang in uns selbst zu richten? Wir waren es doch nicht! Unter uns sind die Betroffenen, die tief Verletzten!

Doch: es gibt keinen einfachen Trost. Wir sind es den Opfern schuldig: Prüfe sich jeder selbst und erspare sich nichts! Nur wer die Augen nicht vor sich selbst

verschließt, kann anders handeln und mit anderen zusammen Leben gewinnen. Es ist gut, wenn wir Blumen und Kerzen auf den Domstufen niederlegen. Es war das Nächstliegende, dass ihr, Schüler und Lehrer, euch in die Arme genommen habt, wobei viel Kleines und Kleinliches bedeutungslos wurde. Es ist wichtig, wenn Zeichen der Trauer vor der Gutenberg-Schule stehen. Es sind Zeichen dafür, dass ihr beieinander bleibt, dass ihr nicht allein seid – in Trauer und Wut, in Verstörung und Angst. Es wird gut sein, wenn Zeichen der Erinnerung zu Hause, in der Schule, in der Stadt bleiben. Doch die wichtigste Folge wird sein: Ihr werdet aufeinander zugehen und feststellen, was zwischen euch steht; dann, wenn der Alltag allmählich wieder einkehrt; dann, wenn neben der Trauer anderes wieder Platz findet. Wir können nur gemeinsam leben, Leben gewinnen.

Denn auch das Leben beginnt im Herzen und ergreift den Kopf, friedliches Leben, Leben, das den tödlichen Hass überwindet. Es beginnt – fast unmerklich – mit dem aufmerksamen Blick: Was fehlt dir? Es setzt sich fort, wenn Zeit für ein langes Gespräch ist, wenn Wut und Enttäuschung, Zorn und Bitterkeit ausgesprochen werden können; wenn ich meine eigene verborgene Schuld eingestehen – und mein Gegenüber verzeihen kann; wenn so Geduld miteinander und Zuversicht wachsen können.

Selig sind, die Frieden stiften. Auch dafür brennt die 17. Kerze. Das ist – heute – eine Hoffnung gegen den Augenschein, es ist eine Bitte, ein flehendes Gebet an den, der uns Leben schenkt und uns begleiten will: Wir wenden uns an ihn: Verlass uns nicht in der tiefen Dunkelheit! Gib Trost, wo die Trostlosigkeit über uns zusammenzuschlagen droht! Hilf dort, wo nichts mehr zu helfen scheint! Schaffe Gerechtigkeit, verwandle den Tod in neues Leben! So, wie du es an Jesus von Nazareth sichtbar gemacht hast! So halten wir die Hoffnung fest, dass uns am Ende Gott erwartet. Er wird zu jeder, zu jedem sagen: Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.

Und dieser Friede Gottes bewahre eure Herzen, Sinne und Verstand. Amen

Landesbischof Prof. Dr. Christoph Kähler

„Wo ist dein Bruder Abel?“ – Wo ist dein Sohn, Erfurt?

|| Am Frieden arbeiten – Gewalt überwinden: Eine Herausforderung für die Kirchen*

Der Bayerische Kirchentag auf dem Hesselberg führt uns zusammen unter einem Thema, das wie kein anderes die Welt – und uns als Teil dieser Welt – erschüttert. Erschüttert sind wir über Terroranschläge in den USA, in Pakistan und Tunesien; erschüttert über die vielen Opfer kriegesischer Auseinandersetzungen und durch Militäreinsätze, erschüttert über die nicht enden wollende Gewalt im Nahen Osten; erschüttert sind wir über den Vorfall in Erfurt, bei dem ein Schüler 16 Menschen tötete und am Ende gar sich selbst. Was machen wir mit dieser Erschütterung? Wohin mit unseren Gefühlen der Ohnmacht, der Trauer, auch der Aggression?

Herausgefordert durch ein anstößiges Evangelium

Wir spüren, dass wir hier als Christen und Kirchen in besonderer Weise herausgefordert sind: „Am Frieden arbeiten – Gewalt überwinden“, so das Motto dieses Kirchentages. „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen‘. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel“ (Mt 5,43–45) – so haben wir es heute Morgen im Gottesdienst gehört. „Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Gottes Kinder heißen“ (Mt 5,9). Diese zentrale Botschaft Jesu fordert uns Christen heraus, in den Gefühlen der Erschütterung nicht stecken zu bleiben. „Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem“, predigt der Apostel Paulus (Röm 12,21). Wir werden, sobald wir die Bibel aufschlagen, mehrfach herausgefordert, uns der Gewalt entgegenzustellen. Aber diese Herausforderung ist qualifiziert: nicht Gleiches mit Gleichem zu vergelten, sondern Feinde zu lieben und das Böse mit Gutem zu überwinden. Sperrig steht das vor uns, quer zu unserer Alltagswirklichkeit. Aber wenn nicht an uns, an wen soll dies denn dann gerichtet sein? Wenn nicht für diese Welt, für welche dann? Wir kommen an dieser Botschaft des Evangeliums nicht vorbei.

Die Bibel kommt nicht nur sperrig daher mit scheinbar unpraktizierbaren Forderungen, sie weiß auch von der real existierenden Gewalt zu berichten. Das zeigt ein Blick auf die Urgeschichte der Menschheit. Am Anfang steht der Brudermord. Kain erschlägt Abel. Weil er zornig ist. Weil er sich zurückgesetzt fühlt. Weil er gedemütigt ist. Damit fängt alles an. „Da sprach Gott zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er (Kain) sprach: Ich weiß nicht; soll ich meines Bruders Hüter sein?“ (Gen 4,9). Was für eine Antwort! Wo ist dein Bruder, Palästinenser? Wo ist dein Bruder, Israeli? Wo ist deine Schwester, Sudanerin? Wo sind deine Eltern, Hutu, Tutsi? Wo sind deine Geschwister in Afghanistan? Wo sind die Toten im ehemaligen Jugoslawien? Wo sind die Millionen Verhungerten? Wo ist dein Sohn,

* Vortrag während des Bayerischen Kirchentags, Hesselberg, Pfingstmontag 2002.

Erfurt? – Die erste Antwort auf all diese Fragen beantwortet Kain stellvertretend: „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ Sind *wir* denn verantwortlich? So fängt alles an: die soziale Kälte, die der Nährboden der Gewalt ist.

Aber so muss es nicht aufhören. Weil die zentrale Botschaft der Bibel nicht nur aus ethischen Forderungen besteht, nicht nur die elementare Gewalterfahrung der Menschheit thematisiert, sondern vor allem von Gottes Gerechtigkeit spricht. „...Und der Herr machte ein Zeichen an Kain, dass ihn niemand erschläge, der ihn fände“ (Gen 4,15). Deshalb wird Gewalt für uns zur Herausforderung! Weil wir Christen von der Vergebung, der Zurechtbringung unseres Gottes wissen; weil wir wissen, dass wir selbst aus dieser Gnade Gottes leben. Aus diesem Evangelium erwächst uns die Herausforderung, Verantwortung für die von Gewalt erschütterte Welt zu tragen!

*Eine Antwort der weltweiten Kirche:
die „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ 2001–2010*

Der Ökumenische Rat der Kirchen – als ein Repräsentant der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen – hat den starken Willen bekundet, sich dieser Herausforderung zu stellen, indem die Delegierten auf der letzten Vollversammlung in Simbabwe (1998) beschlossen, eine „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ auszurufen. Das ist eine Selbstverpflichtung, auf die alles entscheidende Frage zu antworten: Ich will meines Bruders, meiner Schwester Hüter sein! Die Dekade ist Ausdruck der Bereitschaft, dem Bösen nicht einfach mit Bösem zu begegnen, sondern es mit Gutem zu überwinden zu suchen. Die Verpflichtung zu einer solchen Dekade zeigt, dass wir die Schuldfrage nicht einfach immer weiter schieben wollen, sondern sagen: *Wir* sind verantwortlich! *Wir* wollen am Frieden arbeiten. *Wir* wollen nach gewaltfreien Alternativen suchen, die tatsächlich zur Versöhnung führen können. *Wir* wollen auf Gewalt verzichten, um Gewaltzirkel zu durchbrechen. *Wir* verpflichten uns, als weltweite Gemeinschaft, in den nächsten zehn Jahren dies ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit zu rücken.

Auch hier in Bayern haben die Kirchen – fast als erste auf der ganzen Welt – die Dekade eröffnet und sich damit dieser Verpflichtung angeschlossen. Den heutigen Bayerischen Kirchentag werte ich als ein Signal, dass das ernst gemeint ist!

Allerdings: das ist keine leichte Aufgabe! Das wissen alle, die anfangen, sich der Gewalt mit gewaltfreien Mitteln entgegen zu stemmen. Wir beginnen zu erkennen, dass es für die Kirchen keine neutrale Position geben kann! Kirche ist immer partiell, kann sich gar nicht nicht einmischen, wo Gewalt Menschenleben bedroht, Beziehungen zerstört und ein gelingendes Leben unmöglich macht. Kirche – wenn sie denn bekennende Kirche ist – wird Fürsprecherin für die Menschen, die unter Gewalt leiden. Sie wird von politisch Verantwortlichen Rechenschaft verlangen, wenn diese Gewalt zulassen oder Gewalt gar selbst als Mittel der Politik in Erwägung ziehen. Kirche wird sich schützend vor die Opfer stellen – egal, welchen Pass sie haben, welcher Hautfarbe sie sind – fragend, anklagend, aufklärend.

Kirche wird aber auch Partei ergreifen für Täter. Sie wird die 17. Kerze aufstellen, wie in Erfurt geschehen. Das war vielleicht das eindrücklichste Zeichen dieser

Trauerfeier, ein klares Bekenntnis: Du kannst nicht herausfallen aus der Liebe Gottes, weil Gott dir, uns, durch Jesus Christus das Kainszeichen auf die Stirn malt. Das bedeutet: Kirche wird zwar die Gewalttat aufs Schärfste verurteilen, aber sie lässt den Täter nicht allein. Weil sie unterscheidet zwischen Täter und Tat, weil sie stets neue Gemeinschaft zu ermöglichen sucht. Das ist das Geheimnis aller Gewaltüberwindung.

Wir stellen uns dieser Herausforderung nicht allein, sondern Christen, Kirchengemeinden überall auf der Welt gehen diese Verpflichtung ein. Damit wächst die Gewissheit, dass auch andere diese Frage „Wo ist dein Bruder?“ neu und anders beantworten wollen. Auch wenn wir nur kleine Schritte in unserer eigenen Familie, unserer Gemeinde, an unserem Ort wagen, sind wir damit Teil einer weltweiten Bewegung der ökumenischen Gemeinschaft. Schon oft hat der Blick vom Lokalen ins Globale und die dadurch spürbar gewordene Solidarität Leben gerettet, Gewalt verhindert, Versöhnung ermöglicht. – Beispiele dafür gibt es zuhauf: Südafrika, Korea, Indonesien, u.v.m. Immer noch unterschätzen wir unsere Möglichkeiten als weltweiter Leib Christi, als internationale ökumenische Gemeinschaft.

Vier thematische Schwerpunkte in der Dekade

Neben den vielen praktischen Schritten, Projekten und Initiativen, die die Kirchen rund um den Globus unternehmen, oft zusammen mit anderen gesellschaftlichen Kräften, hat der ÖRK vier thematische Schwerpunkte benannt, denen er bis zur nächsten Vollversammlung seine besondere Aufmerksamkeit schenken will:

1. Geist und Logik der Gewalt verstehen: Teufelskreise durchbrechen

Warum verstricken wir uns immer wieder in Gewalt? Weil die gängige Reaktion auf Gewalt wiederum Gewalt ist. Deshalb sprechen wir zu Recht von Teufelskreisen! Die Geschändeten wollen sich rächen, verlangen Satisfaktion. Das ist nachvollziehbar. Der Schmerz ist so groß, die Ungerechtigkeit so schreiend, dass die Gewalttat nicht ungesühnt bleiben darf. Aggressionen entladen sich in neuer Gewalt. „Schließlich muss man sich wehren“, hören wir dann. „Man kann sich das nicht gefallen lassen“. „Schon allein, um eine Wiederholung zu vermeiden, muss mit Gegengewalt abgeschreckt werden.“ Selbst Kindern bringen wir das von klein auf bei: „Wehr dich!“, „Lass dir das doch nicht gefallen!“

Auch die Weltpolitik verfällt immer wieder dieser Logik und diesem Geist. Der Blick auf den gewaltsamen Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern führt uns das in seiner grässlichen Fratze vor Augen, samt der Ausweglosigkeit aus dieser Eskalation.

– Ein palästinensischer Pfarrer berichtet von dem Drama, dass sich abspielt. Ich kenne ihn als einen friedliebenden Ehemann und Vater. Warum ist ein 16-jähriges Mädchen bereit, sich selbst zu töten, um mehrere Israelis mit in den Tod zu reißen, frage ich ihn. Der Pfarrer sagt: „Ihr Vater war zuvor von israelischen Soldaten ermordet worden, das Haus der Familie von israelischen Panzern (wo sind die eigentlich gebaut worden?) platt gemacht. Die Schule zerstört.“ Er sagt das nicht,

um die Tat zu entschuldigen oder irgendwie zu rechtfertigen, sondern um zu klagen: wie soll das je aufhören?

– Der jüdische Hebräischlehrer der Hebrew University in Jerusalem – ein engagierter Friedensaktivist – erzählt uns bei einem Besuch in Heidelberg, wie stark seine Zweifel an eigenen Friedensengagement werden, wenn er sieht, dass sich keiner mehr seines Lebens sicher sein kann, dass sie Angst haben, ihre Kinder allein in die Schule gehen zu lassen, dass sie Plätze meiden, wo sich mehrere Menschen aufhalten. „Wird es doch einmal wieder so sein, dass jemand fordert, dass bestimmte Plätze judenrein sein müssen?“

– Schließlich berichtet eine palästinensische Lehrerin und Freundin: „Alles, was hier geschieht, hat kaum mit Terrorbekämpfung zu tun, sondern vielmehr mit der systematischen Zerstörung Palästinas als Gesellschaft. Die Regierung Sharons nimmt die internationale ‚Mode‘ der Bekämpfung des Terrors als Vorwand, um sicher zu stellen, dass Palästina für Jahrzehnte nicht in der Lage sein wird, ein funktionierender Staat zu werden.“ Sie zerstören die Infrastruktur: „Was haben Ampeln, Sanitätsanlagen, Bäume, Denkmäler mit der Sicherheit des Staates Israel zu tun?“ Sie zerstören die Fundamente einer Zivilgesellschaft: die Universität Bethlehems bombardiert, das Internationale Begegnungszentrum, Krankenhäuser und Schulen zerstört. Am Ende zerstören sie die Würde der Menschen: ohne Arbeit und Lebensunterhalt beginnen Menschen, um das eigene Überleben zu kämpfen. Menschen werden täglich an den Punkt gebracht, sich selbst und ihr Leben aufzugeben, sagt sie.

Teufelskreise. Es steht uns nicht zu, zu urteilen, wer Täter, wer Opfer ist. Offensichtlich begreifen sich alle Beteiligten als Opfer – und das ist eine der Ursachen von Gewalt. Ich mag mich nicht beteiligen an dem zu lauten Mediengeschrei um die besondere Rolle Deutschlands in all dem, schon gar nicht im Blick auf eine mögliche Rolle Deutschlands in einer Militärintervention, die wiederum der Versuchung nachgeben würde, Gewalt mit Gewalt beenden zu wollen. Im Blick auf die schmerzvolle und schuldbeladene Geschichte ist vielmehr zu fragen: Wie lässt sich dieser Teufelskreis durchbrechen, sodass Versöhnung möglich wird? Ich meine: Solange wir immer nur zwischen den beiden Alternativen: „Gewalt“ – oder „nichts tun“ wählen, bleiben wir selbst Gefangene dieser Teufelskreise. Wir brauchen einen „dritten Weg“. Darum geht es in der Dekade zur Überwindung von Gewalt: die Suche nach einer dritten Alternative, aktiv *und* gewaltfrei. Und es gibt ja Ansätze dazu. Das verdient unsere Aufmerksamkeit und Unterstützung.

Daher hat der ÖRK im Rahmen der Dekade zur Überwindung der Gewalt ein „Ökumenisches Begleitprogramm in Palästina und Israel“ ins Leben gerufen (EAPPI, vgl. Pressemitteilung ÖRK vom 11. Februar 02, PR-02-06). Durch die schiere Präsenz von Gruppen aus anderen Ländern – vielleicht auch aus Deutschland – werden Menschen vor Ort geschützt. Die Begleiter sollen – gut vorbereitet – die Einhaltung von Menschenrechten überwachen, Bericht erstatten über Verletzungen des Völkerrechts und die lokalen palästinensischen *und* israelischen (!) Friedensgruppen in ihren gewaltfreien Aktionen zur Beendigung der Besetzung Palästinas unterstützen. Gewalt soll sichtbar gemacht werden und die wahren Helden, Frauen und Männer, die trotz allem gewaltfrei nach Lösungen suchen, gestützt

werden. Dieses Programm wurde zusammen mit den Kirchen im Nahen Osten entwickelt und soll in der nächsten Zeit anlaufen. Es ist der Versuch, eine neue Antwort auf die Frage zu geben: „Wo ist dein Bruder?“

2. Missbrauch und Gebrauch von Macht: Die Macht der Gewaltfreiheit

„Alle Gewalt geht vom Volke aus.“ An diesem Satz lässt sich demonstrieren, wie eng der Begriff der Gewalt mit „Macht“ verbunden ist. „Macht“ ist nur dann abzulehnen, wenn sie in Form von Gewaltanwendung missbraucht wird, als Machtausübung des Stärkeren gegenüber den Schwächeren. Jede Macht unterliegt dieser Versuchung, selbst in den Kirchen. Männer gegenüber Frauen, reiche Länder gegenüber ärmeren, Mehrheiten gegenüber Minderheiten, usw. Es gibt aber auch eine Macht der Schwachen, und diese gilt es zu entdecken. Sich selbst nicht nur als Opfer zu begreifen in einer Situation, sich nicht einem vermeintlichen Schicksal hinzugeben, sondern die Weisheit der Zusage zu verspüren: „...meine Kraft ist in den Schwachen mächtig“ (2 Kor 12,9).

Ein indonesischer Bruder erzählt: Als die Ausschreitungen zwischen Christen und Muslimen immer stärker wurden, flohen die meisten Christen in Gegenden, in denen Christen die Mehrheit sind. Er und seine Familie waren die einzigen Verbliebenen im Dorf – für die muslimischen Nachbarn ein Ärgernis. Und immer, wenn sie abends ihre Gebete sprachen und christliche Lieder sangen, dann fanden sie am nächsten Morgen Schmierereien an ihrem Haus: „Dies ist keine Kirche“ oder „Wir wollen hier keine Christen“, „Christen raus“. Die Glaubensgeschwister rieten dem Freund dringend, nicht in diesem Dorf zu bleiben. Doch er blieb: „Wenn wir gehen, dann werden die anderen nie erfahren, dass Christen ihre Feinde lieben“, so sein mutiger Entschluss. Als nach drei Jahren die gewalttätigen Übergriffe schließlich bis an dieses Dorf heranreichten, blieb es hier ruhig. Die muslimischen Dorfoberen ließen sich nicht zur Gewalt anstiften: „Wir kennen doch die Christen. Die sind friedliebend, vor denen müssen wir uns nicht fürchten.“

Für mich ist das ein erstaunliches Zeugnis von Zivilcourage, eine Besinnung auf die Mächtigkeit der Schwachen. Solche Geschichten der Ermächtigung sollen durch die Dekade bekannt werden. Zivile Friedensdienste und Werkstätten für gewaltfreie Aktionen setzen seit Jahren auf solche Ermächtigung. Sie bieten Training in gewaltfreier Konfliktlösung, auch für Kirchengemeinden an.

Gewalt anwenden oder fliehen – diese Möglichkeiten sind uns instinktiv gegeben. Aktive Gewaltfreiheit hingegen muss erlernt werden, sie kommt auch uns Christen nicht einfach durch die Taufe zu. Das ist der „dritte Weg“.

3. Gerechtigkeit – garantiert noch keine Versöhnung!

Ohne Gerechtigkeit kann es keinen Frieden geben – so haben wir es spätestens im „Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ gelernt. Aber genauso richtig ist: Gewalt kann keine Gerechtigkeit erzeugen! Dass es erst Frieden geben kann, wenn allen Gerechtigkeit widerfahren ist, ist eine Illusion. Deshalb müssen wir unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit weiter ent-

wickeln. Natürlich unterstützt der ÖRK die Entwicklung des internationalen Rechts. Inzwischen können Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Völkermorde und Kriegsverbrechen vor internationalen Tribunalen verhandelt werden. (Dass auch Terrorismus auf diese Liste gehört, darauf konnte man sich bisher nicht einigen.) Hier werden die Verantwortlichen zur Rechenschaft gezogen, zumindest exemplarisch. Für die Opfer ist das natürlich keine Wiedergutmachung, aber es steckt eine starke symbolische Kraft dahinter: der internationalen Gemeinschaft ist es nicht egal, was an irgendeinem Ort der Welt geschieht. „Wo ist dein Bruder?“ Und es trägt insofern zur Überwindung von Gewalt bei, als die Opfer mit ihren Gefühlen der Rache nicht allein bleiben, die sich bei nächster Gelegenheit erneut in Gewalt entladen würden. – Dass ausgerechnet die Regierung der USA zu den stärksten Gegnern des internationalen Strafgerichtshofes gehört, spricht nicht gerade für die Glaubwürdigkeit der Politik eines Landes, in dem Christen die Mehrheit sind.

Allerdings folgen diese juristischen Mittel immer noch dem Motiv der Strafe als Abschreckung. Das machte der Sprecher für das UN-Tribunal in Ruanda auf einer Dekade-Tagung in Tansania (Herbst 2001) deutlich. Heilung und Versöhnung sind dadurch nicht automatisch initiiert. Um traumatisierte Bevölkerungsgruppen zu einer Kultur der Gewaltfreiheit zu bewegen, braucht es eine restaurative Form der Gerechtigkeit. In Bürgerkriegen wie in Mosambik, in denen fast jede/r auch zum Täter geworden ist, kann es nicht um Strafe gehen, sondern um die Wiedereingliederung aller Beteiligten in eine soziale Einheit. – In vielen Urvölkern finden sich dazu bestimmte Reinigungsrituale, die die Würde eines Täters wieder herstellen wollen, um ihm seinen verlorenen Platz in der Gemeinschaft wieder zu gewähren. Die Heilung der Erinnerungen ist dazu notwendig, die natürlich nicht auf Kosten der Opfer gehen darf.

In manchen Gegenden der Welt übernehmen Kirchengemeinden bereits diese Aufgabe des Heilens. Das geht natürlich nur, wenn Kirchen aufhören, Gewalt zu dulden oder am Ende gar theologisch zu legitimieren. Damit verspielen sie jene Glaubwürdigkeit als Friedensstiftende, die für diese Aufgabe des Heilens Voraussetzung ist.

4. Identität – „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen“

Wenn Identität in Gefahr ist, zweifelhaft erscheint oder gewaltsam unterdrückt wird, dann trägt das zu einer Kultur der Gewaltbereitschaft bei. Dieses Phänomen lässt sich z.B. auf dem Balkan studieren. In anderen Teilen der Welt können ganz unterschiedliche Bevölkerungen friedlich miteinander leben, gemeinsame Interessen auch gemeinsam verfolgen, trotz größter Verschiedenheit. Grundvoraussetzung ist die Sicherung der Identität und eine klare Absage an alle Versuche, anderen eine fremde Identität aufzwingen zu wollen. Womöglich liegen hierin auch zentrale Motive für den Terrorismus und der scheinbar breiten Unterstützung in manchen Bevölkerungsteilen: jahrzehntelange Demütigungen aufgrund von nicht zugestanderener selbstgewählter Identität.

Aber wodurch ist Identität gesichert? Zum Beispiel durch das Recht auf eine eigene Geschichte. Eine *Indigena* aus Peru berichtet davon: „Wenn man uns nicht erlaubt, unsere eigene Geschichte zu erzählen, damit wir uns unserer Wurzeln vergewissern können, dann sind wir niemand. Durch das Erzählen der eigenen Geschichte können wir uns auch von der Kolonisation unserer Mentalitäten befreien. Dann erst werden wir uns nicht einfach in unser Schicksal fügen und uns als Menschen minderen Ranges behandeln lassen.“ Ohne eigene Geschichte scheint es keine Selbstachtung zu geben.

„Robert, Du?“ So oder ähnlich fragte der Geschichtslehrer des Gutenberg-Gymnasiums in Erfurt. Er hat ihn identifiziert, beim Namen genannt. Es ist unklar, ob diese Frage allein den Tötungswahn unterbrach. Denkbar ist es. Denn Gewalt – und unsere Kultur der Gewaltbereitschaft – lebt zu einem großen Teil von der Anonymität. Die Geschichte der anderen zu kennen, kann Gewaltbereitschaft verringern. Sicher zu sein, dass die anderen meine Geschichte kennen, ändert bereits Verhalten.

Robert aus Erfurt war sicherlich ein Einzelfall. Aber das darf uns nicht in Ruhe lassen. Die Medien sind weiter gezogen; Politiker haben ihre Kommissionen eingesetzt, um Gesetze eventuell zu verschärfen; Familien beklagen sich, die Schulen würden nichts taugen und die Schulen sagen, sie seien aufgrund der Rahmenbedingungen machtlos; Computerspiele werden weiter an Egoshoooter verkauft und Schützenvereine wollen weiterhin ihre Waffen auch mit nach Hause nehmen dürfen. – Und die Kirchen? Wir haben einmal mehr den Werteverfall der Gesellschaft beklagt! War's das?

Das darf nicht alles sein, nicht wenn wir gerade eine Dekade zur Überwindung von Gewalt gestartet haben. Wie kann es sein, dass dieser Robert aus „ganz normalen Verhältnissen“ sich eine Maske aufsetzt und loszieht, um Menschen zu töten? Ich bin kein Psychologe. Aber ich meine, dass wir es uns nicht leisten können, irgendjemanden in der Gesellschaft ohne gesicherte Identität zu lassen, d.h. ohne die Möglichkeit, seinen anerkannten Platz in der Gesellschaft zu finden. Wir haben größte Probleme, mit denen umzugehen, die irgendwie anders sind: mit den kleinen Genies, die in einem bestimmten Fach einfach sehr begabt sind, genau so wie mit jenen, die in den meisten Dingen des alltäglichen Lebens versagen, die es nicht „auf die Reihe kriegen“. Können wir ihnen dennoch helfen, eine Identität zu entwickeln, mit der sie ein besonderer Teil der Gemeinschaft sind?

Wir stopfen unsere Kinder voll mit Wissen – wo lernen sie, mit Niederlagen umzugehen? Wir treiben unsere Kinder an zu guten Leistungen – wo lernen sie, dass sie auch bei Versagen angenommen sind? Wir trainieren unsere Kinder, sich im Leben durchzusetzen – wo erfahren sie, dass Schwächen auch ein Segen sein können, weil dann erst der Wert fremder Hilfe geschätzt werden kann? Wir bringen unseren Kindern bei, etwas aus sich zu machen – wo lernen sie, *jemand* zu werden?

In Schulen laufen viele neue Projekte an: „Schritte gegen Tritte“ ist ein Beispiel. Im Projekt „Faustlos“ in Heidelberg lernen Kinder bereits in Kindergärten, mit Wut und Ärger umzugehen, ohne Gewalt anzuwenden. – Die „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ bietet einen Rahmen, diese Anstrengungen zu vernetzen.

„Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!“ (Jes 43,1). Sich selbst erkannt zu wissen, angenommen, bei seinem eigenen Namen gerufen, Kind Gottes zu sein, ist eine der tröstlichsten Verheißungen der Bibel. Wenn wir das einander spüren lassen, im eigenen alltäglichen Umfeld wie in der weltweiten Ökumene, dann kann die Antwort auf die Frage „Wo ist dein Bruder?“ anders ausfallen. Denn das ist ja unsere christliche Identität: Wir sind die Menschen, die Frieden stiften wollen, die tatsächlich glauben, dass Böses mit Gutem überwunden werden kann. Deshalb heißen wir Kinder Gottes. – Vermutlich könnten wir uns so manch gut gemeinte Werbekampagne der Kirche sparen, wenn wir das zu leben wagten.

Die folgenden Auszüge aus einem Gedicht von Hilde Domin möchte ich als Gebet sprechen:

*Abel steh auf
Es muss neu gespielt werden
Täglich muss es neu gespielt werden
Täglich muss die Antwort noch vor uns sein
Die Antwort muss ja sein können
Wenn Du nicht aufstehest Abel
Wie soll die Antwort
Sich je verändern
Wir können alle Kirchen schließen
Und alle Gesetzbücher abschaffen
In allen Sprachen der Erde
Wenn Du nur aufstehest
Und es rückgängig machst
Die erste falsche Antwort
Auf die einzige Frage
Auf die es ankommt
Steh auf
Damit Kain sagt
Damit er es sagen kann*

*Ich bin dein Hüter
Bruder
Wie sollte ich nicht dein Hüter sein
Täglich steh auf
Damit wir es vor uns haben
Dies Ja ich bin hier
Ich
dein Bruder*

*Damit die Kinder Abels
Sich nicht mehr fürchten
Weil Kain nicht Kain wird
...
Abel steh auf
Damit es anders anfängt
Zwischen uns allen
...*

Schenke Gott uns den Mut und die Weisheit, den „dritten Weg“ zu erlernen, den Weg der aktiven Gewaltfreiheit. Und gebe Er, dass wir uns niemals aus den Augen verlieren. Amen.

Fernando Enns

(Pfarrer Dr. Fernando Enns ist Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, Studienleiter am Ökumenischen Institut und Wohnheim der Universität Heidelberg, stellv. Vorsitzender der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden.)

Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis

Eine Stellungnahme zum Votum der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen

1. Die wahre Kirche und ihre Kennzeichen

Es gibt keine konfessionsneutrale Ekklesiologie und ebenso wenig ein Ökumenismusprogramm, das von konfessionellen Vorgaben unabhängig wäre. Das wird u. a. dadurch belegt, dass die Lehre von der Kirche und von den Bedingungen ihrer Einheit erst unter der Voraussetzung drohender sowie tatsächlich erfolgter Kirchenspaltung zum Gegenstand förmlicher Definitionen und systematischer Darstellungen wurde. Die Konfessionsbestimmtheit der Ekklesiologie darf indes nicht gleichgesetzt werden mit denominationeller Fixierung, sondern enthält die Aufforderung in sich, die spezifische Erscheinungsgestalt eines jeweiligen Kirchentums in ein geklärtes Verhältnis zu setzen zum dogmatischen Wesen der Kirche, wie es durch die Attribute der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität in gemeinchristlicher Weise umschrieben ist.

Das vom Rat der EKD in Auftrag gegebene, rezipierte und publizierte Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen sucht auf der Basis eines evangelischen Verständnisses der Kirche einen entsprechenden Begriff von Kirchengemeinschaft und eine ökumenische Zielvorstellung zu entwickeln, die reformatorischer Ekklesiologie gemäß ist. „Nach welcher Einheit der Kirche Jesu Christi streben wir? Was verstehen wir unter der ‚sichtbaren Einheit‘ der Kirche? Im Bereich der reformatorischen Kirche ist für die Beantwortung dieser Fragen das theologische Konzept der Kirchengemeinschaft, wie es in der Leuenberger Kirchengemeinschaft praktiziert wird, von zentraler Bedeutung.“¹ So konstatiert es das Vorwort, mit welchem der Vorsitzende des Rates der EKD, Präses Manfred Kock, das von der Kammer für Theologie der EKD unter dem Vorsitz von Dorothea Wendebourg und Eberhard Jüngel vorbereitete Votum am 29. September 2001 im Verein mit einer ein knappes Jahr zuvor beschlossenen Kundgebung der Synode der EKD zum Thema „Eins in Christus – Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft“ (vgl. 16–26) der Öffentlichkeit übergeben hat. Zweck und Ziel des Votums ist es demzufolge, ausgehend vom evangelischen Verständnis der Kirche dasjenige Konzept der Kirchengemeinschaft herauszuarbeiten und für die gegenwärtigen Debatten fruchtbar zu machen, welches in der Leuenberger Kirchengemeinschaft verwirklicht ist. Seinem Selbstverständnis nach fungiert das Votum dabei im Sinne einer „Klarstellung des evangelischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft“ (5), welche Klarstellung nicht nur im Blick auf ökumenische Dialoge mit anderen Kirchen nötig sei, sondern auch angesichts der namentlich durch die kontroversen

Debatten um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ offenkundig gewordene Tatsache, „dass auch auf evangelischer Seite durchaus unterschiedliche Vorstellungen von einer solchen Kirchengemeinschaft bestehen“ (ebd.). Das Votum versteht sich demgemäß nicht zuletzt bzw., wie ich annehmen möchte, vor allem als ein Beitrag zur innerevangelischen Verständigung. Unter dieser Voraussetzung soll es im Folgenden in erster Linie analysiert werden. Die dabei nach meinem Urteil unvermeidbare Kritik zielt nicht etwa auf eine Infragestellung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, sondern problematisiert lediglich bestimmte Aspekte der ekklesiologischen Interpretation, die dieser Kirchengemeinschaft in dem Votum zuteil wird. Auf indirekte Weise wird damit auch ein Beitrag geleistet zur neueren „Diskussion um das Verhältnis der EKD zu ihren Gliedkirchen, aber auch des Lutherischen Weltbundes zu seinen Mitgliedskirchen“ (ebd.), in deren Kontext das Votum nach eigenem Bekunden verstanden werden will.

Als Gemeinschaft des Glaubens ist die Kirche evangelischer Ekklesiologie gemäß durch geistvermitteltes Sein in Christus bestimmt. Mittels Wort und Sakrament als seinen Wirkmedien gewährt der Heilige Geist den Gläubigen durch ihren Glauben Anteil an der Beziehung des menschengewordenen Gottessohnes zum Vater, womit ihr Verhältnis zu Gott, Selbst und Menschenwelt von Grund auf zurechtgebracht wird. Als gerechtfertigte Sünder mit Gott selbst versöhnt und verbunden sind die Gläubigen zugleich in Glaube und Liebe untereinander zusammengeschlossen, wobei Individualität und Sozialität ekklesiologisch in gleichursprünglicher Weise in Geltung stehen. Mit dem Votum zu reden: „Versetzt in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott werden sie zu Gliedern des Leibes Christi und bilden als solche seine Gemeinde. In diesem Sinne impliziert der Glaube an den dreieinigen Gott den Glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ (6).

Können diese fundamentalekklesiologischen Grundsätze nicht nur im evangelischen Bereich, sondern darüber hinaus mit prinzipieller Zustimmung sowohl von orthodoxer als auch von katholischer Seite rechnen, so wird die Angelegenheit nicht nur in ökumenischer, sondern auch in innerevangelischer Hinsicht schwieriger, wenn es um die Zuordnung von Ursprung, Grund und eigentümlichem Wesen der Kirche einerseits und ihrer Gestalt und Ordnung andererseits geht. Dass diese Unterscheidung, welche eher andeutungsweise mit derjenigen von *opus Dei* und *opus hominis* analogisiert und in eine noch näher zu erörternde Beziehung zu dem Verhältnis von Verborgenheit und Sichtbarkeit der Kirche gebracht wird, nicht als Trennung verstanden werden darf, wird klar und zu Recht gesagt. Wie man sich den differenzierten Zusammenhang von Grund und Gestalt über das ausgesprochene Unterscheidungsgebot und Trennungsverbot hinaus genauer zu denken hat, bleibt hingegen weithin offen. Dieses Präzisierungsdefizit, das in vergleichbarer Weise in der – für das Votum in vielfacher Hinsicht grundlegenden – Ekklesiologiestudie der Leuenberger Kirchengemeinschaft begegnet², überrascht umso mehr, als dem differenzierten Zusammenhang von Ursprung, Grund und Wesen der Kirche einerseits und ihrer Gestalt und Ordnung andererseits eine Schlüsselstellung

für die ekklesiologische Gesamtargumentation zukommt. Hier ist erheblicher Diskussionsbedarf gegeben, und die geschwisterliche Bitte kann nur lauten: Um Himmels willen Klarheit.

Einen Ansatzpunkt nötiger Klärungen können dabei die Erwägungen des Votums zum Verhältnis von verborgener und sichtbarer Kirche bieten. Bemerkenswert ist, dass in Anbetracht möglicher Missverständnisse, zu denen die Unterscheidung von *ecclesia invisibilis* und *visibilis* Anlass geben kann und tatsächlich gegeben hat, in Erinnerung gebracht wird, dass nach Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften die wahre Kirche zwar eine verborgene, nicht aber eine ihrem Wesen nach unsichtbare Größe darstellt. Wie der Geist des zur Rechten des Vaters Erhöhten nicht abgelöst werden kann von der österlichen Erscheinung des auferstandenen Gekreuzigten, so hängt das wahre Wesen der Kirche am manifesten Vollzug jener Zeichen, welche die Tradition *notae ecclesiae* nennt. Als ekklesiologisch entscheidend drängt sich von daher die Frage auf, wie es um die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis der *notae ecclesiae* bestellt ist.

Es ist ein nicht unerheblicher Mangel des Votums, dass es diese Frage nicht präzise beantwortet. Eine entsprechende Antwort lässt sich nur geben, wenn das Verhältnis von Verborgenheit und Sichtbarkeit der Kirche über die Feststellung hinaus, dass Verborgenheit „nicht einfach Unsichtbarkeit“ (6) bedeutet, einer genauen ekklesiologischen Bestimmung zugeführt wird und mit ihr analoge ekklesiologische Verhältnisse wie namentlich dasjenige von innerem Grund, welcher als Gotteswerk nur dem Glauben zugänglich ist, und äußerer Gestalt und Ordnung, welche als Menschenwerk für jedermann wahrnehmbar sind. Einen Ansatzpunkt für erforderliche Reflexionsfortschritte bietet dabei etwa die Feststellung des Votums, wonach „die äußere Gestalt der Kirche nicht etwas von der Verborgenheit der Glaubensgemeinschaft Getrenntes, neben ihr Stehendes (ist). Die Unterscheidung zwischen der verborgenen und der sichtbaren Kirche ist vielmehr so zu verstehen, dass die Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Glaubensgemeinschaft auf eine ihr entsprechende äußere Gestalt drängt, die mitten unter anderen sozialen Gebilden in der Welt durch eine unverwechselbare Sichtbarkeit ausgezeichnet ist“ (6f). Was Sätze wie diese genau bedeuten und welche präzise Bedeutung sie namentlich für die Kennzeichen der wahren Kirche und das Problem der Erkennbarkeit dieser Kennzeichen haben, wäre in Anbetracht der Tatsache, dass die Kennzeichen der wahren Kirche als Kriterien sichtbarer Kircheneinheit zu fungieren haben, in einer im Vergleich zum Votum erheblich gesteigerten Begriffspräzision durchzubuchstabieren. Dabei darf nicht unbedacht bleiben, dass der Grund der Kirche nirgend anders gegeben ist als in der einen und selbigen Persongestalt des Gottmenschen Jesus Christus, welcher kraft des göttlichen Geistes in Wort und Sakrament als er selbst vorstellig wird, um ganz und vorbehaltlos dazusein für uns, damit in der Gemeinschaft des Glaubens, welche die Kirche als der Leib Christi ist, schon jetzt das kommende Reich Gottes in seiner Herrlichkeit zum Vorschein komme.

2. Die Einzelkirchen und die Kirche

Obwohl das Votum der EKD die Kennzeichen der wahren Kirche im Zusammenhang der Lehre von Gestalt und Ordnung der Kirche verhandelt, werden die *notae ecclesiae* zugleich dem Begründungszusammenhang der Ekklesiologie zugerechnet, sofern im Anschluss an CA VII – freilich ohne das *pure et recte* in seiner Problemhaltigkeit eigens zu erörtern – die rechte Evangeliumsverkündigung und die evangeliumsgemäße Feier der Sakramente zu Konstitutiva der Kirche erklärt werden: „Durch sie baut sich der Leib Christi auf. Sie allein sind in allem geschichtlichen Wandel die unwandelbaren sichtbaren Züge einer christlichen Kirche ... Ohne sie kann keine kirchliche Ordnung sachgemäß sein“ (7). Letzterem wird kaum ein Ekklesiologe widersprechen. Doch bleibt das Problem, wie die *notae ecclesiae* in ihrer Unwandelbarkeit an sich selbst geordnet sind und wie sie sich in ihrer beständig gültigen Ordnung sachgemäß erkennen lassen. Dieses offene Problem ist mitsamt dem argumentativen Kontext, innerhalb dessen es auftritt, ein weiteres Indiz dafür, dass die den Gang der Argumentation gliedernde – und durch die Gliederung nachhaltig bestimmende – Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche keineswegs so selbstverständlich ist, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Diese Einsicht bestätigt sich auch im Blick auf die Thematik von Kirche und Einzelkirche. Nach CA VII ist die Kirche „*die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden*“: „*Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*“ (BSLK 61,4–7; CA VII,1). Prototypische Realisierungsgestalt von Kirche ist diesen Wendungen zufolge die konkrete, um Wort und Sakrament versammelte Gottesdienstgemeinde der Gläubigen. In ihr subsistiert die Kirche Jesu Christi nicht nur, sie ist (est) Kirche im eigentlichen und vollen Sinne des Begriffs. Entsprechendes wird gemeint sein, wenn es im Votum heißt: „Die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche existiert geschichtlich in Raum und Zeit. Sie ist als universale Gemeinschaft aller Glaubenden immer die Kirche bestimmter Menschen in bestimmten Ländern und Gebieten. Sie existiert notwendig in Gestalt von einzelnen Gemeinden, die die primäre Verwirklichung der katholischen Kirche sind“ (7f). Damit ist gesagt, dass die Kirche ihr Wesen nicht auf gewissermaßen präexistente Weise hat, sondern stets und nur in Gestalt bestimmter Erscheinung.

Die prototypische Erscheinungsgestalt kirchlichen Wesens ist nach Maßgabe von CA VII die einzelne Gottesdienstgemeinde. Doch ist jede Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach mit einem universalkirchlichen Bezug unveräußerlich versehen. Die Kirche ist als *congregatio sanctorum* zugleich Gemeinschaft „*aller Glaubigen*“ (BSLK 61,4f). Dabei enthält der universalkirchliche Bezug, der jeder Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach eigen ist, sowohl einen räumlichen als auch einen zeitlichen Aspekt. Beide Aspekte bedürfen der Berücksichtigung, um zu einem ekklesiologisch angemessenen Verständnis von Kirchengemeinschaft als *communio ecclesiarum* zu gelangen.

Das Votum der EKD nimmt den universalkirchlichen Aspekt evangelischer Ekklesiologie u. a. mit dem Hinweis auf, dass die einzelnen Gemeinden als primäre Verwirklichungsgestalten der universalen Kirche „mit allen christlichen Gemeinden geistlich verbunden (sind). Die einzelnen Gemeinden sind aber auch meist in einer größeren geordneten Gestalt mit anderen verbunden: einer ekklesialen Gestalt, die im Folgenden ‚Einzelkirche‘ genannt wird. Jede Einzelkirche kann darauf vertrauen, dass alle anderen Einzelkirchen, welche die Kennzeichen der wahren Kirche aufweisen, der Gemeinschaft des Leibes Christi zugehören und so geistlich miteinander verbunden sind“ (8). Bevor auf das entscheidende Problem des Aufweises der Kennzeichen der wahren Kirche als der Kriterien der Gemeinschaft der Kirchen sowie auf das Problem des Verhältnisses geistlich-impliziter und explizit geordneter Gestalt solcher Kirchengemeinschaft näher einzugehen ist, seien zunächst einige Erwägungen zum Thema „Einzelkirchen“ angestellt.

Unter Einzelkirchen versteht das Votum im Unterschied zu einzelnen Gemeinden ekklesiale Ordnungsgestalten z. B. von der Art jener Kirchen, wie sie in der Leuenberger Konkordie von 1973 untereinander Kirchengemeinschaft erklärt haben. Aber auch die römisch-katholische Kirche sowie die anglikanischen und orthodoxen Kirchen kommen unter besonderer Berücksichtigung ihrer – beispielsweise autokephalen – Binnenstruktur als Einzelkirchen in Betracht. Zumindest von „einzelnen Kirchen“ (12) ist diesbezüglich explizit die Rede. Die Kategorie „Einzelkirche“ dient sonach, wenn ich es recht sehe, primär der äußeren Bezeichnung gegebener denominationeller Kirchentümer, die je nach ihrem eigentümlichen Profil in mehr oder minder dichten ökumenischen Beziehungen zueinander stehen. Der Gesichtspunkt ekklesiologischer Geltung und Wertigkeit dieser Kategorie tritt demgegenüber vergleichsweise zurück. Das ist in pragmatischer, an der Faktizität gegebener Sachverhalte orientierter Perspektive sicherlich angemessen, darf aber – soll die Macht des Faktischen nicht überhand nehmen und der Status quo tendenziell festgeschrieben werden – nicht übersehen lassen, dass die Kategorie „Einzelkirche“ ekklesiologische Implikationen enthält, die zum Ausdruck zu bringen und zu reflektieren sind. So kann und muss etwa gefragt werden, ob bzw. inwiefern die in Deutschland vertretenen Landeskirchen mehr und anderes sind als kontingente historische Gebilde, an deren Stelle möglicherweise und gegebenenfalls sogar sinnvollerweise andere ekklesiale Ordnungseinheiten treten können. Selbst Bayern wird man, bei aller Liebe, unter ekklesiologischen Gesichtspunkten allenfalls als eine sekundäre oder gar tertiäre Ordnungsgröße betrachten dürfen. Wie auch immer: Was eine Einzelkirche ist, gilt es nicht nur faktisch, sondern auch nach ekklesiologischen Geltungsgründen zu bestimmen.

Eine Bestimmung der Bedeutung von einzelne Gemeinden strukturell verbindender Einzelkirchen nach ekklesiologischen Geltungsgründen ist nicht zuletzt die Voraussetzung dafür, der institutionellen Gestaltung des jeder Ortsgemeinde wesentlich innewohnenden universalkirchlichen Bezugs jene Aufmerksamkeit zuzuwenden, die ihr sachlich gebührt. Dies ist nicht zuletzt in amtstheologischer Hinsicht und damit hinsichtlich eines zentralen Topos ökumenischen Dialogs in

hohem Maße bedeutsam. Um diesbezüglich nur einige wenige Hinweise zu geben: Weil Gottes Geist den Rechtfertigungsglauben nicht vermittlungslos unmittelbar, sondern durch die Heilsmedien Wort und Sakrament wirkt, hat er „das Predigamt eingesetzt“ (BSLK 58,2): „institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta“ (CA V,1). Zwar sind kraft ihrer Taufe alle Gläubigen gemeinsam dazu bestimmt, von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben Zeugnis zu geben; doch sind öffentliche Predigt und Darreichung der Sakramente denen vorbehalten, die ordnungsgemäß dazu berufen, also ordiniert sind. In diesem Sinne wird in CA XIV „De ordine ecclesiastico“ gelehrt, „quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus“. Die spezifische Differenz des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche zu dem Priestertum, an dem alle getauften Gläubigen partizipieren, ist damit benannt.

Dieser Grundsachverhalt stellt sich im Votum nach meinem Urteil nicht anders dar. Auch nach ihm ist das Amt öffentlicher Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament ein göttliches Mandat und somit zum Wesen der Kirche gehörig. Wandelbar ist hingegen die Ausgestaltung dieses Amtes einschließlich der Unterscheidung und Zuordnung der verschiedenen kirchlichen Dienste im Rahmen der äußeren Organisation der Kirche. Zwar soll, wenn ich es recht sehe, die Einheit des ordinationsgebundenen Amtes als solches in gleichsam grundgesetzlicher Geltung stehen; eine Vereinheitlichung der Ausgestaltung dieser Grundordnung wird demgegenüber abgelehnt. Nun wird man freilich erwarten dürfen, dass die differenzierte Ausgestaltung der Ordnung des ordinationsgebundenen Amtes dessen innere Einheit bestätigt und ihr nicht lediglich äußerlich entspricht. Dazu bietet sich folgende Überlegung an: Inbegriff und Vollgestalt von Kirche ist nach CA VII, wie gesagt, die konkret versammelte Gottesdienstgemeinde. Den Prototyp des kirchlichen Amtes stellt dementsprechend das Amt des *pastor loci* dar, wobei *locus* nicht zwangsläufig mit Parochie gleichzusetzen ist. Da indes die Gemeinschaft des Glaubens ihrer Bestimmung nach die Grenzen des Raumes und der Zeit übersteigt und sonach jede Gottesdienstgemeinde einen universalkirchlichen Bezug wesentlich beinhaltet, hat sich die Reformation der geschichtlichen Notwendigkeit institutionell-amtlicher Wahrnehmungsgestalten übergemeindlicher Episkope keineswegs verschlossen.

CA XXVIII anerkennt nicht nur prinzipiell das traditionelle Bischofsamt, sondern erklärt es fernerhin für wünschenswert, die episkopale Ordination unter Wahrung gemeindlicher Mitwirkungsrechte im Regelfall beizubehalten, auch wenn die Möglichkeit presbyteraler Ordinationen notfalls für nicht nur legitim, sondern für geboten erachtet wurde. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass in den Reformationskirchen das Bischofsamt von Anfang an nicht die einzige Wahrnehmungsgestalt übergemeindlicher *episkopé* darstellte. Während sich in den Kirchen der Wittenberger Reformation synodale Formen der *episkopé* erst verhältnismäßig spät etablierten, war dies in der reformierten Tradition schon frühzeitig der Fall, so differenziert sich die Gestaltung der Kirchenverfassung in den Denominationen im Ein-

zelen entwickelte. Für die aktuelle evangelische Kirchenverfassungstheorie und -praxis ist die Aufgabe gestellt, die personalen, kollegialen und synodalen Wahrnehmungsformen übergemeindlicher *episkopé* einer präzisen Verhältnisbestimmung zuzuführen. Erfolgreich möglich ist dies nur, wenn *erstens* die spezifische Differenz des ordinationsgebundenen Amtes zu jenem Priestertum, an dem alle Gläubigen kraft ihrer Taufe teilhaben, und *zweitens* das Verhältnis genau bedacht wird, in welchem gemeindliche und übergemeindliche Kirchenleitungsaufgaben und im Verein damit Presbyterat und Episkopat zueinander stehen. Ein gesteigerter Gedankenaufwand in diesen Hinsichten schärft nicht nur das strukturelle Profil evangelischer Kirchen, sondern erhöht zugleich das Maß an ökumenischer Flexibilität.

3. Kirche und Kirchengemeinschaft

Kirche im ekklesiologischen Sinne des Begriffs gründet in dem in Jesus Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, offenbaren Gott. Der Geist, der von dem im Sohne offenbaren Gott ausgeht, erwählt und sammelt durch die ihm eingestifteten Wirkmittel realer Christuspräsenz die Gemeinschaft der Glaubenden und bestimmt sie als Gottes Volk des Neuen Bundes zum Zeichen des die Grenzen des Alten Bundes transzendierenden universalen Heils für Menschheit und Welt, damit sie durch Bekenntnis des Glaubens und Tat der Liebe Zeugnis gebe vom Evangelium zur Erbauung des Leibes Christi und zur Beförderung der Hoffnung des kommenden Reiches Gottes, in welchem sich die Sendung der Kirche erfüllt, zu der sie von ihrem Herrn berufen ist. Angemessen zu entsprechen vermag die Kirche ihrer eschatologischen Mission nur in „wahrer Einigkeit“ (BSLK 61,8), wie sie ihr von ihrem ekklesiologischen Begriff her wesentlich ist. Nach Maßgabe von CA VII ist es für die Realisierung solcher Einigkeit und damit für die förmliche Erklärung bzw. Bezeugung von Kirchengemeinschaft ebenso notwendig wie hinreichend, „dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden“ (BSLK 61, 9–12): „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramenta“ (CA VII,2). *Communio ecclesiarum* ist Konsensgemeinschaft. Was dies präzise heißt, dürfte eine der interessantesten Fragen ökumenischer Ekklesiologie sein. Der Dissens beginnt in der Regel beim Verständnis von Konsens. Hält man sich an den Gesamtduktus der Augustana, dann wird man um die Feststellung nicht umhin können, dass sie sich selbst für die Explikationsgestalt jenes Konsenses hielt, den sie in ihrem VII. Artikel zur notwendigen und hinreichenden Grundlage von Kirchengemeinschaft erklärte. In diesem Sinne galt für reformatorische Ekklesiologie lange Zeit die Gleichung, dass Kirchengemeinschaft Bekenntnisgemeinschaft sei und umgekehrt mit der Folge, dass die Bekenntnisdifferenz, die sich seit dem 16. Jahrhundert zwischen Lutheranern und Reformierten ausbildete, kirchentrennende Funktion hatte und die Aufhebung der Abendmahlsgemeinschaft bedeutete.

Das Votum der EKD teilt die traditionelle Gleichung von Kirchengemeinschaft und Bekenntnisgemeinschaft nicht nur nicht, sondern rechnet explizit mit der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer Kirchengemeinschaft bekenntnisdifferenter Kirchen. Als eine Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen wird namentlich die Leuenberger Kirchengemeinschaft und analog zu ihr die EKU oder die EKD qualifiziert. Die VELKD gilt demgegenüber als eine Kirchengemeinschaft von bekenntnisgleichen Kirchen bzw., was dasselbe ist, Kirchen gleichen Bekenntnisstandes. Obwohl sich dieser Sprachgebrauch nicht ohne Grund auf die Leuenberger Konkordie berufen kann, wird man doch auch und gerade in deren Perspektive einige Differenzierungen vorzunehmen haben. Denn zwar bedeutet Kirchengemeinschaft nach den ausdrücklichen Worten der Konkordie, „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“ (LK IV, 29). Doch ist damit noch keineswegs klar, was mit Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen im Sinne der Leuenberger Konkordie genau gemeint ist. Um lediglich dieses anzuführen: Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hebt bekanntlich die verpflichtende Bekenntnisbindung der ihr zustimmenden Kirchen nicht auf, sondern bestätigt und bekräftigt sie. Das geschieht unter der Voraussetzung, dass die in den reformatorischen Bekenntnissen ausgesprochenen Lehrverurteilungen, ohne dass diese deshalb als ungemäß bezeichnet werden müssten, auf der Basis des erreichten gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums und bei gegebener Zustimmung zu den in Abschnitt III. der Konkordie formulierten Übereinstimmungen den gegenwärtigen Stand der Lehre der Partnerkirche nicht betreffen und daher keine kirchentrennende Bedeutung haben. Daraus folgt, dass die Bekenntnisverschiedenheit der Signatarkirchen nach erfolgter Verständigung, welche die Erklärung der Kirchengemeinschaft ermöglichte, nicht mehr dieselbe ist wie ehemals. Im Unterschied zu einer trennenden Verschiedenheit kann sie als eine versöhnte Verschiedenheit beschrieben werden, die der Einigkeit dienlich ist, statt sie aufzuheben. Der Bekenntnisstand der Signatarkirchen kann daher in gewisser Hinsicht durchaus als einiger beschrieben werden. Wenn er zugleich ein unterschiedener zu nennen ist, dann nicht deshalb, um die konfessorische Einigkeit erneut einzuschränken oder gar in Abrede zu stellen, sondern um einem Verständnis Leuenberger Kirchengemeinschaft im Sinne einer konfessionelle Traditionen und ihre Verbindlichkeit gleichschaltenden Vereinheitlichung zu wehren. Die Leuenberger Konkordie ist kein Unionsbekenntnis und will kein Unionsbekenntnis sein, welches evangelische Einheit unter Abstraktion von differenten und ehemals trennenden Konfessionstraditionen herzustellen sucht. Sie ist nicht auf Homogenität angelegt, sondern auf eine differenzierte Sicht des Verhältnisses der Signatarkirchen zueinander und damit auch ihres Verhältnisses zu den Kirchen außerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Es gilt die Maxime, dass evangelischer Einheit nicht durch Egalisierung von Unterschieden, sondern durch deren kommunikative Wahrnehmung gedient ist. Diese Maxime hat, um nur

zwei aus lutherischer Perspektive naheliegende Beispiele zu geben, Auswirkungen nicht nur in Bezug auf das Problem, wie sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft etwa zur Porvoo-Übereinkunft zwischen skandinavischen Lutheranern und Anglikanern oder zur Erklärung von Kirchengemeinschaft zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika und der dortigen Episkopalkirche verhält, sondern auch auf das Verhältnis etwa zwischen EKD und VELKD.

Was das Verständnis der Evangelischen Kirche in Deutschland anbelangt, wie es im Votum entwickelt wird, so ist diese eine Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie. Das ist sachgemäß, sofern hinlänglich klar ist, was unter Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie zu verstehen ist und was nicht. Nach Maßgabe des soeben dargelegten Verständnisses ist die Leuenberger Kirchengemeinschaft und analog zu ihr die EKD nicht eine Unterschiede gleichschaltende und damit zur konfessionellen Indifferenz tendierende bzw. sich durch externe Gegensätze bestimmende Union, sondern eine Vereinigung von Kirchen unterschiedlicher Bekenntnisstradition, deren Verschiedenheit, ohne aufzuhören, ihren trennenden Charakter verloren und daher im Sinne versöhnter Verschiedenheit gemeinsame ekklesiale Gestalt angenommen hat, die zu gemeinsamem Zeugnis bestimmt ist und damit auch eine konfessorisch-konfessionelle Gemeinsamkeit impliziert. Damit ist es ausgeschlossen, die Bekenntnisfrage zu neutralisieren oder sie zu einem lediglich kirchenrechtlichen Problem ohne ekklesiologische Relevanz im strikt theologischen Sinne herabzusetzen. Unter dieser Voraussetzung wäre zu prüfen, was im Einzelnen gemeint ist, wenn es im Votum heißt, die EKD sei als Kirchengemeinschaft zwar kirchenrechtlich nicht eine Kirche, wie ihre Gliedkirchen es sind, da sie z. B. in Lehrfragen nicht deren Kompetenzen besitze, sie müsse aber gleichwohl Kirche nicht erst werden, weil sie es unter der entwickelten Prämisse, dass Kirchengemeinschaft Kirche ist, im theologischen Sinne schon sei. Wie immer man das genau zu verstehen hat: auszugehen ist davon, dass es Kirchengemeinschaft ohne Bekenntnisgemeinschaft nicht geben kann. Das schließt die Wahrung unterschiedlicher Bekenntnisstraditionen keineswegs aus, setzt aber voraus, dass der trennende Charakter der Bekenntnisdifferenz beseitigt und die verbleibenden Bekenntnisunterschiedenheiten für gemeinsames Zeugnis erschlossen sind. Dabei hat zu gelten, was das Votum so sagt: Kirchengemeinschaft „kann nur verantwortlich gestaltet werden, wenn die Kirchen ihr Verständnis des Evangeliums auch im Medium der Lehre gemeinsam darlegen und entfalten. Sie geben damit Rechenschaft über den Grund ihrer Gemeinschaft im Evangelium und arbeiten in Lehrgesprächen an der unerlässlichen Weiterbildung der Lehre in den beteiligten Kirchen“ (9).

Ohne gemeinsames Bekenntnis, das um seiner inhaltlichen Bestimmtheit willen auf das Medium der Lehre angewiesen ist, kann von begründeter Kircheneinheit und damit von einer Gemeinschaft von Kirchen im Sinne einer Kirchengemeinschaft, die theologisch als Kirche zu beurteilen ist, nicht die Rede sein. Zwar ist der Grund der Einheit der Kirche nicht unmittelbar mit dem kirchlichen Bekenntnis und Lehrzeugnis gleichzusetzen, da das Zeugnis der Kirche von der österlich-

pflingstlichen Gewissheit der Selbstbezeugungsfähigkeit des von ihr bezeugten Grundes ihrer Einheit getragen ist und getragen sein muss. Doch kommt das „kirchengründende Wort Gottes“ (9) nicht anders zur Sprache als in, mit und unter kirchlicher Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament, deren rechten Vollzug Bekenntnis und Lehre der Kirche dienend zugeordnet sind. Der Dienst von Bekenntnis und Lehre besteht dabei – um es in Anlehnung an Formulierungen des Votums zu sagen – im Wesentlichen darin, das rechte Verständnis des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente nach Maßgabe des in der Heiligen Schrift beurkundeten göttlichen Mandats festzustellen und damit dem in Wort und Sakrament sich selbst mitteilenden Jesus Christus als den die Einheit der Kirche und ihre Gemeinschaft allein tragenden Grund anzuerkennen. Bedenkt man, dass in Jesus Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, Gottheit und Menschheit auf zwar differenzierte, aber gleichwohl untrennbare Weise zu personaler Selbigkeit vereint sind, damit in der Kraft des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament gottmenschliche Versöhnungsgemeinschaft gestiftet werde, so bleibt zu fragen, ob sich der komplexe Zusammenhang von Einheit des Leibes Christi und seiner kirchlichen Bezeugung ohne weiteres im Sinne eines Verständnisses von Grund und Folge oder einer einfachen Gegenüberstellung von *opus Dei* und *opus hominis* fassen lässt, wie dies im Votum tendenziell der Fall ist.

4. Gemeinschaft christlicher Kirchen

Zwar ist die eine Kirche Jesu Christi mit keinem empirischen Kirchentum unterschiedslos identisch. Doch lässt sich der Unterschied der in Jesus Christus gegründeten Einheit der Kirche zu den gegebenen christlichen Denominationen nicht als Trennung und damit nicht so auffassen, als sei die Einheit der einen Kirche Jesu Christi durch faktische kirchliche Differenzen und Gegensätze gar nicht berührt. Die These, Kirchengemeinschaft sei auch unter der Bedingung kontradiktorischer Verhältnisse möglich und ratsam, ist nach meinem Urteil ekklesiologisch unhaltbar. Daraus folgt zugleich, dass die Methode des sog. differenzierten Konsenses alternativlos ist, wenn es beständige Fortschritte ökumenischer Verständigung mit dem Ziel der Kirchengemeinschaft geben soll. Denn Kirchengemeinschaft kann es auf dauerhafte Weise ohne „Übereinstimmung im Grundlegenden und Wesentlichen“ (3) nicht geben. Dass eine solche Übereinstimmung nicht nur Einzelfragen, sondern im Verein mit ihnen auch das Problem der ökumenischen Zielvorstellungen und damit die Probleme zu umfassen hat, die im Votum der EKD behandelt werden, versteht sich von selbst, wenn die erstrebte Übereinstimmung Übereinstimmung im Grundlegenden und Wesentlichen sein soll. In der Tat lässt sich Kirchengemeinschaft nicht erreichen, wenn darüber, was Kirchengemeinschaft und Einheit der Kirche sowie Grund und Bezugsgestalt kirchlicher Einheit ist, kein differenzierter Konsens besteht. Ein ökumenischer Dialog lässt sich sonach ohne Dialog über ökumenische Zielvorstellungen nicht Erfolg versprechend führen. „Nach welcher Einheit der Kirche Jesu Christi streben wir? Was verstehen wir unter der

„sichtbaren Einheit“ der Kirche?“ (ebd.) Fragen wie diese, unnötig es zu betonen, dürfen nicht ausgespart werden. Dies steht außer Zweifel.

Bezweifelt hingegen darf werden, ob es ökumenisch produktiv und gesprächsförderlich ist, den Einheitskonzepten von Kirchen, mit denen man sich im ökumenischen Dialog befindet, evidente Inkompatibilität mit dem eigenen Begriff von Kirchengemeinschaft zu attestieren. Denn erstens scheint mir der evangelische Begriff von Kirchengemeinschaft auch nach erfolgter Klarstellung durch das EKD-Votum keineswegs so klar, dass darüber nicht weitere innerevangelische Gespräche notwendig wären. Zweitens aber sollte man im Interesse kommunikativer Verständigung methodisch zumindest mit der Möglichkeit einer Kompatibilität bezüglich der Zielvorstellung solcher Verständigung rechnen, statt von gegebener Inkompatibilität als einem ausgemachten Datum auszugehen. Das Votum scheint hier auf den ersten Blick andere Wege einzuschlagen, jedenfalls was die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche anbelangt: „Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel“ (13). So lautet der erste Satz der einschlägigen Passage: Zwar werden im Anschluss daran Grundzüge eines Gesprächsprogramms entwickelt in der Absicht einer abschließenden Klärung, ob evangelische und katholische „Vorstellungen von der Einheit des Leibes Christi und der Gemeinschaft der Kirchen in diesem Leib miteinander kompatibel sind“ (ebd.). Doch fragt man sich, wie die Vereinbarkeit ökumenischer Zielvorstellungen offensiv angestrebt werden soll, wenn das Verständigungsbeginnen unter dem defensiven Vorzeichen evidenter Unvereinbarkeit steht.

Um nicht missverstanden zu werden: Ökumenische Verständigung zwischen den christlichen Kirchen kann nur gedeihen, wenn die Unterschiede der Konfessionen nicht verschleiert, sondern möglichst präzise bestimmt werden. Dazu bedarf es erstens eines entwickelten Bewusstseins der eigenen konfessionellen Identität, welches die innere Differenziertheit des Eigenen nicht verdrängt, sondern zu integrieren und damit zu verhindern sucht, das Eigene durch den bloßen, lediglich externen Gegensatz zu Anderem zu bestimmen. Es ist zweitens ebenso sehr ein differenziertes Verständnis der anderskonfessionellen Partnerkirche erforderlich, welches frei ist von projektiven Identitätszwängen und den Partner das sein lässt, was er von sich aus ist und sein will. Kurzum: Es ist ausschließlich der jeweiligen Partnerkirche zu überlassen, den ekklesiologischen Begriff zu formulieren bzw. zu reformulieren, den sie von sich selbst hat. Es wird sich dann möglicherweise rasch zeigen, dass traditionelle konfessionelle Gegensätze nicht ohne weiteres auf die gegenwärtige Situation abbildbar sind. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass es nach wie vor Sachverhalte geben kann, „denen evangelischerseits widersprochen werden muss“ (13). Aber solcher Widerspruch muss, wenn er denn fällig ist, präzise und von pauschalen Urteilen frei sein.

Um ein konkretes Beispiel zu geben, das nicht lediglich die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche, sondern auch diejenige zu den anglikanischen und zu den orthodoxen Kirchen betrifft: das Problem der apostolischen Sukzession.

Evangelische Ekklesiologie affirmiert – unnötig dies zu betonen – die klassische Lehre von den Wesensattributen und damit auch die Lehre von der Apostolizität der Kirche. Als Kriterium kirchlicher Apostolizität fungiert dabei die Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre, welche in der Heiligen Schrift bezeugt und vom Bekenntnis des Glaubens, wie es in den altkirchlichen Symbolen exemplarischen Ausdruck gefunden hat, bezeugt wird. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, dass ohne Zeugen von Zeugnis aktuell nicht die Rede sein kann. Als apostolisch kann die Zeugenschaft der Zeugen indes nur dann gelten, wenn sie sich im Kontext des kanonisch vorgeschriebenen und im Namen Jesu konzentrierten *verbum externum* bewegt und von der Gewissheit getragen ist, dass sich in, mit und unter dem äußeren Buchstaben des Wortes der Schrift, welche situationsgerecht auszulegen kirchlicher Zeugenschaft aufgetragen ist, der Geist des auferstandenen und zur Rechten Gottes erhobenen Gekreuzigten selbst lebendig zu bezeugen vermag. Neben Mandatstreue ist sonach die Verheißungsgewissheit gegebener Selbstbezeugungsfähigkeit des Bezeugten kennzeichnend für die Apostolizität kirchlicher Zeugenschaft. Das gilt auch und gerade unter amtstheologischen Gesichtspunkten. Daher kann das recht verstandene hilfreiche und schätzenswerte Zeichen der apostolischen Amtssukzession, wie es u. a. in der praktizierten Vorstellung einer ununterbrochenen Kette von Handauflegungen im Zusammenhang von episkopalen bzw. presbyteralen Ordinationsvollzügen zum Ausdruck kommt, unter evangelischen Bedingungen nicht als eine Garantie für die Identität und Kontinuität apostolischer Wahrheit durch die Zeiten gewertet werden. Eine solche Wertung kommt nicht nur deshalb nicht in Frage, weil die Annahme einer bis zu den apostolischen Ursprüngen zurückreichenden ununterbrochenen Kette bischöflicher Handauflegungen eine historische Fiktion darstellt. Sie ist auch und vor allem deshalb ausgeschlossen, weil prinzipielle theologische Gründe dagegen sprechen, mit einer Amtsperson oder einer Gruppe von Amtspersonen den förmlich autorisierten Anspruch infallibler Wahrheitsgewährleistungskompetenz zu verbinden. Trifft dies zu, dann darf die sog. historische Amtssukzession einschließlich der *successio sedis* weder zu einem Konstituens des Kircheseins der Kirche noch zur Bedingung der Möglichkeit von Kirchengemeinschaft erklärt werden, auch wenn sie zum *bene esse* der Kirche zu rechnen ist.³

Kurzum: Formalautoritative Exklusivkompetenzen der Wahrheitsgewährleistung sieht evangelische Ekklesiologie nicht nur nicht vor, sondern schließt sie grundsätzlich aus. Wo immer Monopole der Identitätsgarantie christlicher Wahrheit ekklesiologisch-amtstheologisch behauptet werden sollten, ist prinzipieller Widerspruch angesagt. Dies in der nötigen Deutlichkeit zu sagen, ist freilich etwas gänzlich anderes, als den ökumenischen Partner auf möglichst unevangelische Positionen seiner Selbstwahrnehmung zu fixieren, wie das m. E. in dem EKD-Votum tendenziell der Fall ist. Wenn man, um beim Beispiel zu bleiben, das römisch-katholische Verständnis der apostolischen Sukzession einen Sachverhalt nennt, dem evangelischerseits widersprochen werden muss, dann muss auch gesagt werden, warum dies der Fall ist bzw. unter welchen Umständen römisch-katholi-

scher Selbstdeutung dies der Fall ist. Ansonsten gerät man leicht in die Gefahr von Pauschalurteilen, wie sie das Votum m. E. auch in Bezug auf die orthodoxen Kirchen nicht hinreichend vermieden hat. Dass es innerhalb der Orthodoxie Vorstellungen vom Nationalkirchentum gibt, die „in erkennbarer Spannung zur Leuenberger Konkordie“ (13) stehen, trifft wohl zu. Doch zutreffend ist auch, dass diese Vorstellungen keineswegs deckungsgleich sind mit der offiziellen orthodoxen Ekklesiologie. Vergleichbar stellt sich die Angelegenheit bezüglich der beklagten „Nichtanerkennung der Taufe in den westlichen Kirchen durch die orthodoxen Kirchen“ (13) dar: Es gibt solche Fälle und zwar bedauerlicherweise nicht eben wenige; dass eine entsprechende Praxis durch die orthodoxe Lehre „grundsätzlich vertreten“ (ebd.) wird, kann man gleichwohl nicht sagen.

Differenzierung tut Not! Sie ist die Grundlage und der Modus jeder Verständigung. Jenen hohen Grad an Differenzierung, der in Anbetracht der in der Kammer für Theologie versammelten Gelehrsamkeit erwartet werden durfte, kann man dem Votum der EKD leider nicht attestieren. Es enthält zutreffende Beschreibungen bereits existierender Formen der Gemeinschaft christlicher Kirchen und einige wertvolle Anregungen für die weitere Gestaltung des ökumenischen Dialogs; der eigentliche Zweck einer „Klarstellung des evangelischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft“ (5) wurde hingegen nicht oder nur bedingt erfüllt. Unklar bleibt insbesondere, wie man sich das Verhältnis der in der Welt, wie es heißt (8), verborgenen Einheit des Leibes Christi und der kirchlichen Bezeugungsgestalten dieser Einheit genau zu denken hat. Hierzu werden lediglich Andeutungen bzw. Grundsätze von eher unspezifischer Allgemeinheit geboten: Grund und Gestalt der Kirche stehen in einem differenzierten Zusammenhang, der zwar Trennungen ausschließt, aber Unterscheidungen nötig macht. Soviel ist deutlich. Doch bedurfte es dazu keiner förmlichen Klarstellung. Denn dass Christus mit seiner Kirche eins und zugleich von ihr verschieden ist, dürfte ökumenisch kaum strittig sein. So kann nach des Votums eigener Maßgabe auch hinsichtlich der evangelischen Beziehung zum römischen Katholizismus „festgehalten werden, dass beide Seiten die Einheit des Leibes Christi und die Gemeinschaft der Kirchen in einem Verständnis des Glaubensgrundes verankert sehen, der in seiner Dynamik über die bisherige und künftige Lehre hinausgeht. Vorrangig muss geklärt werden, wie sich die evangelische Lehre und die römisch-katholische Auffassung vom Grund des Glaubens und von der Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes durch das Zeugnis der Kirche zueinander verhalten“ (13). Das ist zutreffend bemerkt. Doch muss, ehe eine solche Verhältnisklärung erfolgen kann, zuvor verständlich werden, wie sich Glaubensgrund und kirchliches Glaubenszeugnis nach evangelischer Auffassung genau zueinander verhalten. Mangels nötiger Präzision des ekklesiologischen Begriffs leistet das EKD-Votum eine solche Verständigung entgegen eigenem Anspruch nicht. Doch kann es als Aufforderung gelesen werden, sie in gemeinsamer Begriffsanstrengung zu erreichen. Wo solche Aufforderung wahrgenommen wird, hat das Votum trotz Verfehlung seines ursprünglichen Zwecks ein Ziel gewie-

sen, das für die Binnenverhältnisse wie für die ökumenischen Außenverhältnisse evangelischer Kirchen gleichermaßen von Wichtigkeit ist.

Gunther Wenz

ANMERKUNGEN

- ¹ Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Texte 69), 3. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.
- ² Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. v. W. Hüffmeier, Frankfurt/M. 1995 (Leuenberger Texte Heft 1), bes. 21ff.
- ³ Vgl. dazu u. a. die Präsentationen und Statements, die anlässlich einer Konsultation des Lutherischen Weltbundes in Genf vorgetragen wurden: LWF Office for Ecumenical Affairs, The ecumenical profile of Lutheran churches related simultaneously to churches of episcopal and non-episcopal traditions, Genf 2001.

Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis

– doch teilweise recht provinziell

Es ist zu begrüßen, dass der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem Text „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ (vgl. ÖR 51, 1, 87–91) Überlegungen zur Einheit der Kirchen in der Form von Kirchengemeinschaft vorgelegt hat, die zur weiteren Klärung ökumenischer Zielvorstellungen einladen. Auch wenn die kirchenpolitischen Absichten mancher Kreise innerhalb der EKD durch den Text durchschimmern, sollte er als ein Gesprächsangebot betrachtet und gewürdigt werden.

Neben guten und zu bejahenden theologischen Aussagen, besonders im Teil I, scheint der Text an mehreren Stellen einem bedenklichen – und überraschenden – Provinzialismus verhaftet zu sein. Abgesehen vom Lobgesang auf die Leuenberger Konkordie und die Erwähnung der Meissener Erklärung blickt der Text nicht über die deutsch-protestantischen Grenzen hinaus, und so wird die umfassendere ökumenische Diskussion und Entwicklung im Blick auf Konzeptionen christlicher Einheit völlig ausgeblendet. Das ist, wie gesagt, überraschend, da gerade die deutschen Landeskirchen als Mitglieder des ÖRK, des Lutherischen und Reformierten Weltbundes und der KEK sich intensiv an der ökumenischen theologischen Arbeit in den letzten 50 Jahren beteiligt haben. Diese Arbeit scheint den Verfassern des EKD-Textes nicht bekannt zu sein oder wird von ihnen (aus kirchenpolitischen Gründen?) bewusst ignoriert. Diese provinzielle Engführung lässt sich an einigen Stellen aufzeigen:

1. Es ist gut, dass die christozentrische Begründung der Kirche in I.1 in deren Durchführung trinitarisch erweitert wird. Doch hätte der Abschnitt theologisch und in seiner die folgenden Abschnitte vorbereitenden Zielsetzung noch gewonnen, wenn er neuere ökumenische Texte und ekklesiologische Konzeptionen aus verschiedenen Zusammenhängen beachtet hätte. In diesen werden Wesen und Auftrag der Kirche im umfassenderen Zusammenhang des schöpferischen, versöhnenden und vollendenden Handelns des dreieinigen Gottes (manche würden sagen: im Rahmen von Gottes Heilsgeschichte) begründet. Erst in dieser umfassenderen Schau kann dann von der Kirche angemessen gesprochen werden. Und wenn in diesem theologischen Rahmen Kirche als Geschöpf und Werkzeug des Wirkens des dreieinigen Gottes verstanden wird, dann gewinnt von daher auch die Aufgabe der Sichtbarmachung der Gemeinschaft der Kirchen ihre unausweichliche Dringlichkeit.

2. Das Modell der Leuenberger Konkordie wird ganz stark herausgestellt ohne dass in den Blick kommt, dass andere Modelle von kirchlicher Einheit bzw. Kirchengemeinschaft erarbeitet und auch verwirklicht worden sind. Hier wären nur zu nennen die vielbeachtete Erklärung zur Einheit der Kirche als Koinonia, die von

der Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra angenommen wurde oder die bedeutsame Verwirklichung von Kirchengemeinschaft/voller Gemeinschaft zwischen allen anglikanischen und den meisten lutherischen Kirchen im nördlichen Europa (Erklärung von Porvoo). In den USA haben die Evangelisch-lutherische Kirche in Amerika (ELKA) und die (anglikanische) Episkopalkirche und, im vergangenen Jahr, die anglikanische und lutherische Kirche in Kanada einander volle Kirchengemeinschaft erklärt. Die ELKA ist außerdem in Kirchengemeinschaft mit drei reformierten Kirchen und der Brüderunität (Moravian Church) eingetreten. Die in Canberra, Porvoo, den USA und in Kanada erarbeiteten Grundlegungen sind theologisch tiefer und mit der Einbeziehung der Amtsfrage auch breiter angelegt als die Leuenberger Konkordie.

3. Überraschend und ökumenisch unverständlich ist die völlige Ignorierung der ökumenischen Rolle der konfessionellen Weltbünde. Immerhin gehört die Mehrzahl der deutschen Landeskirchen dem Lutherischen und Reformierten Weltbund an. Die große Zahl der bilateralen theologischen Dialoge zwischen den weltweiten christlichen Gemeinschaften stellen heute wohl die wichtigste Form internationaler ökumenischer Gespräche dar. Deren Ergebnisse haben, zusammen mit Ergebnissen der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) im ÖRK, die Bemühungen um Kirchengemeinschaft und engere kirchliche Beziehungen auf den verschiedenen Kontinenten tiefreichend beeinflusst.

4. Überraschend und geradezu skandalös ist der Rückfall in die eigentlich als überwunden erachtete alte kontroverstheologische Methode, mit der im Teil III des Votums von vornherein die Grenzen für eine Verständigung in einem Dialogprozess festgemacht werden. Mit dieser Methode wären die anglikanisch-lutherischen Erklärungen von Kirchengemeinschaft und nicht einmal Leuenberg möglich geworden. Genauer: Es gehört zum Wesen und inzwischen auch zur Erfahrung ökumenischer Gespräche, dass Wege hin zu einer möglichen Annäherung und Verständigung in bisher trennenden Fragen nicht von vornherein abgeblockt werden können und dürfen.

Es wäre gut, wenn der EKD-Text bei einer Überarbeitung aus seiner nationalen, theologischen und ökumenischen Enge herausgeführt werden könnte.

Günther Gaßmann

(Dr. Günther Gaßmann war von 1984–1995 Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK.)

Woran uns liegt – Überlegungen zum evangelischen Abendmahlsverständnis im ökumenischen Horizont

1. Frömmigkeit als Ausgangspunkt:

Von zwischenkirchlichen Beziehungen zu innerchristlichen Verhältnissen

Mit dem Abendmahl verbinden sich vielfältige Erfahrungen. Diese Erfahrungen überschreiten die Grenzen der Konfessionen und lassen sich m.E. in zwei grundlegende Spannungen einzeichnen. Im ersten Spannungsfeld wird das Abendmahl einerseits erfahren als ein Fest der Verwandlung, das in himmlische Sphären versetzt und andererseits als ein Fest der Vergebung, das sich der irdischen Schwere und der Gebrochenheit menschlicher Existenz stellt. Im zweiten Spannungsfeld sehen sich Menschen einerseits in eine tragende Gemeinschaft eingebettet und andererseits in ihrer Individualität vor Gott gestellt.

Um diese Erfahrungen herum haben sich *Kulturen der Frömmigkeit* gebildet, die einander gelegentlich mit (völligem) Unverständnis begegnen. Wie kann etwa ein Feierabendmahl, wie auf dem Frankfurter Kirchentag vorgeschlagen und gefeiert, noch als (christliches) Abendmahl bezeichnet werden? Wie können umgekehrt Protestantinnen und Protestanten an einer Fronleichnamsprozession mit ihrer Hostienfrömmigkeit aktiv teilnehmen?

Erkennbar haben Jahrhunderte der religiösen Abgrenzung und Auseinandersetzung, zum Teil mit kriegesischer Gewalt, auch zu *Konfessionalisierungen der Frömmigkeit* geführt. Sie haben sich in das Leben der Menschen eingegraben, gehören zu christlich-kirchlicher Identität. Ebenso hat sich in offenen Gesellschaften aber auch *eine Distanz zu solchen Kulturen der Frömmigkeit* herausgebildet, die sich dennoch nicht als Abwendung vom christlichen Glauben versteht. Und es gibt vielfältige Versuche der liturgischen Erneuerung und experimenteller Abendmahlsfeiern, die auf diese Situation antworten. Dies alles, vielfältige Abendmahlsfrömmigkeit sowie Abstand davon und Suche nach neuen Formen, prägen das heutige Christentum und die Kirchen. Diese *ökumenische Vielfalt* gilt es – gegen die Vorstellung einer kirchlichen Einheits-Kultur – zu *gestalten*, positiv zu deuten und dafür theologische Gründe anzugeben. Das soll im Folgenden versucht werden.

Dieser Versuch *knüpft an die Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957 an*, die nicht nur den Weg zur Abendmahls- und Kirchengemeinschaft der reformatorischen Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie 1973) eröffnet, sondern auch nachhaltige Wirkung in den zwischenkirchlichen bi- und multilateralen Gesprächen über das Abendmahl entfaltet haben. (Hervorzuheben ist insbesondere die Konzentration auf den Gottesdienst als Ganzes und die Bestimmung der Gegenwart Christi als personale Präsenz, die für uns Teilhabe am Heil eröffnet.) Auf diesem Weg haben die Kirchen begonnen, ihr Verständnis des Abendmahls im Licht der Sichtweisen anderer Kirchen zu sehen und sich auch in anderen Abendmahlsverständnissen wiederzuerkennen.

Im Folgenden soll nun der *Blick von den zwischenkirchlichen Beziehungen erweitert werden zu den innerchristlichen Verhältnissen*, um auch die Vielfalt der Erfahrungen ernst zu nehmen, die in kirchlichen Normierungen nicht erfasst werden. Diese Orientierung versteht sich als *grundlegend ökumenisch*. Denn nur wo in Kirchen die Vielfalt der Frömmigkeits-Erfahrungen rezipiert, d.h. wahr- und ernst genommen wird, und umgekehrt kirchliche Normierungen auch rezipiert werden, also sozial wirksam sind, da entsteht ökumenische Bewegung.

In diesem Sinn sollen die Arnoldshainer Thesen von 1957 gewürdigt und im Blick auf das christliche Leben heute erneuert werden. Dies geschieht aus protestantischer Perspektive, versteht sich aber *als Einladung zu einem weitergehenden Gespräch über das Abendmahl* im Jahr 2002 (in Arnoldshain), das ökumenische Bewegung auch über den Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin hinaus fördert.

2. Abendmahl und Kirche:

Die Notwendigkeit eines differenzierten Kirchenbegriffs

Quer durch die Konfessionen geht eine *Diskussion um das Verhältnis von Kirche und Abendmahl*. Ist die Kirche, und das heißt dann auch die Gemeinschaft in einer Kirche hinsichtlich der Zustimmung zum Wesentlichen des Glaubens und den jeweiligen Strukturen, ist die Kirche dem Abendmahl vorgeordnet? Ist also das Abendmahl „*Höhepunkt*“ *des kirchlichen Lebens* und insofern höchster Ausdruck ökumenischer Einheit? Oder ist das Abendmahl der Kirche in dem Sinne vorgeordnet, dass Kirche in der Feier des Mahls des Herrn immer erst wird, was sie sein soll? Ist also das Abendmahl „*Quelle*“ *des kirchlichen Lebens* und insofern Mittel ökumenischer Einigung?

Manchmal erscheint es, als sei der Streit eine konfessionelle Frage. Für diese Annahme gibt es gute Gründe. Denn in protestantischen Kirchen gibt es eine grundsätzliche Orientierung, die sich in Anlehnung an den Artikel 7 des Augsburger Bekenntnisses so formulieren lässt: damit Kirche Kirche ist, genügt es, dass die *Kommunikation des Evangeliums dem Stiftungszusammenhang entsprechend* geschieht (das Wort Gottes soll „*lauter verkündigt*“ und die Sakramente „*recht verwaltet*“ werden), dass auch das Abendmahl in diesem Sinn gefeiert wird. In Kirchen altorientalischer, orthodoxer oder römisch-katholischer Tradition erkennen wir eine grundsätzlich andere Orientierung. Die weitgehende Identifizierung der eigenen Partikularkirche mit der geglaubten (einen, heiligen, katholischen und apostolischen) Kirche der Bekenntnisse macht das Abendmahl, das dann auch in seiner Form (liturgische Gestalt, Vorsitz, Teilnahmeregelungen) zumindest im Wesentlichen als göttlich gestiftet gesehen wird, zum wichtigsten Ausdruck kirchlichen Lebens.

Aber längst durchdringen sich in dieser Frage konfessionelle Perspektiven. Die *Erwartung, das Abendmahl möge eine Station auf dem Weg ökumenischer Annäherung sein*, also Quelle kirchlicher Einheit, ist konfessionsübergreifend spürbar, findet Ausdruck in vielen (nicht-offiziellen) gemeinsamen Feiern um den Tisch des

Herrn und wird auch theologisch begründet. Umgekehrt findet sich die *Überzeugung, das Abendmahl sollte am Ende solcher Prozesse stehen*, wenn gemeinsame Glaubensüberzeugungen formuliert und Kirchengemeinschaft festgestellt ist, in allen Kirchen. Neue ökumenische Bewegung in dieser Frage erfordert in dieser Situation eine Auseinandersetzung über das Kirchenverständnis, so dass beide Sichtweisen in Beziehung gesetzt werden können.

Evangelisches Abendmahlsverständnis eröffnet diese Möglichkeit, denn *es ist von einer differenzierten Sicht des Verhältnisses von Kirche und Abendmahl gekennzeichnet*. Grundsätzlich ist das Abendmahl der Kirche vorgeordnet, denn Kirche ist überall dort wahrnehmbar, wo Kommunikation des Evangeliums geschieht. Andererseits ist die Kirche dem Abendmahl vorgeordnet, denn sie achtet auf den „Stiftungszusammenhang“ (Einsetzungsbericht, Gebet, Elemente, Essen und Trinken) und schafft die organisatorischen Bedingungen (liturgische Gestalt, Vorsitz, Teilnahmeregelungen). *Das Abendmahl ist Quelle und Ausdruck kirchlichen Lebens*. Diese Spannung ist nicht aufzulösen. Allerdings ist sie, da die Kirche nicht einfach über das Mahl des Herrn verfügt, sondern selbst Empfängerin ist – im Zweifel – zugunsten der kirchbildenden Kraft des Abendmahls zu gewichten.

Die Differenzierung im Kirchenbegriff, die in den Bekenntnisaussagen reformatorischer Kirchen aufscheint, *begründet Flexibilität in der Praxis und Theologie des Abendmahls*. Wenn es möglich ist, die eigene Kirche nicht mit der Kirche der Bekenntnisse zu identifizieren und die Feier des Abendmahls von den Rahmenbedingungen, welche die kirchliche Organisation setzt, zu unterscheiden, dann eröffnet sich eine differenzierte Sicht auf Praxis und Theologie des Abendmahls, insofern die „Gemeinschaft der Heiligen“ von der „gottesdienstlichen Versammlung“ und von einer konkreten „kirchlichen Organisation“ unterschieden und zusammen gesehen werden können.

Diese protestantische Stärke ist in das Gespräch mit altorientalischen und orthodoxen Kirchen sowie der römisch-katholischen Kirche einzubringen. Denn auch dort (z.B. in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „*Lumen Gentium*“) gibt es – heftig diskutierte – Anknüpfungspunkte für einen solch differenzierten Kirchenbegriff. Hier liegen ökumenische Perspektiven, die auszuloten sind im Blick auf die wechselseitige Anerkennung der Kirchen und der kirchlichen Ämter. Wenn hier ökumenische Bewegung erkennbar wird, wird die doppelte Bestimmung des Abendmahls als Quelle und als (höchster) Ausdruck der Kirche auch neue Kraft im christlichen Leben entfalten.

3. Die Wirkungen: Das Abendmahl als Geschehen der Wandlung, als Forum der Vergebung und als Ort wechselseitiger Anerkennung

Die Geschichte des Christentums lässt erkennen, dass theologische Überbestimmungen des Abendmahls vermieden werden sollten, weil sie kirchenspaltend wirken (z.B. Begriffe wie „Transsubstantiation“ oder „Zeichen“). Dennoch kann nicht grundsätzlich auf *theologische Klärungen* für den jeweiligen Kontext verzichtet

werden. Sie sollten sich allerdings *als vorläufige Bestimmungen* verstehen, die sich daran messen lassen müssen, ob sie dem Glauben der Menschen und der Einheit der Kirche förderlich sind. Keinesfalls können sie als Zulassungsbedingungen zum Abendmahl gelten.

Evangelisches Abendmahlsverständnis lässt sich m.E. – vorläufig – in drei Bestimmungen verdichten, die als *Wirkungen des Abendmahls* zu sehen sind. Das Abendmahl ist Wandlungsgeschehen, Forum der Vergebung und Ort wechselseitiger Anerkennung. Von Wirkungen des Abendmahls zu sprechen, ist im reformatorischen Kontext erklärungsbedürftig. Denn die wohl intensivsten Auseinandersetzungen gab es in der *Frage, ob das Abendmahl etwas bewirkt oder etwas bezeichnet*. Auf die Elemente Brot und Wein konzentriert: ist dies der Leib Christi oder sind Brot und Wein Zeichen für Leib und Blut Christi. Für beide Ansichten lassen sich – bis heute – gute Gründe nennen. Diese hängen an Klärungen dessen, was mit „Wirklichkeit“ und mit „Zeichen“ gemeint ist. Wo aber solche „Konzepte“ den Gläubigen und Suchenden als Zugangsbedingung zu Glaubenserfahrungen erscheinen, da sind sie noch einmal kritisch zu hinterfragen.

Der Begriff der „Wirkungen“ scheint dabei hilfreich, weil er das Anliegen der Sakramenten-Theologie (es geschieht hier wirklich etwas von Gott her und auf Gott hin) festhält in der *Tatsache, dass die Feier stattfindet und so biographisch und kirchlich wirksam ist*. Das Anliegen einer radikalprotestantischen Perspektive (Gottes Freiheit dabei nicht auszuschalten und den menschlichen „Leib“ Christi nicht in Brot und Wein zu sperren) bleibt gewahrt, insofern eine Konzentration auf die unter den Menschen wahrnehmbaren Wirkungen erfolgt. (Das allerdings hat zur Folge, eine große Freiheit an Frömmigkeitsformen im Zusammenhang des Abendmahls für zulässig und wünschenswert zu erachten.)

Wandlungsgeschehen ist das Abendmahl, insofern in der gottesdienstlichen Feier der Eintritt in eine andere Wirklichkeit – mehr oder weniger betont – inszeniert wird, auch wenn dies unterschiedlich erfahren werden kann. Die Feiernden, die um Gottes Kraft der Verwandlung bitten (Epiklese), sehen sich versetzt in die Gegenwart Christi (Anamnese) und danken Gott für diese geschenkte Möglichkeit (Eucharistie). *Die ganze gottesdienstliche Feier ist Konsekration*, wie sich in Übereinstimmung mit der orthodoxen Tradition sagen ließe. Sie wandelt die Beteiligten in ihrer Wahrnehmung von Brot und Wein als Lebensmittel des ewigen Lebens für sie selbst und die anderen Versammelten, ja sogar alle Lebenden und auch die Toten. (In der neueren römisch-katholischen Theologie wurde dafür der Begriff „Transsignifikation“ geprägt.)

Die Bestimmung der Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957, dass es sich um eine „Personalpräsenz“ Christi handele – und nicht um eine Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des irdischen Jesus – hat große ökumenische Zustimmung gefunden. „Leib“ und „Blut“ stehen für die ganze Geschichte Christi, wie sie im Glaubensbekenntnis zusammengefasst ist („empfangen“, „geboren“ – „gelebt“ – „gekreuzigt“, „gestorben“, „begraben“, „hinabgestiegen“, „auferstanden“, „aufgefahren“, „er sitzt“ und „wird kommen, zu richten“), stehen für sein

„Leben“, für seine „Person“. In diese Gegenwart Christi versetzt, werden die leibhaftig Versammelten, die so Brot und Wein teilen, selber „Leib Christi“ – aber eben in der (unsichtbaren) „Gemeinschaft der Heiligen“ aller Zeiten und Orte, weshalb hier nicht die versammelte Gemeinde sich selber feiert. Da sich diese Wandlung aber auch nicht durch kirchliche Normierungen ausschließen lässt, ist jede Abendmahlsfeier in diesem tiefen Sinn ökumenisch bedeutsam.

Forum der Vergebung ist das Abendmahl, insofern in der gottesdienstlichen Feier die Stellvertretung Christi und das Geschehen der Sühne vergegenwärtigt werden und das Aufdecken von Sünde und Schuld ermöglichen. So wie Verrat (Judas), Untreue (Petrus) und Feigheit (die Jünger) mit zu Jesu letztem Mahl gehörten, so gehören nicht mehr wiedergutzumachende Schuld, gehört auch Abwendung von Gott zum Mahl des Herrn. Im Horizont der Gewaltgeschichte und der Verbrechen des 20. Jahrhunderts hat sich die Bedeutung der Hoffnung auf eine Sühne, die auch noch die grässlichsten Taten und Täter erfasst, und einer Stellvertretung, die auch die Bitterkeit und Unfähigkeit zur Versöhnung auf Seiten der zu Opfern gemachten Menschen umgreift, noch verstärkt. Die Vergebung, die in den Mahlgemeinschaften Jesu mit Gescheiterten, Ausgegrenzten und Verzweifelten erfahrbar war, sie findet im Abendmahl ihr wichtigstes Forum. Von daher können die Versammelten ihrer Erbärmlichkeit im Umgang mit sich selbst, mit anderen und mit Gott ins Auge blicken. Vom Abendmahl kann es deshalb nur einen Selbstausschluss geben, der darin besteht, dass die eigene Erbärmlichkeit bestritten wird. Es kann Situationen geben, in denen dies von der kirchlichen Organisation in Gestalt einer begrenzten Exkommunikation festgestellt wird.

Ob es für diesen Aspekt des Abendmahls notwendig ist, Christi Sühne und Stellvertretung durch den Begriff des „Opfers“ zu präzisieren, oder ob nicht der Begriff der „Hingabe“ heute hilfreicher ist, ist umstritten. Die dreifache Bedeutung von Opfer, wie sie etwa in den Begriffen „Verkehrsoffer“, „Aufopferung“ und (kultisches) „Opfer-Tier“ deutlich wird, lässt das sachliche Problem erkennen, dass eine Konzentration auf den Begriff der „Aufopferung“ oder der „Hingabe“ für Christi Sühne und Stellvertretung zu kurz greift. Denn faktisch wurde Jesus auch zum Opfer gemacht und sein Tod auch als kultisches Opfer gedeutet, um aussagen zu können, dass Gott diesem Tod Bedeutung „für uns“ gibt, indem er – auf die „Hingabe“ Jesu und seine „Viktimisierung“ durch die Mächtigen reagierend – den Gekreuzigten wie ein geschlachtetes Lamm als Opfer annimmt und so die Kraft der „Lebensübertragung“ freisetzt, die zum kultischen Opfer gehört. Diese kultische Deutung ist aber dadurch gebrochen, dass dieses geschlachtete Lamm auferweckt und erhöht wird. Das Opfer wird verherrlicht und dem Opfer-Vorgang so gerade widersprochen. Jesus ist – im Bild des kultischen Opfers – zum Ende des Opfers geworden.

Es ist also keineswegs zwingend, den Begriff des Opfers mit dem Gedanken zu verbinden, Gott brauche ein Menschenopfer zur Versöhnung und es müsse daher um Gottes willen Blut fließen. Nicht die opfernde Gewalt bei Gott anzusiedeln, sondern die Annahme des Gewalt-Opfers, verlangt aber, Gottes Allmacht zu ver-

stehen als eine uneingeschränkte Fähigkeit auf menschliche Viktimisierungen zu reagieren, indem die Opfer angenommen und gerettet werden. Historisch wirksam ist eine solche Deutung allerdings kaum geworden. Der *Opfer-Begriff hat gerade nicht verhindert, dass sich ein gewalthaltiges Gottesbild eingeprägt hat*, aus dem sich im christlichen Abendland in vielfältiger Weise Gewalt gespeist hat.

Daher könnte es hilfreich sein, einen neuen Blick auf die Begriffe „Sühne“ und „Stellvertretung“ zu werfen und mit ihrer Hilfe auszulegen, worum es im Kern geht: inwiefern die ganze Geschichte Jesu Christi also auch sein Tod „für uns“ geschehen ist. Beide Begriffe haben in den letzten Jahrzehnten *an (kritischer) gesellschaftlicher Bedeutung und Aussagekraft gewonnen*. Die Ausweglosigkeit eines Lebens, in dem die grundsätzliche Möglichkeit der Stellvertretung des Individuums bestritten wird, steht heute neben Erfahrungen einer Stellvertretung – wie etwa in der Arbeit der „Wahrheits- und Versöhnungskommission“ in Südafrika – die gerade dadurch neue gesellschaftliche Perspektiven eröffnet, dass Vergebung von anderen „übernommen“ wird. Stellvertretend für die zu Opfern gemachten Menschen wird in den Sitzungen der Kommission (in einer Kirche vor dem Altar!) den Tätern, die ihre Taten offen legen und Reue zeigen müssen, vergeben. Diese Stellvertretung ist in gewisser Weise anmaßend, weil sie die Bereitschaft und Fähigkeit zur Vergebung auf Seiten der Opfer nicht voraussetzt. Beides – die *Anmaßung stellvertretender Vergebung und das Aufdecken von Schuld* (und Sünde) – eröffnet gemeinsame Zukunft mit einer Vergangenheit, die von Menschen nicht vergolten werden kann.

Im Blick auf die deutsche Geschichte hat sich z.B. in der Arbeit der „Aktion Sühnezeichen/ Friedensdienste“ eine Aktualisierung des biblischen Sühnegedankens vollzogen, die auch im Blick auf das Abendmahl auszulegen wäre. Denn auch hier geht es um die „Übernahme“ von Tat-Folgen, um Verantwortung nicht wiedergutzumachender Schuld, die dennoch nach „Vergeltung“ schreit. Auch in dieser zeichenhaften Arbeit mit denen, die Opfer des Nazi-Terrors wurden, handelt es sich um eine Anmaßung, und zwar insofern stellvertretend – auch für alle, die gar keine Schuld erkennen – um Vergebung gebeten wird. Nicht zuletzt der Kniefall Willy Brandts in Warschau zeigt uns aus heutiger Sicht die *Kraft der Sühne, durch die eine Gesellschaft mit einer unabgeltbaren Vergangenheit trotzdem Zukunft haben kann*. Sich für solche gesellschaftlichen Erfahrungen der Stellvertretung und Sühne zu öffnen, könnte neue ökumenische Bewegung in unsere Abendmahlsgespräche bringen.

Eine der Konsequenzen könnte sein, die *Vergebung von Sünde und Schuld durch solidarische Übernahme der Tatfolgen primär im Gebet Jesu anzusiedeln*. Seine an Gott gerichtete *Fürbitte für die Täter* ist stellvertretende Identifizierung: „Vater vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34). Und seine an Gott gerichtete *Klage* verbindet ihn auf intensivste Weise mit der Gottverlassenheit der Feinde Gottes und der Menschen. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ (Mk 15,34) Im Gebet also vertritt Jesus die von Sünde und Schuld gezeichneten Menschen vor Gott, steht ein für unsere Vergebung und tritt ein in

unsere Gottesferne. Der geschundene Leib und das vergossene Blut stehen für die harte Realität dieses Geschehens. Aber *dass hier etwas „für uns“ geschieht, das wird vor allem im Gebet Jesu wahrnehmbar*. Ist Gott aber in diese Gottverlassenheit Jesu „hinabgestiegen“, um Jesus in die unzerstörbare Gottesgegenwart zu „erhöhen“, dann speist sich daraus die begründete Hoffnung, dass wir durch die Klage über eigene Sünde und Schuld, die Bitte um Erbarmen (auch für die ganze Welt) und das Einstimmen in das Gebet Jesu im Abendmahl eintreten in die Wirklichkeit der Vergebung.

Ort wechselseitiger Anerkennung ist das Abendmahl, insofern die organisatorischen Rahmenbedingungen, also kirchenspezifische Formen der „Verwaltung“ des Abendmahls (Vorsitz, Zulassung, liturgische Gestalt), eine Brechung erfahren. Wie auch immer die Ausgangssituation war, die Machtverhältnisse oder die liturgischen Rollen, die Versammelten erkennen einander an als Menschen, die nichts und niemand von der Liebe Gottes scheiden kann und mit denen sich Kirche bzw. Gemeinde gestalten lassen.

Hier liegt der Grund für immer wiederkehrende Versuche, das *Abendmahl als Ort der Friedensstiftung, als Ursprung gerechter Beziehungen, ja sogar als Quelle der Erneuerung der Schöpfung* zu verstehen. Christinnen und Christen aller Zeiten und Orte haben daraus Kraft zum gesellschaftlichen Engagement gewonnen, Kraft zum Widerstand gegen Beschädigungen des Lebens durch Gewalt, politische Unfreiheit, wirtschaftliche Not, Umweltzerstörung und soziale Unsicherheit. Und so wird das Abendmahl auch zum Ort der Vergewisserung sogenannter – im Gesamtzusammenhang der Bibel neu erkannter – vorrangiger Optionen für Gewaltfreiheit, für Menschenrechte und -würde, für die Armen, den nachhaltigen Umgang mit der Natur und soziale Sicherheit.

Es gibt neben dieser gesellschaftlichen Bedeutung der wechselseitigen Anerkennung im Abendmahl auch eine kirchliche. Jede mögliche Kirche wird sich daran messen lassen müssen, ob sie *dieser wechselseitigen Anerkennung in der Gestalt ihrer Organisation Ausdruck verleihen und Raum geben* will. Diese Sichtweise wirft Probleme auf für das Gespräch mit denen, die eine bestimmte kirchliche Organisationsgestalt – zumindest teilweise – für göttlich gestiftet und deshalb unveränderbar halten. Diese Schwierigkeiten aber dadurch lösen zu wollen, dass geistlich-organisatorische Folgerungen aus der wechselseitigen Anerkennung, wie etwa die Frauenordination, zurückgenommen werden, ist mehr als problematisch. Es wäre die Infragestellung des evangelischen Verständnisses des Abendmahls und die Stillstellung ökumenischer Bewegung.

Es wäre ökumenisch hilfreicher, neben die theologische Begründung einer bestimmten Gestalt des Amtes („Weihepriestertum“, Ordination ins „Pfarramt“, begrenzte Beauftragung zur Wahrnehmung des „Predigtamtes“ aller Christinnen und Christen ...) ein *Nachdenken über den Charakter der gottesdienstlichen Beauftragung und Ermächtigung* zu stellen. Hier könnte sich eine Übereinstimmung im *Ausschluss zweier Extrempositionen* zeigen: Der prinzipielle Verzicht auf gottesdienstliche Beauftragung und Ermächtigung wäre ebenso problematisch wie die

prinzipielle Behauptung, die Wirksamkeit der Feier des Herrenmahls hinge von bestimmten (in der Persönlichkeit liegenden oder durch Weihe übertragenen) Fähigkeiten der „Vorsitzenden“ ab.

4. Die Gestalt des Abendmahls: Stiftungszusammenhang und liturgische Vielfalt

Die liturgische Gestaltung orientiert sich an *der Aufgabe, alle drei Wirkungen des Abendmahls gleichermaßen zu inszenieren*. Die traditionellen Formen des Abendmahls, die ja nicht nur in der Bezeichnung (Synaxis, Liturgie, Eucharistie, Messe, Abendmahl, Herrenmahl, usw.) eine große Vielfalt erkennen lassen, sind in diesem Sinn erprobte und wirksame Inszenierungen. Sie wollen sich daran messen lassen, dass sie den Stiftungszusammenhang des Abendmahls in der jeweiligen liturgischen Form bewahrt haben. Die Frage aber, was denn der Stiftungszusammenhang ist, was also unbedingt zu einer Mahlfeier gehört, damit sie zum „Abendmahl“ wird, ist Gegenstand ökumenischer Gespräche.

Von daher ergibt sich die Notwendigkeit, agendarische Formen und eingeübte Praxis des Abendmahls in den jeweiligen Kirchen kritisch zu reflektieren. Genannt sei hier die für evangelische Gottesdienste – im Blick auf das Abendmahl als Forum der Vergebung – zu stellende Frage, ob es angemessen ist, dem Abendmahl eine (Beichte mit) Absolution vorzuschalten, weil dadurch die Freiheit von Sünde und Schuld als Bedingung der Teilnahme erscheinen können. Zu begrüßen ist etwa – im Blick auf das Abendmahl als Wandlungsgeschehen – das neue „Evangelische Gottesdienstbuch“, wo die Einsetzungsworte in ein Gebet mit Anamnese, Epiklese, eucharistischem Gotteslob und eschatologischem Ausblick eingebettet werden, wo also der weite biblische Horizont wiedergewonnen wird.

Insbesondere die *Frage nach der Gestalt der Einsetzungsworte* hat durch den Frankfurter Abendmahlsstreit neues Gewicht gewonnen. Dabei ging es nicht mehr darum, ob der Vorschlag im Entwurf für das Feierabendmahl liturgisch so gelungen war, dass er über das einmalige Experiment hinaus anregend wirkt. Das kann zu Recht bestritten werden. Es wird allerdings grundsätzlicher gefragt: Ist es – was die (heilsame) Wirksamkeit und (kirchliche) Gültigkeit des Abendmahls angeht – prinzipiell möglich, die biblisch in vier Versionen überlieferten Einsetzungsworte neu zu „übersetzen“? Ist es dabei – versuchsweise und in Ausnahmefällen – möglich, andere theologische Akzente zu setzen, als die in kirchlichen Agenden festgelegten – und in den kirchlichen Traditionen voneinander (teilweise erheblich) abweichenden – Einsetzungsworte?

Wenn es dabei um Fragen der liturgischen Gestaltung geht, so ist m.E. unumstritten, dass es *für Kirchen notwendig und begründet ist, in den regelmäßigen Gottesdiensten an den jeweils traditionellen Einsetzungsworten festzuhalten*, wobei sprachliche Modernisierungen ja auch regelmäßig vorgenommen wurden. Denn dabei geht es um kirchliche Identität und um eine für Rituale notwendige Wiedererkennbarkeit, die es Menschen ermöglicht, sich von den vertrauten Worten tragen und so auch prägen zu lassen. Ebenso unbestritten scheint mir zu sein, dass

es zur christlichen Praxis auch gehört, das Vertraute gelegentlich auch neu wahrzunehmen und gottesdienstlich zu experimentieren. Dann verdichtet sich die liturgische Problematik zur Frage, ob nicht etablierte liturgische Experimente wie das Feierabendmahl, inzwischen von vielen als eine regelmäßige kirchliche Gottesdienstform wahrgenommen werden, von der dann zu Recht dieselbe Wiedererkennbarkeit wie von sonntäglichen Gottesdiensten erwartet wird.

Werden die genannten Fragen *im Blick auf zwischenkirchliche Beziehungen und ökumenische Chancen* gestellt, dann ergeben sich andere Schlussfolgerungen. Da die Einsetzungsworte, weder biblisch noch kirchlich eindeutig feststehen, kann es ja nicht darum gehen zu sagen, nur ein ganz präziser Text, der die Varianten des Einsetzungsberichts ablöst, sichere die Wirksamkeit des Abendmahls. Solche Wort-Magie ließe sich theologisch wohl kaum begründen und wäre liturgisch äußerst problematisch. Ökumenische Bewegung hängt deshalb daran, dass *Unterschiede in den Einsetzungsworten* anerkannt werden, insofern erkennbar ist, dass sie *auf den biblisch variierten Einsetzungsbericht* zurückgehen. Insofern ließe sich sagen, dass der Stiftungszusammenhang des Abendmahls – und damit die Selbstbindung Christi, das „für uns“ – durch einen Einsetzungsbericht gewahrt bleibt.

Im Verhältnis zur assyrischen Kirche hat sich die römisch-katholische Kirche an diesem Punkt erst in diesem Jahr zu einem bemerkenswerten Schritt durchgerungen. Sie anerkennt die Gültigkeit des Eucharistiegebets der assyrischen Kirche, obwohl dort der Einsetzungsbericht nur in verstreuten Anspielungen vorkommt, also nicht einmal in einer zusammenhängenden erzählenden Form. Hier zeigt sich, dass es *ökumenisch ausreichend ist, einen Zusammenhang mit dem biblisch überlieferten Einsetzungsbericht zu erkennen*, selbst wenn die Form der Einsetzungsworte erheblich von der eigenen Form abweicht. Ist dieser Zusammenhang für andere nicht mehr erkennbar – und sei es aus mangelndem Vertrauen in den Charakter der „Übersetzung“ des Einsetzungsberichts – dann ist ein solcher Versuch ökumenisch nicht tragfähig.

Wo in diesen Fragen innerkirchliche Konflikte auftreten, weil nicht mehr davon ausgegangen wird, dass der – auf Einsetzungsbericht, Gebet, Elemente (Brot und Wein, wobei in anderen Kulturen auch andere „Lebensmittel“ erwogen werden), Essen und Trinken konzentrierte – Stiftungszusammenhang gewahrt und die liturgische Inszenierung gelungen ist, da sind *gesamtkirchliche Prozesse der Konfliktbearbeitung* zu etablieren, die der protestantischen Überzeugung entsprechen, dass das „*ius liturgicum*“ *primär in der Gemeinde* anzusiedeln ist.

Ökumenische Prozesse liturgischer Annäherung und Konfliktbearbeitung konzentrieren sich heute u.a. auf die Frage, ob es möglich ist, eine *ökumenische Struktur der Mahlfeier* (als Normalform des Gottesdienstes) zu beschreiben und als „ökumenische Ordnung“ verbindlich zu verabreden. Auch hierbei ist allerdings nicht an identisch inszenierte Feiern gedacht, sondern eine am Stiftungszusammenhang orientierte Grundstruktur, die Vielfalt ermöglicht. Auch in diesen Überlegungen liegen Chancen für eine gegenseitige Anerkennung der Mahlfeiern, die keine organisatorische Einheit der Kirchen voraussetzt.

5. Zulassung und Einladung:

Die Bedeutung der Taufe für die Feier des Abendmahls

Für das Abendmahl wäre aber auch die Bedeutung der Taufe fruchtbar zu machen. Dabei könnten vor allem die erst in jüngster Zeit wieder wahrgenommenen Spannungen in der Tauftheologie hilfreich sein. *Die Taufe begründet einerseits* – wenn mehrere Konfessionen nebeneinander existieren, präzisiert durch Wohnort und Bekenntnisstand – *die Mitgliedschaft in einer kirchlichen Organisation*. Von daher gewinnt *die Frage der Zulassung zum Abendmahl* ihr Gewicht und ihre Berechtigung. Es sind die Kirchen, die auf dem Hintergrund der aus der Taufe abgeleiteten Mitgliedschaftsrechte und -pflichten über *Zulassung* – von der sofortigen Kommunion selbst kleinster Kinder bei der Taufe in orthodoxen Kirchen, über die mit einem Unterricht im Schulalter verbundene Erstkommunion in römisch-katholischen Kirchen sowie das mit der Konfirmation als Bejahung der eigenen Taufe verbundene Abendmahl, bis hin zum Bekenntnis des eigenen Glaubens als Bedingung der Teilnahme – *und Ausschluss* – in der Gestalt (begrenzter) Exkommunikation, wie sie (fast) alle Kirchen kennen – entscheiden.

Die Taufe begründet andererseits – und dafür ist in der Tradition der Begriff des „unauslöschlichen Siegels“ und des „unzerstörbaren Charakters“ (character indelebilis) gefunden worden – *die Gliedschaft am Leib Christi in der Gemeinschaft der Heiligen*. Die Taufgnade ist unverlierbar und die Taufe deshalb nicht wiederholbar. Eine gegenseitige Anerkennung der (Wirksamkeit) und Gültigkeit der Taufe in den unterschiedlichen Kirchen ist die Folge. Die Praxis der Wiedertaufe bedeutet den Selbstausschluss aus der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen. Dieser Aspekt der Taufe begründet unterschiedliche Formen der *Einladung zum Abendmahl*, die nicht aus Mitgliedschaftsrechten und -pflichten abgeleitet sind. Diese reichen von der Möglichkeit der Teilnahme von getauften Mitgliedern anderer Kirchen in „Todesgefahr“ und einer anderen „schweren Notlage“ (gravis necessitas) durch bischöfliche Ausnahmegenehmigungen in der römisch-katholischen Kirche, oder die liturgische „Ökonomie“ in orthodoxen Kirchen, welche Flexibilität in den Teilnahmeregelungen dann erlaubt, wenn sie dem Wohl der Kirche dienen, über die grundsätzliche Einladung an alle Getauften in den meisten protestantischen Kirchen, bis hin zu einer – nicht näher begründeten – offenen Einladung an alle Anwesenden wie in der EKN. („Auch wer nicht getauft ist und das Abendmahl empfangen will, ist willkommen.“)

Diese Folgerungen aus der Taufe sind innerhalb und zwischen den Kirchen umstritten. Um hier zu Klärungen zu kommen, ist es wichtig, die möglichen Begründungen solcher Einladungen zu diskutieren. Angeboten wird dafür die *Denkfigur der christlichen Grundrechte aller Getauften bzw. aller Menschen* (wie z.B. das Recht auf aktive Teilhabe und das Recht auf freien Zugang zum Glauben), die ähnlich wie die Grund- bzw. Menschenrechte im staatlichen Bereich den anderen Rechtsbereichen vorgeordnet werden und deren Anerkennung grundsätzlich gesichert werden muss. Die *ökumenische und missionarische Dimension in der Theologie des Abendmahls* würde so neues Gewicht erhalten, weil auch alle jene im Blick

wären, die getauft und dann ausgetreten sind, die noch nicht getauft und doch auf dem Weg dorthin sind, und sogar jene, die sich praktisch zugehörig fühlen.

Immerhin deuten sich über die tauftheologische Konsequenz der erweiterten Einladung aber *ökumenische Möglichkeiten* an, die an den kirchlichen Grenzen orientierte – und ebenso tauftheologisch begründete – Praxis der Zulassung zu ergänzen. Die Möglichkeiten, die in dieser Spannung liegen und die Schritte vor einer Abendmahlsgemeinschaft (unbegrenzte „Interkommunion“) oder einer Kirchengemeinschaft (mit „Interzelebration“) eröffnen, sind auch im Blick auf den Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin auszuloten. Sie reichen von einer erweiterten Definition von „schwerwiegenden Notwendigkeiten“ in der römisch-katholischen Tradition (etwa im Blick auf konfessionsverschiedene Ehen oder sogar im Blick auf ökumenische Versammlungen) bis hin zu einer ganz „offenen Einladung“ (die aber die Schwierigkeiten der Einladung nennt und so an das Gewissen und den Respekt der Anwesenden appelliert).

6. Ausblick: Die Taufe als Ort des Aufbruchs und ökumenischer Bewegung

Allerdings weist der Zusammenhang von Abendmahl und Taufe noch auf eine andere Möglichkeit hin. Es könnte sich als sehr viel fruchtbarer erweisen, die faktisch anerkannte *Ökumenizität der Taufe stärker ins Zentrum der Aufmerksamkeit* zu rücken. Welche Chance läge wohl in einer großangelegten ökumenischen Tauf-erinnerungsfeier für die Kinder Berlins und in ökumenischen Taufgottesdiensten an besonderen Orten auf dem Kirchentag? Könnte hier nicht durch den gemeinsamen Taufort deutlich gemacht werden, dass die Taufe uns zu Gliedern am Leib Christi jenseits aller konfessionellen Trennungen macht? Könnte darin nicht auch konkret erfahrbar werden, dass wir längst schon sind, was wir am Tisch des Herrn noch nicht leben können? Und könnten wir uns von da aus nicht *neu auf die Suche machen, in unseren Kirchen jene innere ökumenische Ausrichtung zu finden*, die das Abendmahl als Geschehen der Wandlung, als Forum der Vergebung und als Ort wechselseitiger Anerkennung hervorbringt?

Peter Scherle

(Pfarrer Dr. Peter Scherle ist Dozent am Theologischen Seminar der EKH in Herborn.)

Gestern – heute – morgen

Auf Initiative des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury, George Carey, und Rabbiner Michael Melchior, Jerusalem, waren am 21./22. Januar führende Vertreter der *drei monotheistischen Religionen* im ägyptischen Alexandria zusammengekommen. Der Großscheich der Al-Azhar-Universität von Kairo und höchste geistliche Würdenträger der Sunniten, Scheich Mohammed Sayed Tantawi, nahm an dem nichtöffentlichen Treffen ebenso teil wie eine jüdische Delegation unter Leitung des sephardischen Oberrabbiners Eliahu Bakshi-Doron. Die Religionsvertreter forderten in einer öffentlichen „*Ersten Erklärung von Alexandria*“ ein Ende der Gewalt und des Blutvergießens. Die wohl wichtigste Aussage dieser Erklärung richtet sich gegen eine Indienstnahme der Religion für das Töten: „Nach den Traditionen unseres Glaubens bedeutet das Töten Unschuldiger im Namen Gottes eine Entweihung Seines Heiligen Namens und eine Diffamierung der Religion in dieser Welt.“

Die anglikanischen Erzbischöfe haben auf ihrer Versammlung in Canterbury vom 10. bis 17. April ihren Willen zu einer *Vertiefung der Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche* bekräftigt. Unter Bezugnahme auf die Arbeit einer im Vorjahr neu geschaffenen katholisch-anglikanischen Arbeitsgruppe erklärten sie: „Wir ermuntern unsere Provinzen und Kirchen, diese neue Etappe auf dem Weg zu einer vollen und sichtbaren Einheit zwischen der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft zu unterstützen.“ Katholiken und Anglikaner führen ihren ökumenischen Dia-

log seit 1970 im Rahmen der *Internationalen Anglikanisch-Katholischen Kommission* (ARCIC).

Zum Auftakt der „*Woche für das Leben*“ (13. bis 20. April) haben die großen christlichen Kirchen in Deutschland eine neue Diskussion über das geltende Abtreibungsrecht gefordert. Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Präses Manfred Kock, und der Vorsitzende der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, traten dafür ein, dass dem menschlichen Embryo von Anfang an das Recht auf Leben und der Anspruch auf Schutz zukomme.

Am 6. April übergab die *Moravian Church im südlichen Afrika* in der Gemeinde Clarkson ein 190 Hektar großes Stück Land der dort wieder angesiedelten Bevölkerungsgruppe der Mfengu. 1978 hatte die Apartheidregierung die etwa 600 Mfengu-Familien zur Umsiedlung nach Keiskammahoek gezwungen. Nach ihrer Rück siedelung wollte die Brüdergemeine mit der Landrückgabe ein Zeichen setzen und einen weitergehenden Wiedergutmachungsprozess in Gang setzen.

Die *Brüdergemeine in Labrador* feiert in diesem Sommer ihr 250-jähriges Bestehen. Der erste Missionar, Johann Christian Erhardt, war im Juli 1752 in Labrador angekommen; die erste Gemeindegründung fand 1771 statt. Die Feierlichkeiten werden von der Regierung der kanadischen Provinz Neufundland und Labrador mit einem kulturellen und touristischen Programm unterstützt.

Nach 16 Monaten Bauzeit wurde am 26. April der neue *Archivbau der Herrnhuter Brüdergemeine* eingeweiht. Mit einer Gesamtkapazität von rund 5200 laufenden Regalmetern wird es den größten Teil der 1764 gegründeten Sammlung der weltweiten Herrnhuter Brüder-Unität beherbergen. Die Bestände der Sammlung umfassen etwa 800 Meter Akten sowie 50000 Buchbände und 50 Meter Musikalien. Zudem gehören zum Archiv rund 700 Gemälde, für die im Altbau ein neues Magazin geschaffen wurde.

Die Evangelische Kirche in Deutschland würdigte erstmals *theologische Forschungen aus der Sicht von Frauen*. Bei einem Festakt am 22. April in der Friedrich-Schiller-Universität in Jena verlieh der EKD-Ratsvorsitzende den mit 5000 Euro dotierten Hanna-Jursch-Preis an die Professorinnen Hannelore Erhart (Göttingen), Ilse Meseberg-Haubold (Oldenburg) sowie an Landespfarrerinnen Dietgard Meyer (Kassel). Die Auszeichnung der EKD soll künftig alle zwei Jahre verliehen werden. Sie erinnert an die Jenaer Kirchenhistorikerin Hanna Jursch (1902 bis 1972), die 1956 als erste Frau einen Lehrstuhl an einer deutschen Theologischen Fakultät erhielt.

Der *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* wählte Anfang Mai auf einer Bundeskonferenz im Geistlichen Rüstzentrum Krelingen (Walsrode) eine neue von 24 auf 16 Mitglieder verkleinerte Bundesleitung. Als Präsident wurde Pfarrer Siegfried Großmann und als Stellvertreter der frühere Industriemanager Raimund Utsch bestätigt.

Zum ersten Mal hat Anfang Mai eine *Delegation der Evangelischen Kirche in*

Deutschland (EKD) Nordkorea besucht. Während des viertägigen Aufenthalts in der Hauptstadt Pjöngjang konnte die Gruppe mit nordkoreanischen Christen sprechen, zwei Kirchen besuchen und an einem Hausgottesdienst teilnehmen. Nach offiziellen Angaben hat der Koreanische Christenbund derzeit 12 000 Mitglieder (bei einer Einwohnerzahl von 20 Millionen Nordkoreanern). 30 Pfarrer betreuen die Gläubigen, und in einem Seminar werden z. Z. 12 weitere Theologen ausgebildet. Die Christen sind in etwa 500 Hauskirchen mit 10 bis 15 Mitgliedern organisiert. In den vergangenen Jahren sind in Nordkorea 30 000 Bibeln gedruckt worden.

Die Ev. Kirche in Deutschland (EKD) hat den am 14. Mai vorgelegten *Bericht der Bundestags-Enquetekommission „Recht und Ethik der modernen Medizin“* begrüßt. Der Bericht sei eine „hervorragende Hilfe für die ethische Urteilsbildung“, erklärte EKD-Ratsvorsitzender Präses Manfred Kock. Die Kommission hatte sich gegen die Zulassung der Präimplantationsdiagnostik (PID) ausgesprochen.

Die acht *Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen* haben in ihrer diesjährigen *Pfingstbotschaft* an die Bedeutung des christlichen Glaubens für den Frieden in der Welt erinnert. Nur der Heilige Geist könne „den brutalen Einbruch des Bösen und der Gewalt in unser Leben und in die Welt überwinden“. Das „gewaltige Wehen“ des Heiligen Geistes unterscheide sich grundlegend von der brutal hereinbrechenden aggressiven Gewalt und dem Terror in der Welt: „Es ist gewaltig, aber es ist weder brutal noch zerstörerisch“. Die Kraft dieses Heiligen Geis-

tes sei für Christen in der Kirche und in der Welt gegenwärtig.

Die diesjährige *Woche der ausländischen Mitbürger*, die vom 29. September bis 5. Oktober stattfindet, steht unter dem Motto „Rassismus erkennen – Farbe bekennen“. In einer gemeinsamen Erklärung haben der Ratsvorsitzende der EKD, Manfred Kock, der Vorsitzende der Katholischen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, und der griechisch-orthodoxe Metropolit, Augoustinos, zu einer entschiedenen Ablehnung von Intoleranz und fundamentalistischem Denken aufgerufen. Von den Politikern in Bund und Ländern fordern sie ein Gesamtkonzept zur besseren Integration von Ausländern.

Vom 7./8. Juni fand im Internationalen Jugendforum in Bonn eine Fachkonsultation der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK)

und der ACK in Baden-Württemberg zum Thema „Schöpfungstheologie und Schöpfungsfrömmigkeit. Unterwegs zu einem gemeinsamen Tag der Schöpfung“ statt. Es ging um die Frage, ob ein „gemeinsamer Tag der Schöpfung“ in allen Kirchen in Deutschland eingeführt werden kann, wobei die vielfältigen und reichen liturgischen Traditionen der Mitgliedskirchen der ACK gesichtet und in die gemeinsamen Überlegungen einfließen sollen.

Vom 8. bis 10. November findet im Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn die jährliche Tagung der *Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung* statt. Das Schwerpunktthema lautet *Ökumenische Sozialethik – quo vadis?* Referent ist Martin Robra vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf (Arbeitsbereich „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“).

Von Personen

Reinhard Marx, neuer Trierer Bischof, wurde am Ostersonntag in sein Amt eingeführt. Er ist Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Bischofs *Hermann Josef Spital* und gilt als renommierter katholischer Sozialethiker. Er war bisher Professor für Christliche Soziallehre an der Theologischen Fakultät in Paderborn und Weihbischof in Paderborn. Das Bistum Trier ist die älteste Diözese Deutschlands.

Maria Jepsen, Bischöfin von Hamburg, wurde am 28. April von der Synode der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche mit großer Mehrheit für eine zweite zehnjährige Amtszeit wiedergewählt.

Franz Segbers hat aus eigenem Entschluss seine Stelle als Dozent an der

Evangelischen Sozialakademie Friedewald aufgegeben und eine Stelle als Referent für Ethik beim Landesvorstand des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in Frankfurt angetreten.

Jürgen Johannesdotter, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe, ist vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum neuen Ko-Vorsitzenden der so genannten Meißen-Kommission berufen worden. Die Kommission aus je fünf deutschen und englischen Kirchenvertretern soll die Beziehung zwischen der EKD und der anglikanischen Kirche von England koordinieren und fördern, die sich 1991 mit der „Meißener

Erklärung“ auf eine weitgehende Kirchengemeinschaft verständigten. Auf englischer Seite leitet der Bischof von Wolverhampton, Michael Bourke, die Kommission. Neu in die Kommission berufen wurde auch Propst *Matthias Sens* (Magdeburg). Die Kirche von England lud Johannesdotter zur Teilnahme an ihrer Generalsynode im Juli in York ein.

Patriarch *Bartholomaios I.*, das Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie, erhält den diesjährigen norwegischen „Sophie-Preis“. Das teilte die Jury in Oslo mit. Die 1997 vom Erfolgsautor Jostein Gaarder ins Leben gerufene und mit 100 000 Dollar dotierte Auszeichnung wird für den Schutz der Umwelt oder für beispielhaftes Engagement in der Entwicklungshilfe vergeben. Gaarder ist Autor des Weltbestsellers „Sophies Welt“. Die Jury-Vorsitzende Elin Enge sagte, der Patriarch von Konstantinopel habe sich in beispielhafter Weise für die Förderung des Umweltschutzgedankens unter den 300 Millionen orthodoxen Christen engagiert.

Susanne Kahl-Passoth ist neue Direktorin des Diakonischen Werkes Berlin-Brandenburg. Sie übernimmt am 1. September das Amt von *Eckhard Steinhäuser*, der nach 14-jähriger Amtszeit in den Ruhestand tritt. Mit Kahl-Passoth übernimmt erstmals eine Frau die Leitung des evangelischen Spitzenverbandes der Freien Wohlfahrtspflege.

Helmut Obst, Theologe, ist zum neuen Direktor der Franckeschen Stiftungen in Halle gewählt worden. Er war bislang Stellvertreter und tritt die Nachfolge von Jan-Hendrik Olbertz an, der neuer Kultusminister des Landes Sachsen-Anhalt wurde.

Hans-Beat Motel, Direktor in der Leitung der Herrnhuter Brüder-Unität in Bad Boll (Württemberg) und zugleich Vorsitzender des Leitungsgremiums der weltweiten Brüdergemeine, bekam am 18. Mai d. J. vom Theologischen Seminar in Bethlehem, PA/USA, in Würdigung seiner Verdienste für die Gesamtkirche einen theologischen Ehrendoktor verliehen. Pfarrer Hans-Beat Motel war von 1988–1992 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland.

Sigurd Rink wurde neuer Propst der Region Süd-Nassau in der Ev. Kirche von Hessen und Nassau. Er ist Nachfolger von Friedrich Weber, der seit März Bischof der Braunschweigischen Landeskirche ist.

Für seinen „Kampf gegen Sekten“ wurde der Sektenbeauftragte der französischen Regierung, *Alain Vivien*, mit dem Leipziger Menschenrechtspreis 2002 ausgezeichnet. Neben seiner jahrelangen Auseinandersetzung mit den Einflüssen von Sekten habe sich Vivien immer wieder auch für betroffene Menschen eingesetzt, heißt es in der Begründung der Jury. Der undotierte Preis wird vom „Europäisch-Amerikanischen Bürgerkomitee für Menschenrechte und Religionsfreiheit in den USA“ verliehen, das sich vor allem als Anti-Scientology-Organisation versteht.

Uri Avnery, israelischer Journalist und Friedensaktivist, hat den Carl-von-Ossietzky-Preis der Stadt Oldenburg erhalten. Der mit 10 000 Euro dotierte Preis ehre Avnerys Einsatz für Frieden und Völkerverständigung sowie seinen Kampf für die Menschenrechte, erklärte die Jury.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Ulrich Kühn, Leipziger Theologieprofessor, langjähriges Mitglied der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“ beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf am 16. März;

Martin Brecht, Kirchenhistoriker und Lutherforscher in Münster, am 26. März;

Werner Radatz, früherer Präsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, von 1992 bis 1997 auch Mitglied des Rates der EKD, am 20. März;

Theodor Glaser, ehemaliger Personalreferent der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, wirkte auch als Rundfunkprediger, Seelsorger und Publizist und initiierte Berggottesdienste, am 22. April;

Klaus Engelhardt, früherer Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland und badischer Altbischof, am 11. Mai;

Kardinal Miloslav Vlk, Prager Erzbischof, einer der profiliertesten katholischen Ökumene-Experten in Europa, Vorsitzender des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) von 1993 bis 2001, er gab einen entscheidenden Impuls zur Erarbeitung der „Charta Oecumenica“, die im vergangenen Jahr von CCEE und KEK in Straßburg verabschiedet wurde, am 17. Mai;

das 75. Lebensjahr:

Heinz-Günther Gasche, langjähriger Hauptgeschäftsführer des Diakonischen Werkes, er gehörte auch jahrelang der hessen-nassauischen Kirchensynode an, am 16. April;

Jakub Trojan, Professor für Sozialethik an der Karlsuniversität Prag, am 13. Mai;

das 80. Lebensjahr:

Josef Smolík, Professor für Sozialethik an der Karlsuniversität Prag am 27. März;

das 85. Lebensjahr:

Albrecht Hege, früherer Prälat in Heilbronn, gehörte u.a. dem deutschen Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes an, am 9. Mai.

das 90. Lebensjahr:

Carl-Friedrich von Weizsäcker, Physiker und Philosoph, maßgeblicher Förderer des konziliaren Prozesses, am 28. Juni.

Es starb:

Friedrich-Wilhelm Marquardt, langjähriger Direktor des Instituts für Evangelische Theologie an der Freien Universität Berlin, im Alter von 73 Jahren, am 25. Mai.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Juni 2002)

1. Ökumenische Bewegung

Ökumene kommt voran. CCEE-Präsident Grab: Charta Oecumenica nimmt Kirchen die Angst. Interview mit KNA, KNA-ÖKI 8/02, 3–6;

Karl Heinz Voigt, „Ökumene ist mehr als zwei“. Katholisch-freikirchliche

Übereinstimmungen und ihre Folgen, KNA-ÖKI 13/14/02, 6–10;

Hansjürgen Knoche, Ökumene als gegenseitige Bereicherung. Was haben evangelische und katholische Christen voneinander gelernt und noch zu lernen? – Eine Zwischenbilanz, ebd., 1–12;

Lukas Vischer, World Communions, the WCC and the Ecumenical Movement, *EcRev* 1/02, 142–161;

Geiko Müller-Fahrenholz, Ein prophetischer Zeuge. Zum 75. Geburtstag von Lukas Vischer, *EvTh* 2/02, 123–136;

Ola Tjørhom, The Goal of Visible Unity: Reaffirming our Commitment, *EcRev* 1/02, 162–171;

Kurt Koch, Die Kirche – Gemeinschaft aus vielen Völkern, *StdZ* 5/02, 291–305.

II. Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003

Stefan Vesper / Friederike Woldt, Mut zum Brückenbau in der Ökumene – Gedanken auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag Berlin 2003, *UnSa* 1/02, 2–5.

III. 1500 Jahre Konzil von Chalcedon

Ernst Christoph Suttner, Vorchalcedonische und chalcedonische Christologie. Die eine Wahrheit in unterschiedlicher Begrifflichkeit, *UnSa* 1/02, 6–15;

Gunther Wenz, Chalcedon 451: Wahrer Mensch und wahrer Gott, ebd., 16–30;

Peter Neuner, Spaltung und Versöhnung: Zur ökumenischen Relevanz des Chalcedonense, ebd., 31–45;

Jan Rohls, Mensch versus Gott: Die Entzauberung der Christologie, ebd., 46–60.

IV. Zu „*Communio Sanctorum*“

Heinrich Döring, Die ekklesiale Dimension der Schriftinspiration. Überlegungen zur Selbstauslegungskraft des Wortes Gottes im Anschluss an das Dokument „*Communio Sanctorum*“, *Catholica* 1/02, 1–27;

Burkhard Neumann, Sakrament des Heils. Das konfessionelle Profil der

katholischen Kirche im ökumenischen Kontext, ebd., 28–43.

V. Aus der katholischen Kirche

Ferdinand Oertel, Kirche der Farbigen. Wie sich der amerikanische Katholizismus verändert, *HerKor* 4/02, 181–187;

Michael Kuhnert, Wenig Hoffnung auf Stabilisierung. Die katholische Kirche und die Krise Argentiniens, ebd., 193–197;

Heribert Hallermann, Zu Fragen der Kirchenmitgliedschaft, des Kirchenaustritts und des sogenannten Übertritts aus der Sicht des Katholischen Kirchenrechts, *UnSa* 1/02, 84–96;

Joseph Famerée, *Ecclésiologie catholique. Différences séparatrices et rapprochements avec les autres Églises*, *Revue théologique de Louvain* 1/02, 28–60;

Jared Wicks, SJ: Lights and Shadows over Catholic Ecumenism, *Centro pro unione*, 61, Spring 02, 11–17;

Franz Weber, Im langen Schatten des Rassismus. Lernprozesse in der katholischen Kirche Südafrikas, *Orientierung* 8/02, 89–93.

VI. Orthodoxie

Johannes Oeldemann, Die Komplementarität der Traditionen. Grundlagen, Problemfelder und Perspektiven des ökumenischen Dialogs mit der Orthodoxie, *Catholica* 1/02, 44–67.

VII. Christlich-islamische Beziehungen

Elke Faust, „Im Namen Gottes“. Schlachten nach islamischem Gesetz, *KNA-ÖKI* 8/02, 13–15;

Georges Tamer, Realität und Perspektiven der christlich-islamischen Beziehungen, *Orthodoxie aktuell* 3/02, 2–7.

VIII. Mission

Hermann Brandt, Mission als nota ecclesiae. Über den Beitrag lutherischer Mission zum Gemeindeaufbau, Zeitschrift für Mission 1/02, 7–3.

IX. Zur feministischen Theologie

Elsa Tamez, Die Reichen, die Frauen und theologische Debatten. Der erste Timotheusbrief und der Jakobusbrief ergreifen Partei, Concilium 1/02, 41–50;

Nancy Cardoso Pereira, Leitlinien für eine feministische Hermeneutik der Befreiung, Junge Kirche 2/02, 44–49.

X. Weitere interessante Beiträge

Benoît Mailleux, Cohérence d'une pensée ecclésiologique. Les ministères chez Tertullien, Irénikon 1/01, 25–56;

Anton W.J. Houtepen, Die Frage nach Gott als Gottes Frage an uns. Spuren Gottes in einer agnostischen Kultur, IntKirchlZ 1/02, 1–20;

Michael Roth, Die Bedeutung der Fundamentaltheologie für die Evangelische Theologie, Kerygma und Dogma 2/02, 99–117;

Anna Marie Aagaard, In Defense of the Body. Writings on „Being Church“ in Ecumenical Conversation, Centro pro unione, 61, Spring 02, 3–10;

Eden Grace, Worship in the Context of the WCC: The Tradition of „Ecumenical Worship“ in Light of the Recent Orthodox Critique, EcRev 1/02, 3–27;

Paul Meyendorf, Ecumenical Prayer: An Orthodox Perspective, ebd., 28–32;

Vlassios Phidas, Baptism and Ecclesiology, ebd., 39–47;

Diane C. Kessler, „Baptized Into One Body“, ebd., 79–83;

Vsevolod Chaplin, Remaining One-self in a Changing World: The Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church, ebd., 112–129;

Pauliina Arola and Risto Saarinen, In Search of Sobornost and „New Symphony“: The Social Doctrine of the Russian Orthodox Church, ebd., 130–141;

Geoffrey Wainwright, The Agreement on Justification: A Methodist Perspective, One in Christ 2/02, 3–31;

Susan Wood, C.S.L., Lutherans and Roman Catholics: Two Perspectives on Faith, ebd., 46–60;

Matthias Turk, The Reception of the Joint Declaration on Justification, ebd., 61–66;

David Carter, The Proposed Anglican – Methodist Covenant, ebd., 67–80;

Hans-Martin Barth, Rechtfertigung und Amt, MD 2/02, 23–27.

XI. Dokumentationen

„Zum Bild Gottes geschaffen“. Bioethik in evangelischer Perspektive. Vorträge eines Kongresses der Evangelischen Kirche in Deutschland am 28./29. Januar 2002 in der Französischen Friedrichstadtkirche zu Berlin, epd-Dok 9/02;

Bioethik und christliches Menschenbild. Referate des Berneuchener Gesprächs 2001 der Evangelischen Michaelsbruderschaft, epd-Dok 12/01;

Beiträge zum EKD-Votum „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis, epd-Dok 15/02.

Neue Bücher

ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE

Hans-Martin Rieger, Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung. Calwer Verlag, Stuttgart 2000. 475 Seiten. Kt. EUR 34,-.

In der ökumenischen Diskussion über die Rechtfertigungslehre und die „Gemeinsame Erklärung der Rechtfertigungslehre“ geht es um Grundfragen, denen sich auch schon der in St. Gallen geborene und lange Jahre in Tübingen lehrende Neutestamentler und Dogmatiker Adolf Schlatter (1852–1938) sowohl in seinem exegetischen wie auch in seinem dogmatischen Werk gewidmet hat. In der gegenwärtigen ökumenischen Diskussionslage kann es darum erhellend sein, nach den in Schl.s Werk erkennbaren Perspektiven für die ökumenische Verständigung über die Rechtfertigungslehre zu fragen. Diese Aufgabe übernimmt Hans-Martin Rieger in seiner – im Wintersemester 1998/99 von der Evangelisch-Theologischen-Fakultät der Universität München als Dissertation angenommenen – Studie über „Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung“. Wenngleich diese Arbeit vor allem als Beitrag zur neueren ökumenischen Diskussion gelesen und gewürdigt werden kann (3), besteht ihr Verdienst doch schon darin, die bisher fehlende „zusammenhängende Interpretation von Schlatters Rechtfertigungslehre“ (4) zu bieten.

Nach einer Einleitung in die Fragestellung und in die Methode Schl.s zeigt R. zuerst die lebensgeschicht-

lichen und theologischen Einflüsse auf, unter denen Schl. sein Rechtfertigungsverständnis ausgebildet hat (18ff). Von besonderer Bedeutung war hier die Rechtfertigungslehre J.T. Becks, die Schl. allerdings ebenso wie H. Cremer und M. Kähler (vgl. 34–42) nicht ungebrochen übernimmt, sondern kritisch reflektiert.

Entsprechend zu Schl.s Verhältnisbestimmung von Exegese und Dogmatik (13–16) behandelt R. die Rechtfertigungstheologie Schl.s gesondert zunächst im exegetischen, dann im dogmatischen Horizont. Die rechtfertigungstheologische Zentralthese Schlatterscher Exegese lautet nach R.: „*Der Glaube rechtfertigt, weil und insofern er in die Christusgemeinschaft versetzt*“ (172). Auf der Basis dieser These nimmt Schl. nach dem Urteil R.s dabei „zum Teil Positionen vorweg, die sich heute im Gespräch zwischen evangelischen und katholischen Exegeten als konsensfähig erweisen“ (398; vgl. 217ff). Ansatzpunkte für ökumenische Verständigung enthalten darüber hinaus seine Betonung der Einheit von Rechtfertigung und Heiligung (217f), seine Hochschätzung des Werkes (218), seine Lehre vom Primat des Willens (154ff, 166) und seine These, Christus sei an die Stelle des Gesetzes getreten (219–222).

Im Unterschied zur exegetischen Auffassung der Rechtfertigung sieht R. das dogmatische Rechtfertigungsverständnis Schl.s „weit mehr durch die ‚produktive Kraft‘ seiner Persönlichkeit bestimmt, viel unmittelbarer mit seinem eigenen theologiegeschichtlichen Standort verwoben“ (398). In seiner

umfassenden Analyse berücksichtigt R. nicht nur Schl.s Rechtfertigungslehre im engeren Sinne, sondern auch seinen Ansatz der Dogmatik (241ff), seine Verhältnisbestimmung von anthropologischen Grundvollzügen und Christusglaube (250ff), seine Sündenlehre (284ff) und Kreuzestheologie (307ff), die Vermittlung des Heilswerkes durch Gemeinde und Sakrament (364ff) und Schl.s „Kampf um die Liebe“ (380ff). Den Ansatzpunkt für das ökumenische Gespräch findet R. hier wie im exegetischen Teil in „Bedeutung und Verständnis der Christugemeinschaft“ (vgl. 408–414). Denn Schl. verstehe den Glauben, der in die Christugemeinschaft versetze, „als Grund und Gegenstand des rechtfertigenden Urteils“ (410), ohne aber das zurechnende Rechtfertigungsurteil „zur bloßen Deklaration“ zu verkürzen (410f). Da „der Glaube Gabe und selbst wiederum Modus des Empfangs dessen ist, was Gott gibt“, stehe für Schl. zugleich fest: „Indem Glaubende gerecht gesprochen werden, werden nicht Gerechte, sondern Gottlose gerechtfertigt“ (410). Die Effektivität der Rechtfertigung bestehe für Schl. in der sich im Glauben realisierenden Christugemeinschaft, die der Glaubende als im Glauben wirklich gerechter „nicht erst noch zu ‚verwirklichen‘“ habe (411).

Über den materialdogmatischen Ausgangspunkt ökumenischer Verständigung in der Rechtfertigungslehre hinausgehend bringt R. im vierten Teil seiner Arbeit (398–436; vgl. schon 223–240) Schl.s ökumenisches Programm zur Darstellung, welches in der Formel von der „Vollendung der Reformation“ kulminiert (427–436). Diesem Programm gemäß hätten die konfessionellen Kirchen „zu erkennen, dass nicht

eine Repristination, sondern ein Fortgang (‚Wachstum‘) ihres Erkennens und Handelns einer gesunden, dem Neuen Testament entsprechenden Bewahrung oder Erhaltung dient“ (428). Schl. vollzieht dies selbst – wie R. zeigt – durch seinen kritischen Umgang mit Luther (175ff), den er gleichwohl im Blick auf das ihn mit Luther verbindende Ziel einer vollen Erfassung des Evangeliums in das Motto „Vorwärts mit Luther“ überführen könne (429). Ökumenische Verständigung habe nach Schl. „unter dem Vorzeichen einer Buße zu erfolgen, welche nicht nur die je andere, sondern die eigene Kirche betrifft“ (232; vgl. 428). Eine wichtige Voraussetzung dafür sieht R. in Schl.s Unterscheidung von Einheit des Glaubens und Einheit der Lehre (223–225) und der damit verbundenen Einsicht, „dass die Einheit zwischen den Kirchen weiter reicht, als der mögliche theologische Konsens“ (432). Wie R. abschließend herausstellt, dachte „Schlatter nicht an eine ‚Verschmelzung der Kirchen‘ ..., wohl aber an eine Arbeits- und Weggemeinschaft, die sich in beidseitiger Buße und Aneignung des vorgegebenen Wortes zum einen Christus hinbewegt und so einander näher kommt“ (435). Nicht zuletzt wegen dieser ökumenischen Perspektive bietet R.s Studie zu Schl. einen lesenswerten Beitrag zum gegenwärtigen ökumenischen Dialog.

Friederike Nüssel

ZUM TRINITÄTSVERSTÄNDNIS

Markus Mühling-Schlapkohl, Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott. N.G. Elwert, Marburg 2000. 374 Seiten. Kt. EUR 29,80.

Erfreulicherweise sind auch in der protestantischen Theologie die Zeiten vorbei, in denen trinitarisches Denken unbesehen als anachronistischer Dogmatismus denunziert werden konnte. Ebenso erfreulich ist (auch unter ökumenischen Gesichtspunkten!), dass evangelische Theologen sich wieder unbefangener ontologischen Fragestellungen zuwenden können, ohne gleich eines Rückfalls in die vorreformatorische Scholastik oder in vorkritische „Substanzmetaphysik“ verdächtigt zu werden. Eine Frucht dieses veränderten Klimas ist die anzuzeigende, aus einer bei Christoph Schwöbel angefertigten Dissertation hervorgegangene Studie von Markus Mühling-Schlapkohl (= M.).

M. verfolgt seine „Absicht, ein kohärentes und sachlich angemessenes Gottesverständnis mittels des Liebesbegriffs zu entwickeln und so einen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um das Gottesverständnis zu liefern“ (332; vgl. 3), freilich unter Rückgriff auf „neuere methodische Zugänge“ (3), nämlich die Tradition der angloamerikanischen analytischen Philosophie und näherhin eine durch Ch. S. Peirce geprägte Relationslogik. Er setzt beim Liebesbegriff an, weil die Beschreibung der „Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen als Liebe“ (324) kritisch anknüpfen kann an die von ihm in der Gegenwart in menschlichen Paarbeziehungen diagnostizierte quasireligiöse Überfrachtung der Liebe mit universalen Sinnerwartungen. Allein Gott sei der geeignete Adressat für derartige Erwartungen, da er „als Relat dieser Liebesbeziehung unbedingt ist“ (ebd.). Die Unbedingtheit von Gottes liebender Selbstbindung an die Kreatur – so M.s Ausgangsthese – ist nur gewährleistet, wenn Gott *an sich selbst* als

Liebe gedacht wird, und eben dies sei „nicht ohne ein angemessenes Trinitätsverständnis explizierbar“, ebenso wie umgekehrt „ein angemessenes Trinitätsverständnis nicht ohne das Verständnis Gottes als Liebe darstellbar“ sei (3). Nach „methodologischen Prolegomena“ (11–48) untersucht M. in einem „modellanalytischen Teil“ (49–268) insgesamt zehn – nach systematischen Gesichtspunkten ausgewählte und angeordnete – trinitätstheologische Positionen (es überrascht das Fehlen Thomas von Aquins, und man vermisst Albrecht Ritschl, der wie kein anderer im 19. Jh. sein Gottesverständnis auf den Liebesbegriff zentriert hat); vorgeschaltet ist eine „Explikation der Fragestellung am Beispiel des Liebesverständnisses Martin Luthers“ (50–66). Dabei verfallen Konzeptionen der (Modalismus-) Kritik, die die trinitarischen Personen als nur „intensional distinkt“ denken (Augustin – dessen trinitätstheologische Innovationsleistung M. vielleicht etwas vorschnell für „weit überschätzt“ hält [5] –, Barth, Schleiermacher, z.T. Jüngel). Nur eine „extensionsdistinkte“ Fassung der Personen (Richard von St. Viktor, Moltmann, K. Th. A. Liebner, Zizioulas, Pannenberg, Swinburne; z.T. Jüngel) erlaube es, das schöpferische und rechtfertigende Welt-handeln Gottes als *freie* und *unbedingte* Liebe zu deuten. In seiner eigenen „Modellsynthese ‚Gott ist Liebe‘“ (269–324) klärt M. zunächst den Liebesbegriff als solchen und den Gottesbegriff unter Absehung vom Liebesbegriff, um vor diesem Hintergrund beurteilen zu können, wie der Liebesbegriff auf Gott anwendbar ist und welche Einsichten er zum Gottesverständnis beiträgt. M. schlägt vor, Liebe in Bezug auf den trinitarischen Gott primär als

„spezifisch geregelte Interaktion und Kooperation“ (305) zu verstehen, die wegen der Gleichrangigkeit der Personen nach Analogie der *Freundschaft* zu fassen sei. Ohne einen (prinzipiell dreistellig zu bestimmenden) Liebesbegriff sei eine extensionale Distinktion des Geistes vom Vater und von der Einheit Gottes (vgl. 304) nicht konsistent denkbar.

Faktisch erhebt das Buch den Anspruch einer umfassenden Rekonstruktion der christlichen Gotteslehre und behandelt nahezu alle derzeit diskutierten Probleme der Trinitätstheologie. Dabei vermittelt es viele bereichernde Einsichten, überwindet einengende Denkwänge der neueren Theologiegeschichte (etwa den von der Nichtobjektivierbarkeit Gottes) und demonstriert plausibel eine spezifische Rationalität des trinitarischen Gottesgedankens. Angesichts des gewaltigen begriffsanalytischen und relationslogischen Aufwands überrascht freilich gelegentlich die Konventionalität der Ergebnisse. Das Bemühen, jeden Begriff klar zu definieren und für jeden Detailaspekt eine vollständige Argumentation zu bieten, führt zu einigen Redundanzen; mitunter wird gleichsam das Rad neu erfunden. Bei der Darstellung der Positionen erleichtert das feste Begriffsraster zwar deren Vergleichbarkeit, nivelliert aber auch ihr Eigenprofil. Die stark technisierte Sprache macht die Lektüre insgesamt zu keinem ästhetischen Vergnügen. Dennoch sei das ambitionierte Werk nachdrücklich empfohlen. Den Zugang erleichtern die acht Thesen, mit denen M. als Fazit die Arbeit beendet (325–332); es dürfte hilfreich sein, sie *am Anfang* zu lesen.

Bernd Oberdorfer

INTERRELIGIÖSER DIALOG

John Hick, Gott und seine vielen Namen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. Main 2001. 213 Seiten. Kt. EUR 16,-.

Dieses Buch ist die deutsche Neuauflage der amerikanischen Ausgabe von „God has many names“ (Philadelphia 1982); die erste Auflage der deutschen Übersetzung erschien 1985. Für die Neuauflage wurde die Übersetzung gründlich durchgesehen und korrigiert und im Anhang ein Aufsatz von Perry Schmidt-Leukel beigelegt „Zum Gesamtwerk von John Hick“ (179–209), der deswegen wichtig ist, weil er hilft, das Buch, dessen erste (britische) Ausgabe schon 1980 erschienen ist, in das Gesamtwerk Hicks einzuordnen, das sich inzwischen noch weiterentwickelt hat.

Das Buch ist eine Sammlung von acht Aufsätzen bzw. Vorträgen, die zwischen 1975 und 1985 entstanden sind (der letzte von 1985 wurde erst der deutschen Erstausgabe beigelegt). Trotz unterschiedlicher Titel umkreisen die verschiedenen Aufsätze doch immer wieder das gleiche Grundthema, so dass sich die Argumentation nicht selten wiederholt. Allerdings beleuchten die unterschiedlichen Veröffentlichungen das Thema von verschiedenen Seiten, so dass die Lektüre keineswegs langweilig wird.

Die Grundfrage des Buches, die Hick im ersten Beitrag auch autobiographisch entfaltet, ist die Frage, ob es denkbar ist, dass Gott, der das Heil aller Menschen will, dieses Heil an eine einzige Religion bindet. Die Antwort darauf kann laut Hick nur ein klares Nein sein, da viele Menschen auf Grund kultureller und geographischer Gegeben-

heiten gar nicht die Chance haben, z.B. die christliche Botschaft so kennen zu lernen, dass ihnen eine ernsthafte Auseinandersetzung damit möglich sein würde. Sie deshalb vom Heil auszuschließen, wäre reine Willkür. Das wissen auch viele verantwortlich denkende christliche Theologen, die deshalb postulieren, dass es unter den Angehörigen anderer Religionen „verborgene“ oder „anonyme“ Christen gibt. Das bleibt aber eine Verlegenheitslösung. Konsequenz ist allein eine „kopernikanische Wende“ innerhalb der Theologie, die nicht mehr den christlichen Absolutheitsanspruch ins Zentrum stellt, sondern Gott selbst, der auch in anderen Religionen auf bestimmte Weise erkannt wird. Es geht darum, von einer exklusiven bzw. inklusiven zu einer pluralistischen Religionstheorie zu gelangen. Wichtigster Schritt auf Seiten des Christentums ist für Hick dabei die Erkenntnis, dass die Lehre von der Inkarnation Jesu Christi ein Mythos bzw. eine Metapher ist; nur dann kann der Absolutheitsanspruch überwunden werden.

In einigen der Aufsätze deutet Hick dann an, wie sich die unterschiedlichen Auffassungen der Religionen zur letzten Wirklichkeit Gottes verhalten und wie sie als komplementäre Erkenntnis des einen Gottes einander ergänzen können. Diese Thesen sind inzwischen im Wesentlichen bekannt und werden zusammen mit der ähnlichen Auffassung von Paul Knitter breit diskutiert. Eine Auseinandersetzung mit ihnen wird sich auf die späteren Werke Hicks stützen müssen. In den vorliegenden Aufsätzen lässt er eine Reihe von Fragen offen, vor allem die Frage, ob es in den verschiedenen Religionen „adäquatere und weniger adäquate Gottesbil-

der“ gibt (126), oder auch, was es mit der besonderen Offenbarungsqualität der „Achsenzeit“ (800–200 v.Chr.) auf sich hat (125).

Trotz dieser Einschränkung kann die Neuausgabe des Buches zu einer ersten und sehr lebendigen Begegnung mit den Grundfragen von Hick verhelfen, die mehr denn je unsere Aufmerksamkeit verdienen, aber auch zur kritischen Auseinandersetzung herausfordern. Denn die Frage nach der „Wahrheit“ religiöser Offenbarung bedarf einer tiefgreifenderen Erörterung, in der auch das biblische Zeugnis differenziert wahrzunehmen ist.

Walter Klaiber

Michael Bergunder (Hg.), Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001. 188 Seiten. Kt. EUR 26,–.

Helmut Obst, der Jubilar dieser Festschrift, ist Inhaber des Lehrstuhls für Ökumenik, Konfessionskunde und Allgemeine Religionsgeschichte an der Martin-Luther-Universität in Halle, gleichzeitig u.a. Direktor der Franckeschen Stiftungen, Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirats für das Konfessionskundliche Institut Bensheim und Mitglied im Kuratorium der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Entsprechend den vielfältigen Forschungsbezügen des Geehrten sind die Beiträge breit gefächert; der Preis dafür ist freilich, dass an die thematische Geschlossenheit des Bandes keine zu hohen Erwartungen gerichtet werden dürfen.

Zwei Grundlinien, die sich durch jeweils mehrere Beiträge ziehen, sind einerseits die Beschäftigung mit Rein-

karnationsvorstellungen unterschiedlicher Provenienz (zum Teil in ihrem Verhältnis zum christlichen Glauben), andererseits der Umgang mit religiöser Pluralität, insbesondere mit neuen religiösen Bewegungen, in der politisch-öffentlichen Sphäre verschiedener Gesellschaften.

Auf der zuerst genannten Linie liegt die Rekonstruktionsarbeit von Daniel Cyranka zu den Gesprächen über die Seelenwanderung von Johann Georg Schlosser, die am Ende des 18. Jahrhunderts so etwas wie einen Durchbruch im deutschsprachigen Diskurs über die Möglichkeit eines Glaubens an Reinkarnation bedeutet haben. Harald Lamprecht stellt die Vielfalt von Reinkarnationsgedanken bei verschiedenen Rosenkreuzerorganisationen dar, Klaus v. Stieglitz beleuchtet die Bedeutung der Reinkarnation in Anthroposophie und Christengemeinschaft unter dem Gesichtspunkt der Dialogmöglichkeiten von den Kirchen aus.

Auf der Linie der Darstellungen politisch-öffentlicher Problemfelder ist Falko Schilling zu nennen mit seiner Untersuchung zur Behandlung der Zeugen Jehovas in der SBZ/DDR bis 1950. Albrecht Schröter stellt das Thüringer Modell vor, wie an Schulen präventiv der Gefährdung durch konfliktträchtige religiöse und ideologische Gemeinschaften begegnet wird. Christoph Boehinger diskutiert die Rolle des Islam in der deutschen Gesellschaft, Michael Bergunder das Verhältnis von religiösem Pluralismus und nationaler Identität in Indien.

Abseits dieser beiden Linien runden das Bild ab: Andreas Fincke mit einem Überblick über Säkularisierung und Religiosität im Zeitgeist unserer Gesellschaft, Christoph Raedel mit einer

Untersuchung über die Haltung des deutschsprachigen Methodismus gegenüber dem Spiritismus im 19. Jh. und Reinhard Hummel mit der Frage, ob sich von Buddhismus und Hinduismus etwas lernen lässt für den Umgang mit „Sekten“.

Gewissermaßen als Star-Gast steht Eberhard Jüngel am Anfang des Buchs. Seine für sich genommen wegweisenden Ausführungen über die öffentliche Relevanz christlicher Theologie und ihre Stellung an staatlichen Universitäten berühren nur marginal das Thema des religiösen Pluralismus. Die Berührung besteht in der scheinbar beiläufigen Bemerkung, keine andere Religion habe etwas hervorgebracht, was mit der selbstkritischen Dimension des christlichen Glaubens vergleichbar sei, wie sie sich in der Theologie ausdrückt (17). Diese These könnte man diskutieren, wenn sie auf Kritik an der Geltung der eigenen Offenbarung bezogen wäre, wie sie in der christlichen Theologie teilweise vorgetragen wird. Dass Jüngel so nicht verstanden sein will, wird jedoch spätestens deutlich, wo er den Modus der Wahrheitsgewinnung in der Theologie beschreibt als den „Ausschluss alles dessen...“, was der mit dem Evangelium bereits gewonnenen Wahrheit widerspricht“ (18). Auch diese Position lässt sich vertreten, aber in Kombination damit wird die zuerst genannte Aussage religionsgeschichtlich falsch: wenn mit Selbstkritik ausschließlich Kritik an den menschlichen Zügen der eigenen Religion gemeint ist, nimmt der christliche Glaube darin keinerlei besondere Stellung in der Welt der Religionen ein. Jüngel schreibt zwar programmatisch, Theologie sei eminent religionswissenschaftlich interessiert (21); in dem hier vorgelegten

Auftritt vermag die Tübinger Theologie jedoch nicht von ihrer Entscheidung zu überzeugen, dieses Interesse ohne den Rat eines hauseigenen Religionswissenschaftlers zu verfolgen.

Andreas Feldtkeller

Monika Tworuschka, Zu Gast bei den Religionen der Welt. Eine Entdeckungsreise für Eltern und Kinder. Verlag Herder, Freiburg i.Br. 2000. 191 Seiten. Kt. EUR 8,50.

Die Autorin, zusammen mit ihrem Ehemann schon durch etliche Veröffentlichungen zum interkulturellen und interreligiösen Lernen in Erscheinung getreten, will speziell Eltern und Kinder auf eine „Entdeckungsreise“ zu den Religionen der Welt mitnehmen. Ihr liegt daran zu helfen, „dass sich die Angehörigen verschiedener Religionen als gleichberechtigte Partner im Dialog gegenüberstehen. [...] Das kann im Idealfall so weit gehen, dass man die Vorbilder und Helden anderer Traditionen ernst nimmt und achtet“ (26).

Im Einleitungskapitel geht Monika Tworuschka kurz auf die Merkmale und Kontroversen einer multikulturellen Gesellschaft ein. Dieser Begriff ist für sie „entweder eine empirische Zustandsbeschreibung unserer real existierenden gesellschaftlichen Verhältnisse oder stellt ein positiv bzw. negativ gefülltes Werturteil dar“ (10). Die ambivalente Einstellung zum Fremden (vgl. 18) erfordert ein Erziehungs- und Bildungsziel, dass „Kinder so vorurteilsfrei und aufgeschlossen wie möglich Menschen anderer Religionen und Kulturen begegnen“ (21).

Der zweite und umfangreichste Teil sucht dieses Ziel zu fördern, indem die Autorin eine Fülle von Informationen über Merkmale verschiedener Religio-

nen anbietet, und zwar unter den Kategorien von Symbolen und Bildern verschiedener Religionen, religionstypischer Kleidung, Speise- und Fastenvorschriften, religiösen Handlungen und zentralen Gebetstexten, lebensgeschichtlichen Übergangsriten, heiligen Schriften, heiligen Zeiten und Festen im Jahreskreis, heiligen Orten sowie hervorgehobenen Persönlichkeiten (Stifterpersonen, religiöse bzw. kirchliche Ämter). Die Texte sind sehr auf – auch Kindern verständliche – anschauliche Darstellung ausgerichtet, bis hin zu Rezepten von typischen Fest-Speisen der verschiedenen Religionen.

Im Schlusskapitel geht Monika Tworuschka kurz auf das Problem der Wahrheitsfrage in und zwischen den Religionen ein, die sie in Anlehnung an verschiedenartige Annäherungen in den Religionen bildhaft zu umschreiben sucht: „Die verschiedenen Religionen sind Farbspiegelungen ein und desselben Edelsteins“ (172).

Das Ziel der Autorin, Kinder und Erwachsene auf eine „Entdeckungsreise“ zu den Weltreligionen (Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus) mitzunehmen, ist durch eine hohe Anschaulichkeit und Praxisnähe im mittleren Hauptteil gewiss eingelöst worden, wenngleich die Materialfülle eine didaktische Hilfe nahe legte. Ausgeblendet bleiben vor allem zwei auch für Kinder und Jugendliche bedeutsame Aspekte des interreligiösen Dialogs: zum einen der Befund mangelnder historischer Selbstkritik-Fähigkeit in verschiedenen Religionen und zum anderen aktuelle Formen von Fundamentalismus, Fanatismus und Intoleranz. Konkret: Wer dieses Buch gelesen hat, begreift dadurch noch nicht, warum kürzlich im Namen des Islam in Afgha-

nistan buddhistische Statuen zerstört wurden.

Martin Bröking-Bortfeldt

Jutta Sperber, Christians and Muslims.

The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation. Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 2000. 484 Seiten. EUR 138,-.

Seit gut 30 Jahren ist der Ökumenische Rat der Kirchen offiziell in den interreligiösen Dialog und damit auch in den Dialog mit dem Islam involviert. So war es an der Zeit, eine erste umfassende Zwischenbilanz der Dialogaktivitäten des ÖRK sowie ihrer theologischen Begründung zu ziehen, was mit der Dissertation der evangelischen Theologin Jutta Sperber geschehen ist. Grundlage für diese Untersuchung ist das Material von etwa 150 bilateralen Treffen, Konsultationen und Kolloquien, die weltweit in diesem Zeitraum stattgefunden haben. Die Arbeit bietet zunächst eine hilfreiche Chronologie des interreligiösen Dialogs allgemein sowie des christlich-muslimischen Dialogs, dann eine knapp gehaltene, aber sachgerechte Darstellung islamischen Glaubens- und Rechtsverständnisses (störend wirkt dabei leider, dass sich die Autorin für eine englische Koranübersetzung entschieden hat, die das arabische Wort für Gott – „Allah“ – unübersetzt lässt). Richtig und wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis der Verfasserin, dass der „Islam weit weniger monolithisch ist als Christen oft annehmen und Muslime gerne behaupten“ (64).

Im Hauptteil der Arbeit werden dann die Dialogaktivitäten des ÖRK im Hinblick auf den Islam und den interreligiösen Dialog unter thematischen

Gesichtspunkten dargestellt: Es wird deutlich herausgearbeitet, dass der christlich-muslimische Dialog stark durch die politischen Ereignisse im Nahen Osten initiiert, oft aber auch belastet und gefährdet wurde. In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre wechselte dieser Dialog von internationalen zu eher regionalen Treffen (vgl. 74). Ein Problem, das dabei immer wieder bewusst wurde und das in diesem Maße auf katholischer Seite nicht besteht, liegt in der mangelnden Repräsentativität und Verbindlichkeit der am Dialog Beteiligten, sowohl auf Seiten des ÖRK wie des Islam (vgl. 75f, 307). Dieses Problem wird auf christlicher Seite noch dadurch verschärft, dass der ÖRK bis dato keine allgemein konsensfähige Theologie der Religionen, ja nicht einmal eine klare Definition von Dialog und Mission und deren Beziehung zueinander formulieren konnte (vgl. 80f, 84f). Vor allem dieses ungeklärte Verhältnis von Dialog und Mission ließ und lässt Muslime immer wieder misstrauisch werden und stellt so ein großes Hindernis für einen aufrichtigen Dialog dar, vor allem dann, wenn christlicherseits der Dialog als Instrument der Mission gesehen und angewandt wird (vgl. 105f, 162ff, 330ff, 349).

Ein zentrales und zugleich schwieriges Thema in den letzten Jahrzehnten war ohne Zweifel die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik (vgl. bes. 134ff). Die Aussage der Verfasserin, dass es bezüglich der Zueinanderordnung dieser Bereiche in Christentum und Islam gegenwärtig große Unterschiede gäbe, sei unbestritten. Dass aber die islamische Theologie „Säkularismus völlig zurückweist“ (86, vgl. 319, 326) und der „Islam eine

konkrete Vorstellung des Staates“ habe (87), berücksichtigt zu wenig die diachrone und synchrone Vielfältigkeit des Islam auch in dieser Hinsicht. Auch die pauschalisierende Charakterisierung des Islam als „Gesetzesreligion“ (z.B. 86, 183) wird dem Ideal und der Wirklichkeit des Islam nicht gerecht. Andererseits hat die Autorin Recht, wenn sie auf die Ängste und Benachteiligungen vieler Christen in islamischen Gesellschaften und Staaten durch die Anwendung traditionellen islamischen Rechts hinweist (vgl. 105, 175f).

Stand in den ersten Jahrzehnten vor allem der Dialog über praktische Themen wie z.B. soziale Gerechtigkeit, Frieden, Erziehung, Ökologie im Vordergrund (vgl. 118ff), so sollten künftig m.E. auch die theologischen Themen (Gottesverständnis, Menschenbild, Heilsverständnis, Offenbarungsbegriff usw.) stärker berücksichtigt werden. Dass es Unterschiede, ja auch Widersprüche etwa im Gottesverständnis und in der Sicht Jesu gibt, ist offenkundig. Ob diese jedoch „unüberbrückbar“ sind, wie die Verfasserin meint (320), scheint zumindest fraglich. So könnte gerade die prophetische Christologie, die einen Strang urchristlicher Christologie darstellt, durchaus eine solche Brücke sein. So kann letztendlich nicht dem Urteil der Verfasserin zugestimmt werden, christlicher und muslimischer Glaube seien „diametrically opposed despite all their similarities and rapprochments“ (322).

Die Binnenreflexion über das Verhältnis des ÖRK zu den Religionen und

zum Islam muss weiter voranschreiten. Ansätze vor allem auch in der orthodoxen Theologie (z.B. George Khodr), welche das Heilswirken Gottes in den Religionen pneumatologisch begründen (vgl. 117f, 220f), scheinen fruchtbare Wege zu weisen. So macht denn die Autorin innerhalb des ÖRK zumindest die Tendenz aus, „andere Religionen zum Teil als Offenbarung und damit auch als Heilswege anzuerkennen“ (244, vgl. 338). Von Bedeutung ist schließlich auch die Tatsache, dass es kein Feld gibt, auf dem der ÖRK und die röm.-kath. Kirche intensiver zusammengearbeitet haben, als auf dem des interreligiösen Dialogs (vgl. 308, 315).

Trotz aller partiellen Rückschläge und Hindernisse, die es im christlich-muslimischen Dialog immer wieder gibt und geben wird, macht die Einschätzung der heutigen Situation durch die Verfasserin Hoffnung: „The very existence of Christian-Muslim dialogue in general is evidence that there is a certain degree of trust. It is possible to speak together and one can even imagine that perhaps one day one could pray together“ (107). Insgesamt ist die Arbeit von Sperber eine wertvolle und im Kontext des ÖRK notwendige Zwischenbilanz, die die Entwicklungen, Schwierigkeiten und Chancen des christlich-muslimischen Dialogs klar herausarbeitet und Perspektiven aufzeigt, wie auf der Basis einer „common humanity“ (341) künftig weiter im Dialog vorangeschritten werden könnte.

Andreas Renz

KIRCHENGESCHICHTE DES HEILIGEN LANDES

Friedrich Heyer, 2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes. Märtyrer, Mönche, Kirchenväter, Kreuzfahrer, Patriarchen, Ausgräber und Pilger. LIT Verlag, Münster – Hamburg – London 2000. 384 Seiten. Br. EUR 20,35.

Seit einiger Zeit sind die Augen der Weltöffentlichkeit mit großer Aufmerksamkeit auf den Nahen Osten gerichtet. Der Konflikt zwischen Israel und Palästinensern wird wahrgenommen als ein Konflikt zwischen zwei sehr unterschiedlich geprägten Völkern, die geprägt sind von zwei unterschiedlichen Religionen, die doch eng miteinander verwandt sind. Nicht zuletzt berufen sie sich zum Teil auf dieselben heiligen Stätten. In der Beurteilung dieses Konflikts spielt aus deutscher Sicht vor allem die Geschichte des 20. Jahrhunderts und die besondere Beziehung zum jüdischen Volk eine Rolle. Was dabei meist in den Hintergrund tritt, zum Teil auch völlig unbekannt ist, ist die Tatsache, dass es in dieser Region auch Christen gibt, mit denen uns die Geschichte unseres gemeinsamen Glaubens und unserer Kirchen verbindet. Gerade deshalb erhält das vorliegende Buch besondere Aktualität.

Friedrich Heyer bietet hier einen Durchgang durch die Geschichte des Christentums im Heiligen Land von der Urgemeinde bis zur Intifada. In chronologischer Vorgehensweise wird, von der Urgemeinde ausgehend, die Zeit der byzantinischen Herrschaft, die Zeit der Omajaden-, Abbasiden- und Fatimidenherrschaft, die Kreuzfahrerzeit und die Zeit der mamelukischen und osmanischen Herrschaft betrachtet. Am Ende stehen die Wandlungen in der Mitte des

19. Jahrhunderts, die Zeit der britischen Mandats Herrschaft und die Zeit seit der Gründung des Staates Israel.

Dabei spielen in der Darstellung die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse und Hintergründe nur eine geringe Rolle. In den ersten beiden Kapiteln wird die Rolle der Märtyrer und des Mönchtums für die Entwicklung der frühen Kirche sehr plastisch. Aber auch die Entwicklung der christologischen Dogmen wird lebendig, indem die dahinterstehenden Menschen, deren Interessen und Denkweisen vor Augen geführt werden. So wird das bunte Bild verschiedener christlicher Gruppen, die sich schon damals in Palästina sammelten, deutlich: Das Wechselspiel zwischen Mönchtum und Hierarchie, die Bedeutung der vielen Pilger aus verschiedenen Weltgegenden, der Einfluss des Origenes, die auch nach dem Konzil von Chalcedon 451 bleibenden Streitigkeiten zwischen Befürwortern der Konzilsbeschlüsse und Gegnern – ob jeweils vermeintlich oder wirklich, bleibt dahingestellt. Das Bild wird dann noch bunter durch den Einfluss der arabischen Welt seit dem 6. Jahrhundert und die zunehmende konflikträchtige Begegnung mit dem Islam. Heyer geht nicht darauf ein, inwieweit diese zum Phänomen der Kreuzzüge geführt haben, sondern versucht, die Entwicklung der Kirche und die Entstehung eines rivalisierenden Nebeneinanders einer griechischen und einer lateinischen Hierarchie in dieser Zeit aus einer Beobachterposition zu beschreiben. Die schwindende Bedeutung der Christen unter den Mameluken sowie die unterschiedliche Behandlung der verschiedenen christlichen Gruppen durch die Herrscher macht die sich entwickelnden Rivalitäten unter den Chris-

ten deutlich. Schließlich wird die Rolle Englands und Preußens bei der Entstehung eines anglikanisch-preußischen Bistums in Jerusalem untersucht, wodurch im 19. Jh. eine anglikanische sowie eine lutherische Kirche im Heiligen Land entstanden. Aber auch die Interessen der russischen-orthodoxen Kirche, der Georgier, der Armenier und der Syrer sowie der römisch-katholischen Kirche in dieser Region werden nicht unterschlagen. In allen kirchlichen Gruppierungen wird schließlich im 20. Jahrhundert die arabische Stimme stärker. Damit wird den Christen im Heiligen Land ihre Zwischenstellung deutlicher: Von ihrer Glaubensgeschichte her und von der europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts her war die Verbindung mit dem Judentum neu entdeckt worden. Gleichzeitig wurde durch die Geschichte, die man am eigenen Leib erfuhr, die Zugehörigkeit zum palästinensischen Volk und damit die Verbindung mit Muslimen wichtig. Daraus ergibt sich einerseits ein ökumenischer innerchristlicher Ansatz, der z.B. im Middle East Christian Council (MECC) eine Institution gefunden hat, andererseits aber auch die Bemühungen um Versöhnung zwischen den drei Religionen und den betroffenen Völkern, die sich in verschiedenen Initiativen einen Aktionsradius geschaffen haben.

Friedrich Heyers Darstellung ist originell in ihrer Art, vor allem durch ihre Lebendigkeit, die dadurch entsteht, dass eine Fülle von erzählerischem Material wie z.B. Geschichten der Mönchsväter oder Pilgerberichte vorgeführt wird. Ergänzend werden zur Verdeutlichung theologischer Gedanken auch liturgische Texte herangezogen. Mancher Kirchenhistoriker wird dabei

zwar die kritische Auseinandersetzung mit den Quellen vermissen, aber der Vorteil dieser Darstellungsweise ist, dass die Leser gewissermaßen direkt an die Hand genommen werden, um ihnen eine fremde und faszinierende Welt vor Augen zu führen. Vieles bleibt dabei in seiner Deutung den Lesern selbst überlassen. Dieses Buch versucht, die vorhandene Distanz dadurch zu überwinden, dass die Menschen vergangener Zeiten direkt zu Wort kommen. Gleichzeitig wird manche Entwicklung im Nahen Osten sowie die besondere Situation, aber auch die Beteiligung der deutschsprachigen und anderen europäischen Kirchen deutlich.

Ein Register sowie eine bibliographische Zusammenstellung wären noch wünschenswert gewesen.

Dagmar Heller

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Ulrich H.J. Körtner, Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001. 440 Seiten. Gb. EUR 44,-.

Eine umfassende Theologie des Wortes Gottes aus evangelischer Sicht, wie sie hier vorgelegt wird, verdient die Aufmerksamkeit aller ökumenisch Engagierten. Vergleichbares ist in den letzten Jahrzehnten nicht mehr gewagt worden; und es steht für mich außer Frage, dass Körtners Entwurf die ökumenisch-theologische Diskussion fundamentaltheologischer Probleme in entscheidenden Punkten voranbringt. Dies gelingt ihm vor allem deshalb, weil er (1.) die philosophische Hermeneutik-Debatte breit aufgreift und hier vor allem Anregungen Paul Ricœurs theologisch weiterführt; weil er (2.) den

theologischen Diskurs über das Wort Gottes in den gegenwärtigen ästhetisch-texttheoretischen Diskussionen lokalisiert und dabei das Gespräch mit dekonstruktivistischen wie mit wirkungsästhetischen Ansätzen sucht, nicht zuletzt aber deshalb, weil er (3.) unaufgebbare Intentionen des reformatorischen Wort-Gottes-Verständnisses mit Hilfe sprechakttheoretischer und wahrnehmungsästhetischer Ansätze reformulieren kann.

Die theologiegeschichtlichen Partien informieren knapp und verlässlich, wie es sich für ein Lehrbuch gehört. Diesem Genus ist eben auch geschuldet, dass die Abgrenzungen – etwa gegenüber den „theologischen Vatergestalten“ des ausgehenden 20. Jahrhunderts Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg – mitunter etwas holzschnittartig ausfallen. Von besonderem ökumenischen Interesse sind gewiss die Kapitel zu Wort und Wirken Gottes (zur Offenbarungsproblematik), zu Gesetz und Evangelium, zu Wort und Sakrament sowie zur theologischen Wahrheitsproblematik. Körtner macht überzeugend deutlich, welche sakramententheologischen Möglichkeiten die modernen Sprechakttheorien bereithalten; besonders anrührend sind hier seine Ausführungen zum Segen. Einem katholischen Theologen wird freilich auffallen, wie wenig die katholische sakramententheologische Diskussion inhaltlich berücksichtigt wird. Das gilt auch für die anderen genannten Schwerpunktthemen, zu denen zwar manche katholische Literatur genannt, die inhaltliche Diskussion aber selten geführt wird (am ausführlichsten noch mit *Eugen Drewermann*). Ein Lehrbuch kann vielleicht nicht mehr leisten. Aber es stellt sich doch die grundsätzliche Frage, ob die katho-

lische Systematische Theologie in der evangelischen weniger wahrgenommen wird, als die evangelische in der katholischen. Es mag ja so sein, dass während der letzten Jahrzehnte in der katholischen Systematik tatsächlich „weniger los“ gewesen ist als in der evangelischen. Einige Lösungsansätze – etwa in der Theologie der Offenbarung und der Sakramententheologie – hätten indes doch Aufmerksamkeit verdient.

Viel Erhellendes bietet speziell das Kapitel zu Gesetz und Evangelium. Aber auch hier bleibt man angesichts der Debatte über die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre mitunter ratlos. Die neuen Herausforderungen, vor die das Gespräch mit der Exegese stellt, werden m.E. etwas defensiv aufgegriffen (etwa mit dem Hinweis darauf, wie stark exegetische Konzepte von dogmatischen Vorentscheidungen bestimmt seien; S. 195f). Böten sich nicht gerade hier neue Möglichkeiten, das Miteinander und Ineinander von Zuspruch (Geschenk) und Anspruch so zu fassen, dass sich die klassischen Kontroversthemata der Rechtfertigungslehre neu lesen ließen – dass das „fundamentaltheologische“ Gespräch mit dem Judentum über die Schrift über bloße Abgrenzungen hinausführen kann? Bietet hier tatsächlich die Tradition der „existentialen Interpretation“ des Gesetzes den entscheidend weiterführenden Interpretationsansatz? Körtner kommt immer wieder auf ihn zu sprechen, so auch im Kontext der wahrheitstheoretischen Diskussionen. Aber auch hier kann ich meine Skepsis nicht ganz verhehlen, ob die Unterscheidung „zwischen einem *propositionalen* und einem *existentialen*

Begriff von Wahrheit“ (370) schon eine tragfähige Diskussionsbasis bereitet.

Körtner's Buch präsentiert einen beeindruckenden Entwurf, dessen innovative Impulse hier nur sehr selektiv angesprochen werden konnten. Dass es manche kritische Rückfragen aufwirft,

ist nicht zuletzt der Tatsache zu verdanken, dass die Diskussion hier mit erfreulicher Klarheit immer wieder auf den springenden Punkt gebracht wird. Dem Autor gebührt dafür Dank und Anerkennung!

Jürgen Werbick

Die Mitwirkenden

Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, Erlenweg 77 a, 96482 Ahorn-Eicha / PD Dr. Martin Bröking-Bortfeldt, Nibelungenstraße 64, 50739 Köln / Pfarrer Dr. Fernando Enns, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1–3, 69117 Heidelberg / Prof. Dr. Andreas Feldtkeller, Feuerbachstraße 11, 14471 Potsdam / Dr. Günther Gaßmann, 33, avenue Adrien Lachenal, CH-1290 Versoix / Sleiman Gebran M.D., Saint George Hospital, P.O.Box 166378, Achrafieh, Beirut 11002807, Lebanon / Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover / Prof. Dr. Jürgen Hübner, Silcherstraße 2, 69252 Mauer / Landesbischof Prof. Dr. Christoph Kähler, Dr.-Moritz-Mitzenheim-Straße 2a, 99817 Eisenach / Bischof Dr. Walter Klaiber, Kirchenkanzlei, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Dietmar Mieth, Blumenstraße 3, 72149 Neustetten / Dr. Friedrike Nüssel, Viktor-Scheffel-Straße 1, 80803 München / Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Dr.-Lagai-Str. 5, 86159 Augsburg / Dr. Andreas Renz, Bistum Hildesheim, Domhof 18–21, 31134 Hildesheim / Pfarrer Dr. Peter Scherle, Freiherr-vom-Stein-Straße 32, 35745 Herborn / Prof. Dr. Gunther Wenz, Evang.-Theolog. Fakultät München, Schellingstraße 3, III. Vordergebäude, 80797 München / Prof. Dr. Jürgen Werbick, Katholische Fakultät der Universität Münster, Johannisstraße 8–10, 48149 Münster.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Peter Neuner / München) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Arnheim; Hermann Goltz / Halle; 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.

Schriftleitung: Barbara Rudolph / Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns / Heidelberg; Dagmar Heller / Hannover; Gerhard Hoffmann / Frankfurt am Main; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahm.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 9006 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027–12, Fax (069) 247027–30. e-mail: ackoec@t-online.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

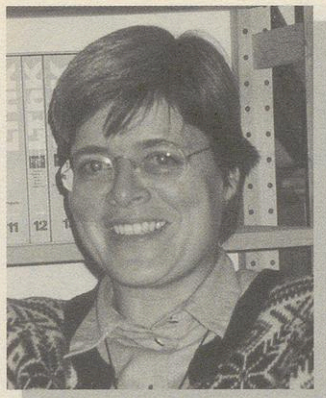
Verlag: Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 5970988, Fax (069) 5975742. e-mail: Verlag@Lembeck.de

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: 28,- €, Studentenabonnement 22,- € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 8,- €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2002)

ISSN–0029–8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

es ist sehr erfreulich, dass der Redaktion der Ökumenischen Rundschau immer wieder Artikel zur Veröffentlichung zugeschickt werden. Nicht alle Texte können wir abdrucken, nicht alles passt jeweils in unsere thematische Planung. Deshalb haben wir uns entschlossen, Ihnen wieder einmal ein Heft vorzulegen, das nicht streng thematisch gehalten ist. Dennoch ergeben sich gewisse Schwerpunkte:

Mit dem Artikel von *Peter Neuner* möchten wir das doppelte Jubiläum der Kommission des ÖRK für Glauben und Kirchenverfassung aufnehmen: vor 75 Jahren fand die erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne statt, und vor 20 Jahren wurde das sogenannte Lima-Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt veröffentlicht. Dies ist ein Grund zurückzublicken und Bilanz zu ziehen, aber auch kreativ in die Zukunft zu blicken und nach neuen Wegen zu suchen.

Die zwei folgenden Aufsätze dokumentieren eine interessante ökumenische Diskussion, nämlich den Versuch, gemeinsam eine kleine Veränderung im Kirchenjahr einzuführen. *Lukas Vischer* legt ausführlich die Überlegungen dar, um die es geht: einen Schöpfungstag oder eine Schöpfungszeit ins Kirchenjahr einzufügen. *Alexandros K. Papaderos* liefert durch die liturgische Darstellung dazu den Hintergrund, denn der Vorschlag geht zurück auf den Ökumenischen Patriarchen, der 1989 den 1. September zum Tag des Gebets für die Bewahrung der Schöpfung erklärt hat.

Im dritten Teil dieses Heftes möchten wir dann die Diskussion über das EKD-Papier „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ mit

sechs weiteren Beiträgen (von *Niels Hasselmann, Silvia Hell, Hans Jörg Urban, Oliver Schuegraf, Paul Oppenheim und Reiner Stahl*) vorerst abschließen.

Der Teil „Dokumente und Berichte“ ist auch diesmal wieder umfangreich geworden. Der Bericht von einem Exposure- und Dialogprogramm von Adveniat lenkt unsere Blicke nach Lateinamerika. Um einen Dialog, der in Deutschland viel zu wenig wahrgenommen wird, geht es in dem Bericht von einer Konsultation in der zweiten Dialogrunde zwischen Pfingstkirchen und dem Reformierten Weltbund. Mehr Aufmerksamkeit erregt hat die diesjährige Zentralaussschusssitzung des ÖRK, auf der die Vorschläge der „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK“ (vgl. dazu ÖR 2/2001) verabschiedet wurden. Leider kann aus Platzgründen der im Manuskript 58 Seiten umfassende Abschlussbericht der Sonderkommission hier nicht vollständig abgedruckt werden (Sie finden ihn im Internet unter www.wcc-coe.org/wcc/who/index-g.html). Um es unseren Lesern dennoch zu ermöglichen, sich ein eigenes Urteil zu verschaffen, sind aber die beiden Teile, die die wichtigsten Fragen – gemeinsames Beten und Konsensentscheidungen – betreffen, hier veröffentlicht. Auch die beiden weiteren Texte dokumentieren die Beziehungen zwischen Protestanten und Orthodoxen: Sie finden das Communiqué der Dialogsitzung zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Russischen Orthodoxen Kirche sowie eine Handreichung zur Eheschließung zwischen evangelischen und orthodoxen Christen, die von einer gemeinsamen Kommission der EKD und der KOKiD (Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland) erarbeitet und von beiden Seiten verabschiedet wurde.

Damit wünsche ich Ihnen im Namen des gesamten Schriftleitungsteams viele neue Anregungen beim Lesen dieses Heftes,

*Ihre
Dagmar Heller*



Impulse und ihre Folgen:

(Eine systematisch-theologische Bilanz zur Wirkungsgeschichte der Lima-Dokumente*

VON PETER NEUNER**

A) Eine historische Betrachtung und ihr Ertrag

Die Wirkungsgeschichte der Lima-Dokumente lässt sich nur im Blick auch auf die Vorgeschichte angemessen würdigen. Nur in geschichtlicher Betrachtung wird man Lima auch systematisch gerecht werden können.

I. „Ein Gespräch beginnt“¹

Mit gutem Grund hat es sich eingebürgert, den Beginn der ökumenischen Bewegung, jedenfalls in ihrer verfassten Gestalt, in der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh zu sehen. Dabei war es gar nicht leicht, die Anglikanische Kirche, von der in der Folge die gewichtigsten Impulse für die Entstehung der ökumenischen Bewegung ausgehen sollten, zur Teilnahme an dieser Konferenz zu bewegen. Einflussreiche anglikanische Bischöfe konnten nur durch die Versicherung zur Mitarbeit gewonnen werden, niemand müsse befürchten, in für ihn wichtigen Fragen des Glaubens zu Kompromissen genötigt zu werden. Vielmehr sei gewährleistet, „dass Fragen, welche die Unterschiede in Lehre und Kirchenverfassung zwischen den einzelnen christlichen Körperschaften berühren, auf der Konfe-

* Vortrag gehalten auf der Tagung „Fortschritt oder Sackgasse? 20 Jahre Lima-Dokumente über Taufe, Eucharistie und Amt (1982–2002)“ in der Evangelischen Akademie Arnolds-hain (4.–6. September 2002). Die Tagung wurde verantwortet von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), der Evangelischen Akademie Arnolds-hain und der Katholischen Akademie Rabanus-Maurus.

** Prof. Dr. Peter Neuner ist Lehrstuhlinhaber für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Katholischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA).

renz weder zum Gegenstand der Diskussion noch von Resolutionen gemacht werden sollen“.²

Die Konferenz von Edinburgh verteilte die missionarische Zuständigkeit der Kirchen. Ziel sei es, in jedem nicht-christlichen Land eine einzige, ungeteilte Kirche Jesu Christi zu pflanzen. Die Idee der Einheit aller Christen an jedem Ort, wie später die ökumenische Formel lauten sollte, wurde hier bereits grundgelegt. Diese Vision griff Bischof Charles Brent von der Protestant Episcopal Church auf. Er war jedoch überzeugt, es müssten genau die Punkte thematisiert werden, die in Edinburgh von der Tagesordnung ausgeschlossen worden waren: die Probleme des Glaubens, also das rechte Bekenntnis, und der Kirchenverfassung, also die Ordnung und Gestaltung des Gottesdienstes und des kirchlichen Lebens. An diesen Fragestellungen war die kirchliche Gemeinschaft zerbrochen, Differenzen in diesen Problemkreisen verhinderten ihre Wiederherstellung. Auf Brents Anregung beschloss noch im Oktober 1910 die General Convention der Protestant Episcopal Church die Gründung einer Kommission, „um eine Konferenz herbeizuführen, die der Erörterung von Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung dient, und alle christlichen Gemeinschaften auf der Welt, die unseren Herrn Jesum Christum als Gott und Heiland bekennen, sollen aufgefordert werden, sich mit uns zur Vorbereitung und Durchführung einer solchen Konferenz zu vereinen“.³

Zunächst unterbrach der Erste Weltkrieg die Vorbereitung. Erst im August 1927 trat in Lausanne die Erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Faith and Order, zusammen. Die Arbeit diente zunächst einem gegenseitigen Sich-Kennenlernen. Man wusste herzlich wenig voneinander, insbesondere die orthodoxen Kirchen waren weithin unbekannt und in ihrem Anliegen kaum verstanden. So wurde als Programm aufgestellt, das Leben, die Lehre und die Verfassungen der verschiedenen Kirchen wissenschaftlich zu erforschen und sich so genauere Kenntnis über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu verschaffen. Mit dieser Zielsetzung wurde in Lausanne ein neuer Zweig der Theologie begründet: die Konfessionskunde oder die komparative Ekklesiologie. Unter den Themen, die in den einzelnen Sachgruppen bearbeitet wurden, finden sich: Das geistliche Amt in der Kirche, die Sakramente, die Einheit der Kirche und das Verhältnis der bestehenden Kirchen zu ihr. Es waren Themen, die seither die ökumenische Diskussion begleiten und die sich auch im Lima-Papier finden. Gediene Information stand am Anfang der ökumenischen Theologie.

In Lausanne war auch der lutherische Erzbischof von Uppsala, Nathan Söderblom, anwesend. Mit seinem Namen verbindet sich ein anderer Strom ökumenischer Arbeit. Auf seine Einladung war bereits 1925 die Erste Weltkonferenz für Praktisches Christentum, Life and Work, in Stockholm zusammengetreten. Die Kirchen fanden sich hier in ihrer gemeinsamen Verantwortung für die Welt, die Gesellschaft, insbesondere für die Benachteiligten. Die Konferenz war getragen von der Überzeugung: „Die Lehre trennt, aber der Dienst vereint.“ Nicht die Bemühung um lehrmäßige Einheit, sondern die konkrete Herausforderung im Dienst am Menschen und an der Gesellschaft stand im Zentrum. Was Nathan Söderblom vorschwebte war ein „Ökumenischer Rat für Praktisches Christentum“.⁴ Gemeinsame christliche Praxis war angesichts der Not und der politischen Herausforderungen in Europa in vielfältiger Weise gefragt. So standen seit 1927 zwei ökumenische Initiativen mit unterschiedlicher Struktur und Zielsetzung nebeneinander.

Was hat die Arbeit von Faith and Order bis zur Integration in den ÖRK 1948 gebracht? Die Bilanz ist auf den ersten Blick eher ernüchternd. Die Zeit zwischen 1927 und 1948 war im Ganzen gesehen von einem fortschreitenden Konfessionalismus geprägt. Die Begegnung mit den Anderen, der konfessionskundliche Vergleich, führte zunächst zu einer vertieften Entdeckung des Eigenen, der jeweiligen konfessionellen Besonderheit. Es dominierte der Wille, diese zu stärken. Die *Una Sancta* dagegen wurde in ihren Konturen in diesen Jahrzehnten eher undeutlich. Es erwies sich immer weniger als möglich, die Zielvorstellungen der ökumenischen Bemühung zu formulieren.

In den zahlreichen Kirchenunionen in der ersten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts spielte – mit Ausnahme einer Union der Protestantischen Kirchen in Frankreich – Faith and Order keine oder jedenfalls keine entscheidende Rolle. Es gab korporative Unionen innerhalb des gleichen Bekenntnisses und von bekenntnisverschiedenen Kirchen, es wurden überkonfessionelle Gemeinschaftsstrukturen entwickelt, und sogar einige Unionen zwischen bischöflichen und nichtbischöflichen Kirchen konnten realisiert werden. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung von Rouse/Neill listet für die Zeit zwischen 1910 und 1957 mehrere hundert Unionen bzw. Unionspläne auf, von denen im besagten Zeitraum rund 100 zum Abschluss gebracht werden konnten. Dass Faith and Order keine gewichtige Rolle spielte, ist verständlich bei Unionen innerhalb des gleichen Bekenntnisses. Doch auch bei überkonfessionellen Unionen stand die theologische

Problematik nicht im Zentrum. Auf den ersten Blick könnte der Eindruck entstehen, dass Kirchenspaltung und einander ausschließende kirchliche Gemeinschaften nicht theologisch begründet waren und dass darum auch die Überwindung theologischer Kontroversen für die erstrebte Kircheinigung weitgehend irrelevant blieb.

II. Faith and Order oder die Bedeutung der Theologie

Trotz dieses ernüchternden Befundes hat, wie die Geschichte der ökumenischen Bewegung lehrt, Faith and Order wichtige Impulse zur Annäherung der christlichen Kirchen erbracht.

1. Schon die Erste Vollversammlung in Lausanne 1927 machte den Teilnehmern deutlich, dass sie vielfach „wilde Irrtümer über die Glaubensüberzeugungen anderer“⁴⁵ hegten. Die Bemühung um konfessionskundliche Information wurde, wie die Dokumente beweisen, als Anbruch eines neuen Zeitalters erlebt. Man mühte sich, den anderen in seinem Bekenntnis und seinem Tun zu verstehen, ihn nicht nur zu kritisieren oder zu widerlegen. Seine Lehre und seine Praxis sollten als in sich konsistent und folgerichtig dargelegt und nicht als wirres Konglomerat von Irrtümern und Fehlverhalten verworfen werden. Die Kirchen haben miteinander und nicht nur übereinander gesprochen, und bekanntermaßen ändert es die Situation erheblich, ob derjenige, über den gehandelt wird, selbst anwesend ist oder nicht.

2. Der konfessionskundliche Vergleich machte deutlich, dass die christlichen Kirchen vieles gemeinsam haben. Sogar Zahlenspiele wurden angestellt, in wieviel Prozent der Lehre die Kirchen in ihrem dogmatischen Bestand übereinstimmen. Voller Überraschung wurde festgestellt, dass sie sehr viel mehr verbindet als trennt.

3. Dagegen wurde es immer schwieriger, die Punkte zu fixieren, die die Kirchen voneinander trennen. Im 19. und noch bis herauf zur Mitte des 20. Jahrhunderts finden sich zahlreiche Versuche, diese Trennung durch Wesensbestimmungen der Konfessionen zu umreißen, eine Grunddifferenz festzuschreiben, aus der sich alle Einzeldifferenzen ableiten. Letztlich waren diese Bemühungen wenig befriedigend. Wo immer man Wesensdifferenzen formulierte, wurden sie dem konkreten Leben in den einzelnen Konfessionen nur sehr unzureichend gerecht. Und wo aus diesen Wesensdifferenzen ein Bild der Kirchen abgeleitet wurde, entartete dieses schnell zur Karikatur, wenn nicht zu blanker Verzeichnung oder Beleidigung. Je besser man sich kennen lernte, desto mehr wurde deutlich, dass vielleicht

unter anderem Namen und in anderem Kontext durchaus Vergleichbares geglaubt und gelebt wird. Manche Kontroverse, auf der man die Kirchentrennung aufgebaut hatte, zerrann gleichsam unter der Hand.

4. Ein Blick in die Geschichte der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zeigt, dass jene, die sich auf diesen Prozess eingelassen haben, erkannten, die Kirche Jesu Christi ist größer und umfassender als die je eigene Konfession. Die Verhältnisbestimmung von Kirche Jesu Christi und der jeweiligen Konfession wurde zum Problem, eine exklusive Identifizierung beider wurde immer weniger möglich. Damit verband sich die Erkenntnis, dass die Spaltung der Christenheit dem Willen Christi als dem Herrn der Kirche widerspricht.

5. Schon in der Frühzeit von Faith and Order wurde deutlich, dass jede christliche Gemeinschaft eine Ganzheit darstellt, in der Lehre, Gottesdienst, Organisationsstruktur, Frömmigkeit und soziale Verpflichtung untrennbar miteinander verbunden sind. Es kann nicht genügen, die jeweils andere Konfession vor das Forum der eigenen kirchlichen Wirklichkeit zu stellen, aus der eigenen Tradition Kriterien zu entnehmen, und anhand ihrer Realisierung andere Gemeinschaften zu beurteilen.⁶ Jede Kirche ist ein Ganzes, das verdient, aus sich und in sich selbst zur Kenntnis verstanden zu werden. Diese Erkenntnis stellt für die ökumenische Bewegung bis heute eine bleibende Aufgabe dar.

Als sich 1948 Life and Work und Faith and Order zum Ökumenischen Rat der Kirchen zusammenschlossen, konnte einer der Delegierten rückblickend formulieren: „Es ist die Überzeugung der Führer der Bewegung gewesen, dass theologische Arbeit sicher der Mühe wert ist, obwohl die praktischen Ergebnisse erst langsam reifen mögen.“⁷

III. Faith and Order und Life and Work im Ökumenischen Rat der Kirchen

Mit der Gründung des ÖRK 1948 waren die beiden Pfeiler der ökumenischen Idee – Einigung der Christenheit durch theologische Annäherung bzw. durch praktisches Tun – institutionell miteinander verbunden. Zunächst hatte die Tradition von Glauben und Kirchenverfassung ein gewisses Übergewicht. Einigung der Christenheit wurde angestrebt durch theologische Annäherung. Die Konferenzen von Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund und 1963 in Montreal brachten wichtige theologische Durchbrüche, etwa in der christologischen Grundlegung der Ekkle-

siologie, im Themenbereich von „Schrift, Tradition und Traditionen“. Bei der Vollversammlung 1961 in Neu-Delhi gelang es, die ursprünglich christologische Basisformel trinitarisch zu erweitern und eine Zielbestimmung der ökumenischen Vision zu formulieren. Zudem traten die meisten orthodoxen Kirchen dem Ökumenischen Rat bei. Es entstand die Hoffnung, auf dem Weg einer theologischen Annäherung könne weiter fortgeschritten werden. Eventuell könne man die Basis zu einem gesamtchristlichen Glaubensbekenntnis anreichern und den noch nicht integrierten Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen Kirche, den Weg in die ökumenische Bewegung ebnen. Vielleicht, so die Hoffnung, könne durch Überwindung der Lehrgegensätze aus dem Ökumenischen Rat doch so etwas wie die *Una Sancta* werden, in der die Weltchristenheit versammelt ist und gemeinsam ein umfassendes christliches Bekenntnis vorzulegen vermag. Nicht zuletzt der Beginn des II. Vatikanischen Konzils 1962 setzte Hoffnungen und Erwartungen in dieser Hinsicht frei.

Doch es sollte ganz anders kommen. Die 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1968 in Uppsala war zu einem guten Teil durch den gesellschaftlichen Umbruch bestimmt, der in den Studentenunruhen dieses Jahres explosionsartig aufbrach. Die Kirchen waren davon zutiefst betroffen. In einer gewissen Enttäuschung darüber, dass der fortschreitende theologische Annäherungsprozess wenig geeignet schien, praktische Frucht zu bringen, setzte sich eine Tendenz durch, die mit dem Begriff „Sozialökumenismus“ belegt wurde. Theologische Fragestellungen erschienen gegenüber gesellschaftlichen Herausforderungen als sekundär, gegebenenfalls gar als deren Epiphänomene. Johann B. Metz entwickelte das Konzept einer „indirekten Ökumene“. Wenn sich die Kirchen den Herausforderungen der Welt stellen und „dies tun ohne Rücksicht auf die konfessionellen Differenzen und so handeln, *etsi non darentur*“⁴⁸ als würden sie nicht bestehen, wächst ihnen eine Einheit zu, innerhalb derer die traditionellen Kontroversen gegebenenfalls ‚mitgelöst‘ werden.

Doch bald musste man erkennen, dass auf diesem Weg auch neue Differenzen entstanden. Kirchen, die im Bekenntnis eins waren, trennten sich voneinander auf Grund unterschiedlicher Stellungnahmen zu praktischen, politischen und gesellschaftlichen Fragen. Man sprach sogar von ethischen Konfessionen. Die Praxis ist keineswegs so eindeutig, wie oft vorausgesetzt. Verschiedentlich wurde gar in Umkehrung des Mottos von *Life and Work* formuliert: „Die Lehre eint, aber die Praxis trennt.“

Glauben und Kirchenverfassung hat auch in diesen turbulenten Zeiten an den klassischen Themen ökumenischer Theologie weitergearbeitet.⁹ Von besonderer Bedeutung war dabei, dass die Delegierten der römisch-katholischen Kirche, die Mitglied von Faith and Order ist, diesem Text voll zustimmen konnten.¹⁰ Das Lima-Papier bedeutete einen Abschluss eines langen theologischen Prozesses. Und man war überzeugt, nun sei es an der Zeit, nicht nur Stellungnahmen abzuwarten, sondern auch kirchenamtliche Konsequenzen zu ziehen. Die Annäherungen sollten auch in die Praxis der Kirchen übernommen werden und dort ihre Frucht bringen.

B) Die Reaktionen der Kirchen auf das Lima-Papier

I. Eine selektive Rezeption

Die Erwartungen, die sich mit dem Lima-Text verbanden, waren hoch, sicher zu Recht. Andererseits aber sind überzogene Hoffnungen gefährlich. Denn allfällige Enttäuschungen wiegen dann umso schwerer. Zunächst erscheint die Rezeption von Lima recht verheißungsvoll. Kein anderes ökumenisches Dokument hat auch nur annähernd so breite Aufmerksamkeit gefunden wie Lima. Auch die „Basis“ hat den Text in breitem Umfang zur Kenntnis genommen. Die kirchlichen Autoritäten, die um ihre Antwort gebeten waren, haben einen sehr vielgestaltigen Prozess der Meinungsbildung angestoßen und daraus ihre Antworten formuliert.¹¹ Zusammenfassend hat man 1990 gar von einer „BEM-Dekade“ gesprochen (S. 21).

Natürlich differieren diese Stellungnahmen erheblich. Es gab pauschale Ablehnungen, solche stammen aber eher von einzelnen Theologen als von Kirchen. Mehrheitlich und aufs Ganze gesehen bemühten sich die Kirchen jedoch, möglichst eine positive Antwort zu formulieren. So wird in ihnen eine erstaunliche Zustimmung signalisiert. Heute, zwanzig Jahre später, hat sich eine gewisse Ernüchterung breit gemacht. Denn trotz allen Lobes und aller verbalen Zustimmung hat sich in den meisten Kirchen, ihrer Lehre und ihrer Praxis kaum etwas geändert. Die Einheit ist nicht sichtbarer geworden. Die konfessionellen Probleme wurden im vergangenen Jahrzehnt eher komplizierter, das Pochen auf konfessionelle Sonderheiten deutlicher vernehmbar, die Kritik am ökumenischen Partner aufs Ganze gesehen lauter und schärfer. Mühsam gewonnenes Vertrauen zwischen den Kirchen ging wieder verloren. Wer hätte vor zwanzig Jahren geahnt, mit welchen Problemen sich die Ökumene heute wieder herumschlagen muss!

Natürlich ist das nicht die Schuld des Lima-Papiers. Aber es ist festzuhalten, dass Lima kaum Impulse für die Praxis zu setzen vermochte. Es stellt sich die Frage, was die Kirchen rezipierten. Hier mag die Antwort der römisch-katholischen Kirche als Musterbeispiel dienen. Sie würdigt zunächst BEM allgemein als ein „erstrangiges Ergebnis des ökumenischen Prozesses“¹², „der Lima-Text ist vielleicht das bis jetzt bedeutendste Ergebnis der Bewegung“ für Glauben und Kirchenverfassung (S. 5). Die Stellungnahme des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel bezeichnet BEM als „ein Dokument, das eine neue Möglichkeiten in der Geschichte der ökumenischen Bewegung eröffnende Erfahrung zum Ausdruck bringt“ (S. 26). In der Einzelargumentation wird dann jeweils das lobend hervorgehoben, worin man die eigene Lehre und Praxis wiedergegeben findet und fordert darüber hinaus in den anderen Punkten ein vertieftes Weiterstudium. Tut man den Stellungnahmen Unrecht, wenn man in vielen die Überzeugung findet, dass dieses Weiterstudium dann zum Ziel gekommen ist, wenn genau jene Position erreicht ist, die die jeweilige Kirche als ihr Spezifikum vertritt? Insbesondere sollen offene und bewusst unterschiedlich interpretierbare Formulierungen im Sinne der jeweiligen konfessionellen Besonderheit konkretisiert und festgeschrieben, gegenteilige Interpretationsmöglichkeiten dagegen ausgeschlossen werden.

Welchen Wert, so muss man kritisch fragen, haben Stellungnahmen, die mit freundlichen Worten genau das akzeptieren, was der eigenen Tradition entspricht, und in allen anderen Fragen eine Korrektur im Sinne der eigenen Lehrtradition fordern? Wurde nur das „rezipiert“, was man immer schon vertreten hatte? Ist damit nicht der Rezeptionsprozess insgesamt gescheitert? War Lima eine Sackgasse? Lima war der Höhepunkt der Konsensökumene. War er auch ihr Ende? Die selektive Rezeption Limas wird derzeit nicht selten als ein Beleg für das Scheitern der Konsensökumene gewertet.

II. Die Antworten auf die vier Fragen

So plausibel diese Kritik auf den ersten Blick ist, sie scheint den Stellungnahmen der Kirchen, doch nicht gerecht zu werden. Die Antworten müssen vielmehr von den Fragen her verstanden werden, die im Vorwort des Lima-Textes formuliert wurden.

Zur Frage 1:

Die erste Frage lautet: „In welchem Maße (kann) Ihre Kirche in diesem Text den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen (S. 7)?“ Es ist durchaus angemessen, dass die Kirchen in der Antwort ihre eigene Lehrüberlieferung zum Ausgangspunkt nehmen und darlegen, inwieweit die Aussagen von BEM mit dieser übereinstimmen.

Zunächst ist festzuhalten, dass nach dem „Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte“ gefragt wird. Sicher hat die intensive Mitarbeit der orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche dazu beigetragen, dass die Besinnung auf die Tradition eine so zentrale Rolle spielt. Es überrascht, dass diese Fragestellung wenig Widerspruch herausgefordert hat. Die Brüder-Unität in Amerika hält fest, dass sie im „Glauben durch die Jahrhunderte“ lediglich einen „unzureichenden Ausdruck jenes Glaubens, der beständiger Prüfung bedarf“ erblicken könne (S. 39). Insgesamt aber haben sich die Kirchen auf diese Fragestellung eingelassen.

Der Abschnitt über die Taufe findet insgesamt die meiste Zustimmung. Die Taufe wird in den Antworten als Gabe und Werk des dreieinigen Gottes verstanden, sie ist Zeichen und sakramentale Wirklichkeit, die auf Jesus selbst zurückgeht und gleichzeitig die menschliche Antwort auf die Gabe Gottes darstellt. Sie besiegelt die Jüngergemeinschaft und ist darum nicht wiederholbar. Zustimmung wird zur dargestellten Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe signalisiert. Und auch die Folgerung, die daraus gezogen wird, nämlich dass die Taufe von Unmündigen und von Glaubenden als gleichwertig anerkannt werden solle, wird zumeist akzeptiert, selbst wenn die Kirchen hier Regelfall und Ausnahme deutlich unterschiedlich setzen.

Auch die Stellungnahmen zum Eucharistie-Teil sind überwiegend freundlich. Besonders wird immer wieder hervorgehoben: Schrift und Tradition, insbesondere die klassischen Liturgien der ersten Jahrhunderte, dienen als Quellen, um die Lehre von der Eucharistie zu formulieren. Wort und Sakrament sind als Einheit verstanden. Die trinitarische Dimension der Feier wird ebenso betont wie die Bedeutung der Epiklese. Die Eucharistie erscheint als zentraler Akt des Gottesdienstes der Kirche, ihre häufige Feier wird empfohlen. Der vatikanische Text führt aus, dass der Zentralgedanke von „Anamnese oder Gedächtnis (memoria)“ gut gelungen ist und damit die Realpräsenz festgeschrieben, die Einmaligkeit des Opfers Christi betont und gleichzeitig die Feier der Eucharistie als Opfer verstanden werden können. Die Tatsache, dass in der römischen Stellungnahme gesagt

wird, „die Verbindung, die zwischen dem Kreuzesopfer und der Eucharistie hergestellt wird, entspricht dem katholischen Verständnis“, und andererseits beinahe alle Antworten der Reformations- und Freikirchen darin übereinstimmen, dass in BEM „die Einzigartigkeit und der unwiederholbare Charakter des Heilswerkes Christi“ angemessen dargestellt sind (S. 66), bedeutet einen Durchbruch. Sicher werden in den Stellungnahmen die Gewichte unterschiedlich gesetzt, aber direkte Widersprüche zu den Aussagen von Lima sind weniger zahlreich als die Zustimmungen in diesem Sinn. Kein Wunder, dass viele Stellungnahmen den Wunsch nach Eucharistiegemeinschaft mit all den Kirchen äußern, die dieses Dokument mittragen können.

Die Amtsfrage wirft ökumenisch die schwierigsten Probleme auf. Das spiegelt sich auch in den Antworten der Kirchen zu diesem Teil von BEM wider. Umso bemerkenswerter sind die Zustimmungen, die auch hier dominieren. So wird allgemein begrüßt, dass der Text von der Berufung des Volkes Gottes als Ganzem ausgeht und das besondere Amt von diesem Kontext her betrachtet. Berufung und Ordination unter Anrufung des Heiligen Geistes und Handauflegung werden fast durchweg als konstitutiv oder als wesentlich für die Kirche erachtet. Kaum widersprochen wird der Aussage, dass Amtsträger als Repräsentanten Christi eingesetzt sind, dass ihnen darum Autorität und grundsätzlich der Vorsitz in der Eucharistiefeier zukommt, auch wenn dieser Grundsatz in der Praxis recht unterschiedlich gehandhabt wird. Die Tatsache, dass sich hinsichtlich der Öffnung des Amtes für Frauen und Männer keine Übereinstimmung erzielen lässt, wird zumeist nicht als grundsätzliches Hindernis für eine ökumenische Anerkennung der Ämter aufgeführt, selbst wenn hier Widersprüche besonders pointiert vorgetragen werden. Weithin anerkannt wird auch die historisch argumentierende Beschreibung des dreigliedrigen Amtes von Bischof, Presbyter und Diakon und seiner Entstehung. Die Anregung an die nicht-bischöflichen Kirchen, die bischöfliche Sukzession als sichtbares Zeichen der Kontinuität und Apostolizität der Kirche zu verstehen, wird auch von Kirchen aufgegriffen, die andere Formen zur Gewährleistung der Apostolizität entwickelt haben und diese jedenfalls nicht preisgeben wollen.

In ihren Antworten auf BEM formulierten die Kirchen zunächst weitgehende Zustimmung. Dies ist ein ökumenisch jedenfalls bemerkenswerter Befund, selbst wenn es natürlich auch kritische und ablehnende Einzel- oder Gesamturteile gab. Dennoch gilt im Ganzen: Die positiven Aussagen von Lima fanden überraschende Zustimmung. Kritik entzündete sich

primär an dem, was nicht oder nach Überzeugung der Kirchen nicht eindeutig genug gesagt wurde. Sollte es nicht möglich sein, in diesen gemeinsamen Aussagen einen Grundkonsens zu erkennen, der durch die unterschiedlichen Konkrektionen nicht notwendigerweise außer Kraft gesetzt wird?

Zur 4. Frage:

Wenn die Kirchen Weiterarbeit an den Punkten fordern, die noch als offen oder als kontrovers erachtet werden, sind sie durchaus im Gefälle dessen, was Lima formulierte. Es war ja gefragt worden, „welche Vorschläge Ihre Kirche für weitere Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung ... machen kann“. Allgemein wird angeregt, das Projekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute“ weiterzuverfolgen. Dass insbesondere in den Kirchen der Dritten Welt die Forderung laut wurde, den Glauben kontextuell auf die Herausforderungen von Armut, Unterdrückung, Ausbeutung, zunehmender Säkularisierung und Minderheitensituation innerhalb der Religionen zu beziehen, wird niemanden überraschen. Unmittelbar aus BEM ergibt sich nach dem Urteil vieler Stellungnahmen die Weiterarbeit in zwei Themenbereichen: Das Verhältnis von Schrift und Tradition als Untersuchung über die Normen christlichen Lebens und Bekenkens und, eng damit verbunden, eine Studie über die Kirche. Die römische Stellungnahme betont, das Ziel der Einheit könne nicht erreicht werden „ohne Übereinstimmung über das Wesen der Kirche“ (S. 103). Ähnlich die Antwort der Kirche von England: „Nur ein ausdrücklich gemeinsames Verständnis vom Wesen der Kirche und ihrer Rolle als eines glaubwürdigen und wirksamen Zeichens, Instruments und Sakraments der Heils wird ein sicheres Fundament für die Versöhnung der Kirchen bieten“ (S. 103). Und die Evangelische Landeskirche in Baden schlägt vor: „In der Fortführung des Begonnenen sollte versucht werden, eine Konvergenzerklärung zum Thema ‚Kirche‘ zu erarbeiten“ (S. 103).

Es scheint nicht berechtigt, aus der Anregung, an diesen sensiblen Themen weiterzuarbeiten, ökumenische Unbeweglichkeit und Starrsinn abzulesen, der sich erst dann zufrieden gibt, wenn sich alle auf dem Standpunkt treffen, den die eigene Kirche immer schon eingenommen hat. Vielleicht haben die Kirchen die Fragen von Lima ernster genommen und genauer gelesen, als mancher eilige Kritiker ihrer Stellungnahmen.

Zu den Fragen 2 und 3:

Das eigentliche Problem im Rezeptionsprozess liegt in den Antworten auf die Fragen zwei und drei, die sich eng berühren und die in vielen Stellungnahmen auch zusammen beantwortet wurden. Hier war gefragt, welche Folgerungen die Kirchen aus diesem Text für ihre Beziehungen und ihre Dialoge mit anderen Kirchen ziehen können sowie welche richtungsweisenden Hilfen sie aus diesem Text für ihr eigenes gottesdienstliches, erzieherisches, ethisches und geistliches Leben und Zeugnis ableiten können. Hier bleiben die Antworten in aller Regel allgemein und werden wenig konkret. So wird etwa von der Gesellschaft der Freunde (Quäker) in Großbritannien gesagt, man habe „in neuer Weise den Reichtum der Traditionen unserer Schwesterkirchen zu schätzen gelernt“ (S. 93) und die Vereinigte Kirche in den USA sieht die Möglichkeit, „großzügiger die kirchlichen Gaben zu teilen, die wir schätzen gelernt haben, und dankbarer die kirchlichen Gaben zu würdigen, die uns von anderen Kirchen angeboten werden“ (S. 92 f). Verschiedentlich wird angeregt zu prüfen, ob die Taufe gegenseitig anerkannt werden könne. Dies ist besonders für die Kirchen täuferischer Provenienz von Bedeutung. Mehrere Stellungnahmen kommen darauf zu sprechen, dass die Ämter in anderen Kirchen anerkannt werden könnten. So heißt es in der Antwort der Nordelbischen Lutherischen Kirche: „Unsere Kirche hat aufgrund ihres Bekenntnisses (CA 7) keine Gründe, das ordinierte Amt anderer Kirchen, sofern dieses der reinen Verkündigung des Evangeliums und der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente dient, nicht anzuerkennen. Sie muss aber auch von anderen Kirchen eine volle Anerkennung unseres von Männern und Frauen wahrgenommenen Amtes erbitten“ (S. 95). Die Anglikanische Kirche Südafrikas erwägt eine Anerkennung der Ämter ohne eine Zeremonie, „die für eine Reordination gehalten werden könnte“ (S. 95). Die Anerkennung der Ämter ist jedenfalls für die Kirchen reformatorischer Provenienz leichter, als für die katholischen und die orthodoxen Kirchen. Ähnliches gilt in der Forderung nach Kommuniongemeinschaft, die insbesondere von reformatorischer Seite erhoben wird. Dabei wird auf die Lima-Liturgie hingewiesen, durch die die theoretische Verständigung in der gottesdienstlichen Praxis Frucht tragen könnte.

In vielen Stellungnahmen begegnet die Aussage, BEM würde einen Rahmen bieten, innerhalb dessen nun bilaterale Dialoge stattfinden können. Durch das multilaterale Gespräch werde vermieden, dass bilaterale Dialoge sich auseinanderdividieren oder gar dass Vereinbarungen getroffen

werden, die den Graben zu anderen Kirchen vertiefen. Zudem fänden Kontakte mit vielen kirchlichen Gemeinschaften überhaupt nur auf multilateraler Ebene statt.

Diese Erwartung wurde jedoch – wie mir scheint – nur in sehr begrenztem Umfang erfüllt. Die überwiegende Zahl der Dialoge nach 1982 bringt vor allem Zitate aus der jeweiligen konfessionspezifischen Dialogsituation, andere Texte, auch das Lima-Papier, werden nur wenig zitiert. Konvergenzpapiere aus dem zweiten Band der „Dokumente wachsender Übereinstimmung“, der Dialogergebnisse auf Weltebene seit Lima enthält, hätten sich insbesondere angeboten, auf BEM zurückzugreifen. Verschiedentlich ist das auch geschehen. So bringt der anglikanisch-reformierte Dialog längere Zitate aus dem Eucharistie- und dem Amtsdokument; Realpräsenz, gemeinsames Priestertum werden im Anschluss an Lima dargestellt, und zur Ordination wird hier sogar allgemein formuliert: „Wir schließen uns der folgenden Darlegung des dreifachen Wesens der Ordination an, wie sie sich im Lima-Dokument des ÖRK findet.“¹³ Im lutherisch/römisch-katholischen Dokument „Einheit vor uns“ von 1984 findet sich ein Zitat aus Lima zur Taufe¹⁴ sowie in Anmerkungen zum Amtsteil einige Verweise auf BEM. Die Lehrverwerfungsstudie¹⁵ bezieht sich mehrfach, teilweise auch in tragenden Zitaten, auf die Lima-Dokumente, insbesondere in den Aussagen zum Herrenmahl.

Sicher ist dieser Überblick nicht repräsentativ, und viele ökumenische Dokumente und Vereinbarungen argumentieren in Anlehnung an das Lima-Papier, ohne dieses zu zitieren. Dennoch drängt sich die Folgerung auf, dass die Rezeption von Lima selbst innerhalb der ökumenischen Theologie und der kirchenamtlichen Dokumente eher vereinzelt blieb. Das Wort von der „BEM-Dekade“ (S. 21) lässt sich von hier aus schwerlich bestätigen. Selbst wo ähnliche Inhalte formuliert wurden, wie im Lima-Papier, wurde auf die Formulierungen von BEM und die dort vorgeschlagenen Sprachregelungen kaum zurückgegriffen. Kirchliche Lehraussagen und Vereinbarungen müssen sich gerade auch als Sprachregelungen bewähren. Die Chancen, die Lima als Text bot, wurden wenig genutzt.

Ausgesprochen dünn fallen die meisten Antworten auf die dritte Frage aus, nämlich welche richtungsweisenden Hilfen die Kirchen aus BEM ableiten können. Kaum irgendwo zeigen sich die Kirchen herausgefordert, neue Aspekte in ihre bisherige Lehre und Praxis zu integrieren, Einseitigkeiten zu überwinden oder gar bisherige Positionen kritisch zu hinterfragen. Anregungen aus dem Lima-Text zu ziehen, wird fast ausschließlich

von den anderen erwartet. Die Bereitschaft, sich selbst in Frage zu stellen, ist ausgesprochen begrenzt. Die Erkenntnis, dass zur Ökumene auch Bekehrung gehört, wird kaum irgendwo tragend. Man muss genau zusehen, um Antworten auf diese Frage zu finden.

Einige Stellungnahmen sprechen von einer gegenseitigen Bereicherung im kirchlichen Leben und in der theologischen Unterweisung, zumeist ohne nähere Präzisierung. Die lutherische Kirche des Elsass stellt sich die Aufgabe, „unsere Tauf- und Eucharistieliturgien zu überdenken und auf den neuesten Stand zu bringen“ (S. 97). Hinsichtlich der Taufe geben Kirchen zu bedenken, ob sie bei ihrer Praxis einer „unterschiedslosen Taufe“, d.h. einer Taufe ohne eindeutiges Bekenntnis bleiben sollen. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern schreibt, BEM könnte helfen, „theologische Einsichten und Formen kirchlicher Praxis, die in den Hintergrund getreten oder in Vergessenheit geraten sind, wieder neu zu entdecken und für die Gegenwart fruchtbar zu machen“ (S. 31). Reformationskirchen und Freikirchen fühlen sich zu häufigerer, eventuell wöchentlicher Feier des Herrenmahls ermuntert (S. 70). Orthodoxe Kirchen regen den häufigeren Kommunionempfang an. Die Presbyterianische Kirche von Wales stellt sich die Aufgabe, über den Umgang mit den Abendmahlselementen nach der Feier nachzudenken. Manche Kirchen wollen ihre Ämter und Amtsstrukturen überdenken (S. 89).

Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren: das sind Äußerungen, die formuliert wurden, um auf die Frage drei nicht einfach mit „Fehlanzeige“ antworten zu müssen. Und auch diese Aussagen bleiben sporadisch und vereinzelt. Es ist nicht zu sehen, dass ausgehend vom Lima-Text in den Kirchen eine größere Metanoia stattgefunden hätte. In die alltägliche kirchliche Praxis sind die Aussagen von Lima kaum eingegangen. In ihrem Inneren und in den Äußerungen zu anderen Konfessionen oder über sie sprechen die Kirchen so, als sei Lima nie gewesen. Dieses Schicksal teilt der Lima-Text mit anderen ökumenischen Dokumenten.

C) Die Bedeutung der Theologie für den Einigungsprozess

I. Anfragen

Angesichts dieses Befundes dürfte es letztlich nicht überraschend sein, wenn weithin der Eindruck herrscht, theologische Bemühungen seien für die Einigung der Christenheit wenig erfolgversprechend. Die Suche nach kirchlicher Gemeinschaft müsse andere Methoden aufgreifen, als die

Theologenökumene sie anzubieten vermöge. Mit Lima habe die Konsensökumene ihren Höhepunkt erreicht und sei an ihr Ende gekommen, denn sie habe ihre Fruchtlosigkeit bewiesen. Diese Aussage verbindet sich oft mit einer Berufung auf die Basis. Man solle die Gemeinden Ökumene leben lassen, dann würden die Probleme der Theologen und die Verhinderungsstrategien der Kirchenleitungen, die vor allem an der Erhaltung des Status quo interessiert sind, schnell überwunden. Die Gemeinden wollen die Ökumene, aber sie sind des fruchtlosen Theologengezänks müde.

Darüber hinaus wird heute auch die Zielvorstellung ökumenischer Arbeit problematisiert. Es wird nicht mehr gefragt, wie Einheit zu erreichen sei, sondern ob Einheit ein realistisches und überhaupt ein erstrebenswertes Ziel darstelle. Nicht selten wird Einheit als Unterdrückung von Individualität und Freiheit und letztlich als Vereinnahmung verstanden. Ökumene solle sich nicht um Einheit bemühen, sondern, wie im Anschluss an Gedanken von Levinas formuliert wird, den Anderen bewusst anders und den Fremden fremd bleiben lassen. Die Postmoderne ist durch die Erfahrung eines nicht mehr von einer Einheit umfangeren Pluralismus bestimmt. Die Vielfalt religiöser und christlicher Überzeugungen und Praktiken sei darum kein zu überwindendes Übel, sondern ein zu bewahrendes Gut, während Einheitsstreben tendenziell immer totalitär sei. Dem müsse auch die ökumenische Idee Rechnung tragen. Ihr Grundfehler bestehe darin, Menschen in ein ihnen fremdes System zu pressen, sie in ihrer Andersheit nicht zu akzeptieren, letztlich also totalitäre Ansprüche auf Universalvertretung zu erheben. Davon gelte es Abschied zu nehmen, weil „bereichernde Vielfalt nicht einem totalitären Einheitsstreben zum Opfer fallen darf“.¹⁶

Auch diese Herausforderung hat in der Zwischenzeit schon ihre Geschichte. 1988 hat der DÖSTA in einer Studie über „Ökumenische Theoriebildung“ die Vorstellung von einer Einheit in Gegensätzen entwickelt. So wie der biblische Kanon Verschiedenheiten und Gegensätze umschließt, so sollte auch die Ökumene eine Einheit anstreben, in der Gegensätzlichkeiten und Widersprüche ihren legitimen Ort behalten. Ziel seien nicht Konsens oder Versöhnung, sondern die Fähigkeit, „aus Verschiedenem und Gegensätzlichem den einen lebendigen Glauben wahrzunehmen“. Laurentius Klein, Mitautor dieser DÖSTA-Studie, schlug in Anlehnung an Nikolaus von Kues vor, Ökumene als „Verbindung der Gegensätze“ zu interpretieren, also nicht deren Überwindung anzustreben. Oskar Cullmann entwickelte in der Auseinandersetzung mit Heinrich Fries

und Karl Rahner die Vorstellung von einer Einheit durch Vielfalt, Erich Geldbach sprach von der „Ökumene in Gegensätzen“ und Hans-Martin Barth empfahl als Ausweg aus allen ökumenischen Sackgassen „Streiten verbindet“. Nach dem Motto: „We agree to disagree“ solle man sich gegenseitig gerade in seiner Unterschiedlichkeit und Widersprüchlichkeit akzeptieren, Differenzen nicht überwinden, sondern sie annehmen und in der Annahme der Gegensätze Gemeinschaft erkennen.¹⁷ Aufgabe der Ökumene sei nicht der theologische Konsens, sondern die Bemühung, den Pluralismus als Wert zu erkennen und ihn als Reichtum zu begrüßen. Wenn die Theologen in ihrer Konsensbemühung große aber fruchtlose Fortschritte gemacht haben und nun verkünden „Morgen wird Einheit sein“¹⁸, wenn sie die „Ökumene vor dem Ziel“¹⁹ beschwören, seien sie einem vor-postmodernen Einheits- und Konsensverständnis verhaftet, das sich als Sackgasse erweise. Weil es den Kirchen bisher kaum gelungen sei, sich dem Pluralismus zu stellen, meint Konrad Raiser, „Wir stehen noch am Anfang“²⁰.

Als Ausweg aus dieser Sackgasse propagiert Konrad Raiser einen ökumenischen Paradigmenwechsel. Er beruft sich auf die Philologie des Wortes „Oikos“, das den Haushalt Gottes bezeichnet und damit Ökologie und Ökonomie mit umschließt. Ökumene bezeichnet ursprünglich die bewohnte und damit die bewohnbare Erde. Darum sei es heute der ökumenischen Bewegung aufgetragen, für die Bewohnbarkeit der Erde und die Erhaltung der Umwelt zu kämpfen. Die zukünftige Ökumene erscheint als offene Stadt, „die zu einem Haushalt ‚Oikos‘ wird, in dem alle füreinander offen sind und ein gemeinsames Leben teilen können in all seiner verschlungenen Vielfalt“. Ökumene besage im neuen Paradigma nicht mehr die Bemühung um Einheit der Kirchen. „Hausgenossen sind gleichberechtigt und doch verschieden; sie schaffen sich das Haus nicht selbst, sondern werden eingegliedert, hinzugetan; auch die Schwachen, die Abhängigen, die Zweifelnden und Nicht-Engagierten gehören zum Haushalt Gottes als vollgültige Hausgenossen. Im einen Haus des Vaters gibt es viele Wohnungen und nicht nur eine verpflichtete Gemeinschaft. Hausgenossenschaft schließt volle Partizipation für alle Mitglieder des Haushaltes ein.“²¹ Hausgenossenschaft verwirkliche sich dadurch, dass jede Ausgrenzung entfällt, trotz aller bleibenden Differenzen. Nicht die Einheit der Gleichgesinnten, sondern der „Streit um die je konkrete Verleiblichung des Evangeliums“ sei das Ziel. Aufgabe der Ökumene im postmodernen Pluralismus soll es sein, die Vielfalt der Welten in ihrer Nichtreduzierbarkeit festzuhalten und ein

friedliches und gedeihliches Zusammenleben von auf Dauer getrennten und in fruchtbarer Konkurrenz stehenden Kirchen zu fördern.

II. Was kann die Theologie leisten?

Theologie kann die Einheit der Christenheit nicht machen. Diese ist Gottes Geschenk und steht damit nicht einfachhin in unserer Verfügung. Zudem: Zur Übereinstimmung in der Lehre muss die Gemeinschaft im Tun eintreten. Im Hören auf das Wort, in der Feier der Sakramente, in der christlichen Diakonie, im Einsatz für die Welt und ihre Bewohnbarkeit geschieht Einheit und wird sie sichtbar. Aber die Gemeinschaft im Bekenntnis wird dadurch nicht überflüssig, sie gehört zu dem Ganzen, das jede Kirche darstellt. Ein „anything goes“ kann nicht das letzte Wort sein. Und Konrad Raiser wäre missverstanden, wollte man ihn so interpretieren.

Die in der oben dargestellten Kritik vorgenommene Trennung von Glaube und Leben, von Bekenntnis und Tun ist zu hinterfragen. Theologie ist nicht ein Spiel von Begriffen unabhängig von der Lebenswirklichkeit der Kirchen. Vielmehr werden in der Theologie der Glaube der Kirche und ihre Praxis zur Sprache gebracht und damit kommunikabel. Theologie ist Selbstvergewisserung des Glaubens und der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden. Sie ist eine Form, wie Glaubenserfahrungen festgehalten, versprachlicht, erzählt und damit diachron und synchron vermittelt werden.

Dabei sei nicht bestritten, dass uns viele theologische Formulierungen fremd geworden sind, dass sie in einer Gestalt erscheinen, die es schwer macht, die ursprünglichen Erfahrungen zu entdecken, die sie vermitteln sollen. Doch es ist etwas anderes, eine bessere Sprachgestalt, d.h. eine bessere Theologie zu fordern, als die Versprachlichung des Glaubens selbst grundsätzlich in Frage zu stellen und den Glauben damit nicht aussagbar und damit nicht mehr kommunikabel zu machen. Es ist prinzipiell daran festzuhalten, dass Theologie als Versprachlichung des Glaubens und der kirchlichen Botschaft nicht ausgeblendet werden darf, wenn die Kirchen ihre Verkündigung ursprungsgetreu weitergeben und vermitteln wollen. Wie Sprache zum Menschen gehört, wie Hören und Reden für menschliche Existenz unverzichtbar sind, so kann sich Ökumene nicht von der Pflicht dispensieren, die gelebte Gemeinschaft auch im Wort deutlich zu machen und sie in Sätzen zu formulieren. Sollte dies grundsätzlich nicht möglich sein, wäre die Gemeinschaft in Frage gestellt und illusorisch. Leben lässt sich nicht vom Wort trennen, es ist worthaft.

Zur Kirchenspaltung ist es gekommen, als die Religionsparteien in der jeweils anderen Seite nicht mehr die Kirche Jesu Christi zu erkennen vermochten. Das hat sich nicht nur auf abstrakte Formulierungen bezogen, sondern auf die Gesamtheit des Lebens und des Bekenntnisses des jeweiligen Gegenübers, auf den Glauben und die Praxis seiner Kirche. Ursache der Reformation war, dass Luther in der römischen Kirche das Evangelium preisgegeben, der Werkerei und der kirchlichen Verfügung über das Heil geopfert sah. Deswegen musste er sich von Rom lossagen und die päpstlichen Lehraussagen zurückweisen, denn er war überzeugt, dass in der römischen Kirche das Evangelium verraten sei. Aussagen über die Messe als Götzendienst und vom Papst als Antichrist sind insofern nicht verbale Entgleisungen aus der Konfliktsituation heraus, die wir heute getrost vergessen könnten. Diese Verwerfungen waren theologisch ganz präzise gemeint. Luther war zutiefst überzeugt, dass in der römischen Kirche den Menschen das Evangelium und damit das Heil verschlossen werde, dass sie die Menschen geradewegs ins Verderben führt. Das ist der Ernst der Reformation. Der „status confessionis“ stellt sich nur in der Frage nach dem Heil. Wer dies nicht mitbedenkt und die Reformation allein als Machtkampf, als Streit um ärgerliche Missstände, als Eitelkeit und Rechthaberei interpretiert, wird dem Geschehen in seiner Tiefe nicht gerecht. Natürlich haben all diese Dinge mitgespielt, in Rom und bei den Bischöfen ebenso wie bei den Reichsständen. Aber die Auseinandersetzung war dort, wo sie auf den Punkt kam, die Frage um das Heil, um die ewige Seligkeit und um den rechten Weg dazu. Die Verwerfungen der Bekenntnisschriften und des Konzils von Trient sind von diesem Ernst getragen. Darum müssen die darin aufgeworfenen Probleme gelöst werden. Sie einfach auf sich beruhen zu lassen, würde Luther und die Väter des Konzils von Trient als unerleuchtete Fanatiker hinstellen, die sich noch um Probleme stritten, über die wir heute weit hinaus sind. Ich sage nicht, dass diese Fragen nicht gelöst, die Verwerfungen nicht überwunden werden könnten. Aber ich behaupte ganz entschieden, dass sie gelöst werden müssen und dass wir nicht gleichgültig an ihnen vorbeigehen und zur Tagesordnung schreiten können.

Ohne die Bemühung um Faith and Order geht es nicht. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung beweist es. Selbst in Unionsprojekten, in denen man sich redlich um die Gemeinschaft auch in den Glaubensformulierungen bemüht hat, ist es häufig zur Abspaltung von sogenannten „Altgläubigen“ gekommen, die in der Union das jeweilige konfessionelle Proprium preisgegeben sahen und ihm nur dadurch glaubten treu bleiben zu

können, dass sie sich dem Zusammenschluss verweigerten. Eine Kirchengemeinschaft wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt, wenn man die theologischen Fragen unbeantwortet ließe. Eine Einheit ohne Wahrheit kann ebenso wenig das Ziel sein, wie ein Pluralismus, der sich der Wahrheitsfrage verweigert.

III. Was aber kann und was muss die Theologie leisten?

Sie kann nicht ein umfassendes Glaubenssystem aufstellen, sie muss keinen ökumenischen Katechismus ausformulieren. Ein solcher ist nicht Bedingung für Kirchengemeinschaft. Aber die Verwerfungen müssen überwunden werden. Hier scheint die Methodik von Leuenberg und der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre höchst bemerkenswert. Man hat sich in beiden Projekten darauf beschränkt zu fragen, ob die Verwerfungen den ökumenischen Partner noch treffen, und das mit kirchentrennender Kraft. Nur dies wurde thematisiert. Denn, wie aus anderer konfessioneller Herkunft Joseph Ratzinger formulierte, „nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung“.²² Die Einheit ist Kirche und ihrem Wesen mitgegeben, sie besteht, so lange nicht eindeutig und unzweifelhaft ersichtlich wird, dass sie zerbrochen ist. Wo man sich gegenseitig genötigt sieht, den anderen als Anti-Christ zu verurteilen und seine Herrenmahlfeier als Abgötterei zu qualifizieren, gilt die Verwerfung dem Grund des Glaubens und dem Bekenntnis als Ganzem. Dort herrscht Kirchenspaltung. Dagegen müssen Differenzen und selbst Gegensätze in der konkreten Ausgestaltung des Glaubens und der Praxis die Gemeinschaft der Kirchen keineswegs tangieren. Bei Fries und Rahner lautet die ökumenische Grundregel: „In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in anderen Teilkirchen ein verpflichtendes Dogma ist.“²³

Diese ökumenische Methode wurde in Leuenberg ebenso praktiziert wie in der Erklärung zur Rechtfertigung und im Fries-Rahner-Plan. Sie verlangt einen Grundkonsens, der auch formulierbar ist. In Leuenberg wurde ein solcher im Verständnis von Wort und Sakrament umrissen, den Punkten, die zufolge CA VII für die wahre Einigkeit der Kirche nötig und hinreichend sind. In allen anderen Bereichen konnte es genügen festzustellen, dass die überkommenen Verwerfungen „den gegenwärtigen Stand der Lehre der zustimmenden Kirchen“ nicht treffen.²⁴ Bleibende Differenzen wurden weder in Frage gestellt noch wurde versucht, sie zu überwinden,

sie wurden als legitim erachtet. Auf dieser Basis konnten die Leuenberger Kirchen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft als Zeichen voller Kirchengemeinschaft aufnehmen. Die gemeinsame Basis aber musste theologisch ausformuliert werden.

Bei Fries und Rahner sind die Übereinstimmung im Glauben an die Botschaft der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse die gemeinsame Basis, die für Kirchengemeinschaft hinreicht. Spätere Lehrentwicklungen können in ihrer Pluralität bestehen bleiben und sich tolerieren, wenn sie sich nur nicht mit bekenntnismäßiger Kraft gegenseitig ausschließen. In der Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) zur Ekklesiologie²⁵ wurde eine gemeinsam erarbeitete Grundaussage über die Kirche entworfen und Vertreter der jeweiligen Mitgliedskirchen im DÖSTA wurden gefragt, ob sie ihre je eigene konfessionelle Besonderheit als Ausgestaltung dieser gemeinsamen Basis verstehen können.²⁶

In der Erklärung zur Rechtfertigung findet sich eine parallele Argumentation. In den Nummern 14 bis 18 wird in wenigen grundlegenden Sätzen gemeinsam die Botschaft von der Rechtfertigung umrissen. Anschließend wird dargelegt, dass unterschiedliche und konfessionsspezifische Ausgestaltungen, an denen sich die herkömmlichen Kontroversen und Verwerfungen entzündet haben, bei rechtem Verständnis diese grundlegende Gemeinsamkeit nicht zerstören. Die verbleibenden Unterschiede in Sprache, theologischer Ausformulierung und Akzentsetzung sind darum tragbar, sie machen die Kirchenspaltung nicht unabdingbar und können sie folglich nicht mehr legitimieren. Diese Methode, also die Umschreibung eines notwendigerweise sehr knapp gefassten Grundkonsenses, verbunden mit der Untersuchung, inwieweit dieser mit unterschiedlichen konfessionellen Konkretionen zusammen bestehen kann oder durch sie außer Kraft gesetzt wird, wird in der ökumenischen Diskussion als „differenzierter Konsens“ bezeichnet.²⁷

Diese differenzierten Konsense wurden zumeist bilateral formuliert, sie öffneten sich aber schnell auf weitere Gesprächspartner. Dem Konsens von Leuenberg, ursprünglich zwischen lutherischen, reformierten und aus diesen unierten Kirchen festgestellt, sind inzwischen – in unterschiedlicher Form – die Kirchen der Waldenser und der Böhmisches Brüder sowie Kirchen methodistischer Provenienz beigetreten. Die Diskussion, in welchem Umfang auch andere, insbesondere reformierte Kirchen und Freikirchen die Rechtfertigungserklärung mit übernehmen können, ist in vollem Gang.

Das zeigt, dass ein differenzierter Konsens sehr wohl geeignet ist, auch die multilaterale Ökumene zu erschließen.

Ich möchte anregen, Lima daraufhin zu untersuchen, ob es sich als differenzierter Konsens bewähren würde. Dies wäre fruchtbarer als der doch farblose und konsequenzenlose Begriff „Konvergenzerklärung“, der immer den Geschmack des Vorläufigen, Unvollkommenen und vor allem Unverbindlichen behält. In erstaunlichem Umfang haben die Kirchen ihre Übereinstimmung mit dem erklärt, was in Lima positiv formuliert wurde. Selbstverständlich umschreibt das für keine Kirche alles, was sie hinsichtlich Taufe, Herrenmahl und Amt lehrt und vor allem was sie lebt. Differenzen bestehen vor allem in den Fragen, die nicht angesprochen wurden oder wo man bewusst offen formuliert hat. Ich schlage vor zu untersuchen, ob diese weiterhin bestehenden Differenzen das außer Kraft setzen, was in Lima gemeinsam gesagt werden konnte. Sollte das nicht der Fall sein, besteht in diesen Fragen tatsächlich grundlegende Übereinstimmung. Lima hat zentrale Fragen kirchlicher Lehre thematisiert, nicht nur irgendwelche Randphänomene. Darum bezeugt dieser Text, wie Walter Kasper, einer der katholischen Delegierten in Lima, unmittelbar nach der Konferenz geschrieben hat, „eine Einheit im Fundamentalen und Wurzelhaften, auf der sich weiter aufbauen lässt“.²⁸ Vielleicht würde es sich wohl lohnen, Lima nicht nur als Konvergenzpapier mit ungeklärten Konsequenzen zu sehen, sondern den Text als differenzierten Konsens einer „relecture“ zu unterziehen und so die noch ungeborgenen Schätze zu heben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. K.-Chr. Epting, Ein Gespräch beginnt, Basel 1969.

² R. Rouse/St.Ch.Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, Band 2, Göttingen 1958, 3.

³ A.a.O., 4.

⁴ So der Name des Fortsetzungsausschusses von Life and Work.

⁵ A.a.O., 47f.

⁶ Negativ hat dies schon die Zweite Weltkonferenz von Faith and Order 1937 in Edinburgh formuliert: „In jeder dieser Anschauungen steht jeder Teil des Lebens der Kirche im Zusammenhang mit dem Ganzen, so dass die Teile sogar da, wo sie einander ähnlich zu sein scheinen, sich doch in einem Zusammenhang befinden, mit dem der Zusammenhang, in welchem sie anderwärts stehen, nicht vereinbar scheint. Wir haben so wenig wie unsere Vorgänger vermocht, einander die Ganzheit unseres Glaubens so darzustellen, dass sie wechselseitig annehmbar würde“ (Rouse/Neill, Bd. 2, S. 49).

⁷ A.a.O., 51.

⁸ J.B. Metz, Reform und Gegenreformation heute, Mainz 1969, 33, 37.

- 9 Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt am Main/Paderborn, 1982, 6.
- 10 Siehe hierzu P. Neuner, *Ökumenische Theologie*, Darmstadt 1997, 162–167.
- 11 Veröffentlicht in: M. Thurian (Hg), *Churches Respond to BEM*. 6 Bde, Genf 1986–1988. Eine Zusammenfassung ist in deutscher Sprache veröffentlicht: *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt*. 1982–1990, Frankfurt am Main/Paderborn 1990. Die folgenden Seitenangaben ohne weiteren Nachweis beziehen sich auf diesen Text.
- 12 Zitiert nach der offiziellen Ausgabe in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 79, 21. Juli 1987, 6. Weitere Zitate nach dieser Ausgabe.
- 13 *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 2, 166.
- 14 A.a.O., 481.
- 15 K. Lehmann / W. Pannenberg (Hg), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. I, Freiburg-Göttingen 1986.
- 16 Chr. Bundschuh-Schramm, *Einheit und Vielheit der Kirchen*, Stuttgart 1993, 140.
- 17 Zum ganzen Abschnitt siehe P. Neuner, *Vor einem Paradigmenwechsel in der Ökumene, oder: Was tut ein Ökumeniker?*, Hamburg 1997, 24.
- 18 H. Mühlen, *Morgen wird Einheit sein*, Paderborn 1974.
- 19 H. Döring, *Ökumene vor dem Ziel*, Neuried 1998.
- 20 K. Raiser, *Wir stehen noch am Anfang*, Gütersloh 1994.
- 21 K. Raiser, *Ökumene im Übergang*, München 1989, 160.
- 22 J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 211.
- 23 H. Fries / K. Rahner, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 13.
- 24 *Leuenberger Konkordie* Nr. 32.
- 25 P. Neuner / D. Ritschl (Hg), *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche*, Frankfurt am Main 1993.
- 26 Die Reaktionen der Theologen waren hier enttäuschend. Sie haben sich der Fragestellung weithin nicht gestellt, sondern moniert, dass die Beschreibung des jeweiligen konfessionellen Selbstverständnisses unzulänglich sei.
- 27 Vgl. hierzu H. Meyer, *Die Struktur ökumenischer Konsense*, in: ders., *Versöhnte Verschiedenheit* Bd. I, Frankfurt am Main 1998, 60–74.
- 28 W. Kasper, *Rückkehr zu den klassischen Fragen ökumenischer Theologie*, in: *US* 37 (1982), 10.



Der Lobpreis der Schöpfung im christlichen Gottesdienst*

VON LUKAS VISCHER**

1. Worum geht es auf dieser Tagung?

In der Einladung hieß es: Wie lassen sich das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer und damit auch die Sorge für die Gaben seiner Schöpfung im Gottesdienst der christlichen Kirche ausdrücklicher verankern? Das Bedürfnis danach ist offensichtlich. Die Konfrontation mit der wachsenden Zerstörung der Umwelt hat das Thema der Beziehung des Menschen zum Schöpfer und seiner Schöpfung immer wichtiger werden lassen. Wer sind wir vor Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde? Wie kommt es, dass wir, angeblich die Krone der Schöpfung, Ursache von so viel Zerfall und Leiden geworden sind? Wie erkennen wir neu, dass wir Teil dieser Schöpfung sind? Wie fügen wir uns in das Ganze seines Werkes ein? Es ist uns in den letzten Jahrzehnten bewusst geworden, dass wir diesen Fragen in den Kirchen bisher zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben. Gegenüber dem wissenschaftlichem Umgang mit der Natur erschien die biblische Redeweise von Schöpfung in vieler Hinsicht obsolet. Alle Aufmerksamkeit richtete sich darum auf den zweiten und dritten Artikel des Credo, auf Gottes Versöhnungs- und Erlösungswerk in der menschlichen Geschichte.

* Vortrag gehalten auf der Tagung „Schöpfungsfrömmigkeit und Schöpfungstheologie. Unterwegs zu einem gemeinsamen Tag der Schöpfung“. Eine Fachkonsultation der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und der ACK in Baden-Württemberg am 7./8. Juni 2002 im Internationalen Jugendforum, Bonn.

** 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.

Natur und Geschichte traten sowohl in der Theologie als auch im gottesdienstlichen Leben auseinander. Dieser Zustand wird heute als Defizit empfunden, vor allem in einer Welt, in der von vielen die Verantwortung für die Plünderung des Planeten der „jüdisch-christlichen oder biblischen Tradition“ zugeschrieben wird. So unbegründet diese These schließlich auch ist, müssen sich die Kirchen doch fragen lassen, ob sie nicht den Naturwissenschaften und der modernen Technik das Feld zu rasch überlassen haben. Die Folgen, denen wir uns gegenübersehen, erinnern uns daran, dass Natur eben weit mehr als ein Objekt der Erkenntnis und der Dienstbarmachung ist. Es gilt neu zu erfassen, was es zu bedeuten hat, dass wir, das Subjekt der Erkenntnis, nicht Gott, sondern selbst ein Geschöpf unter Geschöpfen sind.

Das heißt, dass der Lobpreis des Schöpfers im Gottesdienst sowohl in der Kirche als auch in der Gemeinschaft und jedes einzelnen seiner Glieder mehr Raum gewinnen muss. Wo und wie immer sich die Kirche Gott zuwendet, muss auch die Dimension der Schöpfung mit gegenwärtig sein. In diesem Zusammenhang ist vielen aufgefallen, dass im liturgischen Jahr der Kirche keine Zeit für den Lobpreis des Schöpfers vorgesehen ist. Das Kirchenjahr, wie es sich im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet hat, ruft durch verschiedene Festkreise die „großen Taten Gottes in Jesus Christus“ in Erinnerung; es gibt aber zu keiner Zeit einen Tag oder eine Zeit, in der Gott, der Schöpfer, im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht. Gewiss, auf Pfingsten folgt der Sonntag Trinitatis. Er bringt zum Ausdruck, dass Gott, der Schöpfer, vom Anfang des Kirchenjahrs bis zu seinem Ende mitgedacht und mitgefeiert worden war. Warum aber fehlt der ausdrückliche Hinweis auf diese Voraussetzung? Um den gesamten Zusammenhang vor Augen zu haben, muss das Gesamte auch vor Augen gestellt werden. *Es ist darum sinnvoll, im Kirchenjahr auch für den ersten Artikel des Credo Raum zu schaffen.*

2. Schöpfung und Geschichte

Die geschichtliche Entwicklung der jüdischen und später der christlichen Feste ist durch eine auffallende Verschiebung gekennzeichnet. Die Feste Israels waren ursprünglich im Zyklus der Natur verankert. Sie begleiteten den landwirtschaftlichen Umgang mit dem Boden. Im Laufe der Geschichte erhielten aber diese Feste einen neuen Inhalt. Sie erinnern an die großen Ereignisse von Gottes Erwählung, Offenbarung und Befreiung.

Das Passahfest stammt aus der Nomadenzeit; es war ein Frühlingsfest, an dem erste Lämmer dargebracht wurden. Drei andere Feste haben ihren Ursprung im kanaanäischen Kontext und hatten mit der Bebauung des Bodens zu tun: a) das Fest der Mazzen, d.h. der ungesäuerten Brote, wurde bei der Einbringung der Gerste gefeiert; b) das Fest der Weizenernte, Schawuot, wurde sieben Wochen nach dem Mazzen-Fest gefeiert und darum auch Wochenfest genannt; und c) das Laubhüttenfest, Sukkot, war das Fest der Wein- und Obsternte, und konnte auch einfach *das* Fest genannt werden. Vor allem in den Festbräuchen ist die ursprüngliche Bedeutung dieser Feste noch erkennbar. Am Mazzen-Fest wurde eine Erstlingsgarbe geweiht und am Wochenfest Erstlingsbrote dargebracht. Die Verwendung von Zweigen am Laubhüttenfest geht auf ein in Wein- und Obstgärten gefeiertes Lesefest zurück. Alle diese Feste wurden aber in Israel neu gedeutet. Am Passahfest wurde des Auszugs aus Ägypten gedacht. Auch das Mazzenfest und das Laubhüttenfest standen im Dienste dieser Erinnerung. Der Gebrauch von Mazzen wurde jetzt damit erklärt, dass die Israeliten, von den Ägyptern zu schleunigem Abzug gedrängt, keine Zeit hatten, den sonst jeden Morgen zubereiteten Brotteig zu säuern und ihn so am ersten Rastort zu ungesäuerten Broten verbacken mussten (Ex 12, 34,39). Das Laubhüttenfest soll nach Jahwes Gebot gefeiert werden, damit „eure Nachkommen erfahren, dass ich die Israeliten in Hütten habe wohnen lassen, als ich sie aus dem Lande Ägypten herausführte, ich, der Herr, euer Gott“ (Lev 23, 39-43). Das Wochenfest wurde in späterer Zeit als Fest der Erinnerung an die Sinai-Offenbarung verstanden.

Der Bezug zur Schöpfung blieb vor allem durch die Feier des Sabbats erhalten. Die alle sieben Tage sich wiederholende Feier war für das Bewusstsein Israels grundlegend. Was immer der Ursprung dieses Ruhetags war, wurde er im Laufe der Geschichte Israels mit Gottes Schöpfung in Verbindung gebracht. „Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht und das Meer und alles was darinnen ist; und er ruhte am siebenten Tag; darum segnete der Herr den Sabbattag und heiligte ihn (Ex 20,11).“ Der Sabbat war ein Ruhetag nicht nur für Menschen und Vieh, sondern zugleich auch für die Erde. Die Ausdehnung des Sabbatrhythmus auf Sabbat- und Halljahre macht dies besonders deutlich. Im siebenten Jahr kam dem Land eine „hohe Feierzeit“ zu; es durfte weder gesät noch geerntet werden (Lev 25,4). Aber auch die im Lichte der geschichtlichen Erfahrung neu gedeuteten Feste verloren ihre Verankerung im Zyklus der Natur nicht ganz. Wie hätten Erstlingsgaben dargebracht werden können, ohne des Schöpfers zu gedenken?

Die Verschiebung von Schöpfung zu Geschichte setzte sich in der christlichen Tradition fort. Das alles bestimmende Ereignis war jetzt die Auferstehung Christi.

Die jüdischen Feste wurden entweder nicht mehr begangen oder durch christliche Feste abgelöst. Vor allem begann sich auch die Bedeutung des Sabbats zu verändern. In den christlichen Gemeinden setzte sich der Brauch durch, am Abend des ersten Tags der Woche, das heißt am Tage von Christi Auferstehung, zur Feier des Brotbrechens zusammenzukommen. Schrittweise zog dieser Tag der Auferstehung, der Herren- oder Sonntag, die Tradition des Sabbats an sich. Der Sabbat verschob sich für die Christenheit vom Samstag auf den Sonn-

tag. Der zentrale Inhalt des Tages war jetzt die Feier von Christi Sieg über den Tod. Die Gemeinde versammelte sich, um mit Wort, Gebet und Mahl die Gegenwart des Herrn zu feiern und auf seine Wiederkunft zu warten. Der Bezug auf die Schöpfung trat in den Hintergrund. Gewiss war im Herrenmahl auch ein Hinweis auf die Schöpfung angelegt. Brot und Wein konnten als Gottes Gaben verstanden werden. Die primäre Bedeutung des gemeinsamen Mahls war aber die Gemeinschaft mit Christi Kreuz und Auferstehung.

Die Gefahr dieser Entwicklung ist offensichtlich. Indem Gottes Offenbarung in der Geschichte in den Mittelpunkt rückt, kann der Bezug auf Gott den Schöpfer in der Tat verloren gehen. Gerade diese Gefahr wollte aber die werdende Kirche mit allem Nachdruck vermeiden. Sie sah sich bald einer theologischen Auffassung gegenüber, die Gott den Schöpfer in den Hintergrund treten ließ. Der Kampf gegen die Auffassungen Marcions gehört zu den Auseinandersetzungen der frühen Zeit, die die christliche Kirche auf alle Zeiten prägen sollte. Gott der Schöpfer ist derselbe, der sich in Jesus Christus offenbart hat. Der göttliche Akt der Schöpfung stellt nicht eine niedrigere Stufe, gewissermaßen nur der dunkle Hintergrund für das Versöhnungs- und Erlösungswerk in Christus dar. Gott hat die *von ihm selbst erschaffene* Welt mit sich versöhnt. Die Fronten haben sich verschoben. Die Kirche sieht sich heute einer andersartigen Schöpfungsvergessenheit gegenüber als in den ersten christlichen Jahrhunderten. Sie hat das Bekenntnis zum Schöpfer einer Generation zu verkündigen, die sich selbst als Schöpfer einer zweiten Welt erfährt und versteht. Nicht Gott, der Geber aller guten Gaben, steht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, sondern der Mensch, der über die von Gott gegebene Schöpfung hinausführt und indem er neue Wirklichkeiten erschließt, das Bisherige wie einen Schatten hinter sich lässt. Der Mensch bleibt aber *Geschöpf*.

Gerade darum ist es so entscheidend wichtig, dass auch im Gottesdienst der Kirche der Bezug zum Schöpfer und der Schöpfung keine Einbuße erleidet. *Gott der Schöpfer ist Grundlage und bleibender Ausgangspunkt allen echten Gottesdienstes und muss entsprechend auch liturgischen Ausdruck erhalten.*

3. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion

Unsere Frage stellt sich nicht im leeren Raum. Seit ein wenig mehr als einem Jahrzehnt sind zahlreiche Bemühungen im Gange, im Ablauf des Kirchenjahrs einen Tag oder sogar eine Zeit der Schöpfung vorzusehen.

Den Anfang machte der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. In einer am 1. September 1989 veröffentlichten Botschaft lesen wir: „Therefore, we

invite through this our Patriarchal Message, *the entire Christian world*, to offer together with the Mother Church of Christ, the Ecumenical Patriarchate, every year on this day prayers and supplications to the Maker of all, both as thanksgiving for the great gift of creation and as petitions for its protection and salvation. At the same time we paternally urge on the one hand the faithful in the world to admonish themselves and their children to respect and protect the natural environment, and on the other hand all those who are entrusted with the responsibility of governing the nations to act without delay taking all necessary measures for the protection and preservation of natural creation."¹

Der Vorschlag wurde auf der Tagung der Patriarchen und Vorsteher der orthodoxen Kirchen 1992 ausdrücklich gutgeheißen. In ihrer Botschaft lesen wir: „Ähnlich sind auch die Gefahren für das Überleben der natürlichen Umwelt. Die unüberlegte und eudämonistische Ausbeutung der materiellen Schöpfung durch den Menschen mit Hilfe des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts hat schon begonnen, eine irreversible Zerstörung an der natürlichen Umwelt zu verursachen. Die orthodoxe Kirche, die angesichts einer solchen Zerstörung nicht indifferent bleiben kann, ruft durch uns alle Orthodoxen dazu auf, den 1. September eines jeden Jahres (nach orthodoxem Verständnis der Beginn des Kirchenjahres), der Tag des Anfangs des Kirchenjahrs, dem Gebet und dem Flehen für die Rettung der Schöpfung Gottes und der Aneignung jener Haltung zur Natur zu widmen, welche die göttliche Eucharistie und die asketische Tradition der Kirche gebieten.“² Ein ähnlicher Aufruf wurde drei Jahre später auf einer Zusammenkunft auf der Insel Patmos wiederholt.³

Seit 1989 wendet sich der Ökumenische Patriarch jedes Jahr mit einer Botschaft an die Kirchen und die Öffentlichkeit, in der er sich zu einem Thema der Schöpfungsverantwortung äußert.

Der Vorschlag stieß auch außerhalb der orthodoxen Kirchen auf Interesse und Sympathie. Er wurde zum Beispiel von der Konferenz Europäischer Kirchen aufgegriffen. Auf der Vollversammlung 1992 in Prag, die auf den 1. September fiel, wurde gemeinsam eine orthodoxe Vesper gefeiert.

Im Anschluss an diese Initiative wählte die Ökumenische Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt (ÖKU) in der Schweiz einige Jahre später (1993) einen etwas anderen Ansatz. Sie schlug den Gemeinden in der Schweiz vor, den Monat September als eine „Schöpfungszeit“ zu feiern, das heißt sich an den Sonntagen, die auf den 1. September folgen, in besonderer Weise dem Thema der Schöpfung zuzuwenden. Die Arbeitsgemein-

schaft erstellt jedes Jahr Unterlagen zu einem bestimmten Aspekt der Schöpfungsverantwortung und stellt den Gemeinden ebenfalls liturgische Vorlagen zur Verfügung. Seit 1996 veranstaltet die Arbeitsgemeinschaft Schöpfungsverantwortung in Österreich Gottesdienste am 1. September; in jüngsten Jahren werden sie als Auftakt zu einer Schöpfungszeit von mehreren Wochen verstanden.

Als 1997 die Zweite Ökumenische Europäische Versammlung zusammentrat, war darum das Terrain bereits vorbereitet. Interventionen verschiedenster Art führten dazu, dass die Versammlung die folgende Resolution verabschiedete: „Wir empfehlen den Kirchen (Europas), die Bewahrung der Schöpfung als Bestandteil des kirchlichen Lebens auf allen seinen Stufen zu betrachten und zu fördern. Das könnte auch durch einen gemeinsamen Tag der Schöpfung geschehen, wie er vom Ökumenischen Patriarchat gefeiert wird. Begründung: Es kommt angesichts der ökologischen Problematik für die Zukunft der Menschheit darauf an, in den Kirchen das Bewusstsein dafür zu wecken und zu stärken, dass das Engagement für die Bewahrung der Schöpfung kein beliebiges Arbeitsfeld neben vielen andern darstellt, sondern eine wesentliche Dimension des kirchlichen Lebens ist.“⁴ Diese Empfehlung nimmt zwar ausdrücklich auf den Vorschlag des Patriarchen von Konstantinopel Bezug, legt sich aber nicht ausschließlich darauf fest.

Seither hat die Praxis sowohl eines Schöpfungstags als auch einer Schöpfungszeit Fortschritte gemacht. Einzelne kirchliche Synoden, z.B. die Synode von Württemberg, haben die Einführung eines Schöpfungstages empfohlen. In Italien bereitet die Federazione delle chiese protestanti jedes Jahr im Herbst eine Schöpfungszeit vor.

Der Gedanke wird aber vor allem vom Europäischen Christlichen Umweltschutz (ECEN), das im Abschluss an die Ökumenische Versammlung von Graz 1998 gegründet wurde, propagiert. Auf seiner zweiten Versammlung in Loccum, Deutschland (1999), entschied es sich für eine Schöpfungszeit. Die Empfehlung lautet:

1. Wir heißen die Resolution der Zweiten Ökumenischen Versammlung willkommen und bitten die Kirchen, sie gemeinsam in die Praxis umzusetzen:

2. Das Thema „Schöpfung“ ist im Gottesdienst aller kirchlichen Traditionen präsent. Beispielsweise feiern manche evangelische Kirchen Erntegottesdienste und in der römisch-katholischen Kirche gewinnt der Tag des Heiligen Franziskus steigende Bedeutung. Durch den Vorschlag des Ökumenischen Patriarchates kommt der 1. September als weitere Gelegenheit hinzu. Er soll dazu dienen, „dem Schöpfer für die große Gabe der Schöpfung zu danken und ihn für ihre Erhaltung und ihr Heil zu bitten“. Der Vorschlag des Ökumenischen Patriarchates könnte zum Anlass dafür werden, dass die Kirchen eine „Zeit des Schöpfers“, das heißt eine Zeit, die den ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses zum Inhalt hat, in das

Kirchenjahr aufnehmen. Bisher hat das Thema „Schöpfer und Schöpfung“ im Kirchenjahr keinen festen Platz. Die verschiedenen Zeiten und Tage des Kirchenjahrs haben den zweiten und dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses zum Inhalt.

3. Wir schlagen vor, *die Zeit vom 1. September bis zum zweiten Sonntag des Monats Oktober als „Zeit des Schöpfers und der Schöpfung“ zu betrachten.* Mit Interesse haben wir davon Kenntnis genommen, dass einzelne Kirchen diese Periode bereits dazu benutzen, das Bewusstsein der Schöpfungsverantwortung im Zusammenhang mit der ökologischen Krise in den Gemeinden tiefer zu verankern. Wir schlagen vor, dass die Kirchen diese Periode in ihren kirchlichen Kalender aufnehmen.

4. Eine Zeit des Schöpfers und der Schöpfung im Kirchenjahr kann die Basis für ein gemeinsames Zeugnis der Kirchen werden. Im Blick darauf haben wir Unterlagen zusammengestellt, die die gemeinsame Arbeit erleichtern können.

ECEN hat letztes Jahr liturgische Unterlagen für diese Zeit ausgearbeitet. Eine kleine Untergruppe unter der Leitung von Isolde Schönstein (ARGE Schöpfungsverantwortung Österreich) sucht jede Gelegenheit zu nutzen, um die Akzeptanz des Gedankens zu fördern.⁵

4. Neue Perspektiven sind grundsätzlich möglich

Das Kirchenjahr hat sich im Laufe der Jahrhunderte allmählich herausgebildet. Neue Entwicklungen sind darum grundsätzlich keineswegs ausgeschlossen.

Das Kirchenjahr, wie wir es heute kennen, ist das Ergebnis einer langen und komplizierten Entwicklung. Es ist ein Gebäude, das nicht in einem Anlauf entstanden ist. Es ist darum auch nicht ein in jeder Hinsicht stimmiger Bau, sondern spiegelt Vorstellungen und Perspektiven verschiedener Epochen wider. „Unterschiedliche Zeitebenen und Zeitkreise, konkurrierenden Kalendern und ihren Zyklen verpflichtet, überlagern sich, ergeben in der Summe ein höchst komplexes Gefüge von Daten, Begehungen, Festen und Festzeiten – ein verwirrend-kunstvoll geschichtetes architektonisches Gebilde.“⁶

So unumstößlich die grundlegenden Festkreise des Kirchenjahres im Leben der Kirche verankert sind, ist es doch keine endgültig abgeschlossene Ordnung. *Das Gebäude befindet sich im Bau.* Jedes Jahrhundert leistet seinen Beitrag. Feste, die zu einer bestimmten Zeit unverrückbar schienen, treten in den Hintergrund, andere werden neu hinzugefügt. Auswüchse, die sich entwickelt haben, werden durch radikale Reformen beseitigt, am radikalsten in der Zeit der Reformation. Sanftere Reformen, wie z. B. diejenige des Zweiten Vatikanischen Konzils suchen Unstimmigkeiten zu beseitigen und die Ordnung transparenter zu machen.

Der Versuch, in das Kirchenjahr eine Zeit einzufügen, die in besonderer Weise dem Lob des Schöpfers und der Schöpfung dient, ist darum durchaus legitim.⁷ Warum sollte die Kirche angesichts der ökologischen Krise nicht dafür sorgen, dass ihr Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer auch in

ihrem liturgischen Leben deutlicheren Ausdruck findet? Genau darin könnte der Beitrag unserer Generation zum Bau des Kirchenjahres bestehen.

5. Hindernisse

Es wäre allerdings eine Illusion zu denken, dass eine so tiefgreifende Veränderung im Ablauf des Kirchenjahrs ohne weiteres vollzogen werden könnte. Es geht dabei nicht nur darum, dass liturgischen Traditionen ein besonderes Beharrungsvermögen eigen ist. Die Gründe liegen tiefer.

Das Kirchenjahr hat sich nicht nur allmählich entwickelt, sondern hat in den verschiedenen christlichen Traditionen unterschiedliche Ausprägungen gefunden. Jede konfessionelle Tradition weist Eigenarten auf. Ost und West gingen getrennte Wege, aber auch die Trennung, die mit der Reformation des 16. Jahrhunderts eintrat, führte zu wesentlichen Unterschieden. Die liturgische Tradition spielt von Kirche zu Kirche eine unterschiedliche Rolle. Während die einen in der liturgischen Tradition ein verpflichtendes Erbe sehen, das zu hüten und mit äußerster Vorsicht verändert werden kann, fühlen sich andere im Umgang mit der liturgischen Ordnung weit freier.

Der Vorschlag, eine besondere Zeit für den Lobpreis des Schöpfers zu schaffen, trifft darum auch auf sehr unterschiedliche Voraussetzungen, und selbst wenn das Kirchenjahr in den Monaten September und Oktober verhältnismäßig viel Freiheit zu lassen scheint, ist die Verständigung über einen neuen „Kreis“ im Kirchenjahr alles andere als selbstverständlich.

Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen:

a) Der 1. September ist nach orthodoxem Verständnis der Beginn des Kirchenjahrs. Der Vorschlag des Ökumenischen Patriarchen hat damit eine Bedeutung, die von westlichen Christen nicht ohne Weiteres nachvollzogen werden kann. Für orthodoxe Kirchen ist umgekehrt für den Gedanken einer Schöpfungszeit nicht ohne weiteres Raum. Um weiterzukommen, müsste eine Verständigung über den Beginn des Kirchenjahrs und die Zuordnung der Schöpfungszeit zum Ganzen des Kirchenjahrs erzielt werden.

Zum Verständnis sei hier Folgendes angemerkt: Der Beginn des Kirchenjahrs am 1. September hat im Osten eine lange Tradition. Sie geht zurück auf die Zeitählung im byzantinischen Kaiserreich. Sie erfolgte aufgrund von Indiktionen. Indiktionen sind Perioden einer bestimmten Anzahl von Jahren. In offiziellen Dokumenten wurden jeweils die Indiktion und das Jahr innerhalb der Indiktion angegeben. Dieses System der Datierung wurde unter Kaiser Diokletian im Jahre 297/98 eingeführt und von Kaiser Justinian I. 462/63 für obligatorisch erklärt.⁸ Die Jahre begannen zuerst am 23. September, später seit der zweiten Hälfte des

5. Jahrhunderts am 1. September. Die Länge einer einzelnen Indiktion betrug zuerst fünf und später 15 Jahre. Nach Ablauf dieser Zeit begann die folgende Indiktion. Auch die Kirche folgte dieser Zeitzählung. Der Beginn jedes einzelnen Jahres und insbesondere einer neuen Indiktion wurde feierlich begangen. In Konstantinopel wurde das Jahr der Indiktion durch den Patriarchen angekündigt. Nach der Feier der Liturgie in der Hagia Sophia versammelten sich der Patriarch und die Mitglieder des Heiligen Synod in einer großen Halle. Nach Gebeten und liturgischen Hymnen nannte der Patriarch das neue Jahr und erteilte allgemeine Absolution. Er bestätigte dann durch seine Unterschrift unter das offizielle Dokument den Beginn des neuen Jahres.⁹

Diese Tradition verlor mit dem Ende des byzantinischen Reiches ihre praktische Bedeutung. Die Kirche behielt das Datum aber bei. Bis zum heutigen Tag wird in den orthodoxen Kirchen der 1. September als Beginn des Jahres gefeiert. Das Fest hat allerdings im Leben der Kirche keine tragende Bedeutung. Das Jahr wird nicht durch den Beginn am 1. September strukturiert.¹⁰ Das Fest gehört zu den Relikten, die aus vergangenen Kalendern stammen. Der Ökumenische Patriarch geht denn in seiner Botschaft auf die überlieferte Bedeutung des Tages kaum ein; er beschränkt sich darauf, sie ohne weitere Erklärung zu erwähnen.

So ist der Vorschlag des Patriarchen als Versuch zu verstehen, ein Fest, das seine Bedeutung weitgehend verloren hat, mit neuem Inhalt zu füllen. Das Kirchenjahr soll mit der Besinnung auf Gott den Schöpfer, die Gabe seiner Schöpfung und unsere Verantwortung vor ihm und gegenüber unseren Mitgeschöpfen beginnen.

b) Die als „Schöpfungszeit“ vorgesehene Periode ist insofern liturgisch nicht „frei“, als den Sonntagen Lektionen zugeordnet sind. In den letzten Jahren ist im Bereich der Lektionare beträchtliche Arbeit geleistet worden. Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil ist das Lektionar der römisch-katholischen Kirche grundlegend revidiert worden. Eine neue Konzeption hat sich durchgesetzt und weite Verbreitung gefunden. Manche Kirchen anderer Konfession haben sich an dieser Arbeit beteiligt und ihrerseits neue Lektionare ausgearbeitet. Wenn es tatsächlich zu einem neuen Kreis im Kirchenjahr kommen sollte, müsste auch die Diskussion über die Lektionare wieder aufgenommen werden.

c) Die Kirchen unterscheiden sich auch in ihrer Art, über liturgische Veränderungen zu entscheiden. Während für die einen selbst für geringfügige Änderungen einzig die höchste Autorität der Kirche zuständig ist, sind andere Kirchen in weit höherem Maße bereit, neue Ansätze sich frei entfalten zu lassen. Die Debatte über die Verwirklichung beruht darum von vornherein auf unterschiedlichen Voraussetzungen.

Angesichts solcher Unterschiede hat der Vorschlag einer Schöpfungszeit im Kirchenjahr auf den ersten Blick wenig Aussicht. Die Erwartung, dass sich die Kirchen in naher Zukunft auf eine gemeinsame Lösung einigen können, ist nicht realistisch, und es macht darum auch wenig Sinn, sich in erster Linie um eine einheitliche liturgische Lösung zu bemühen. Der Vorschlag einer gemeinsamen Schöpfungszeit wird ohne Zweifel am wirk-

samsten durch eine Art von *via facti* gefördert, das heißt, dass die Kirchen je nach eigenen Voraussetzungen in den Monaten September und Oktober dem Thema Schöpfer und Schöpfung Priorität einräumen. Es muss gewissermaßen der Raum für den gemeinsamen Lobpreis des Schöpfers geschaffen werden. Indem sich die Kirchen in dieser Zeit mit besonderer Intensität dem Thema der Schöpfung zuwenden, wird ein Austausch stattfinden. Ein Geben und Nehmen kommt zustande, und es kann dann sein, dass sich allmählich eine gemeinsame liturgische Tradition herausbildet und Gestalt annimmt.

6. Wie kann dies geschehen?

Einige Überlegungen mögen verdeutlichen, wie es zu diesem Raum im Kirchenjahr kommen kann:

a) Der wichtigste Baustein des Kirchenjahrs ist die Folge der Sonntage. Alles was im Laufe des Kirchenjahrs zur Sprache kommt und gefeiert wird, ist *in nuce* auch in jedem Sonntag angelegt. Eine stärkere Betonung des ersten Artikels durch die Einführung einer „Schöpfungszeit“ macht darum nur Sinn, wenn es zu einer parallelen Betonung in der Feier des Sonntags kommt. Die Wurzeln des Sonntags im jüdischen Sabbat dürfen nicht verloren gehen. Die Auseinandersetzungen Jesu über die Einhaltung der Sabbatgesetze kann in dieser Hinsicht leicht zu falschen Schlüssen führen. Auch nach der Verschmelzung mit dem Sonntag behält er als Tag der Ruhe seinen tiefen Sinn. Er erinnert an Gottes Ruhe. Er gibt uns die Gelegenheit, auch seiner Schöpfung Ruhe vor dem Eingriff des Menschen zu verschaffen. Indem er uns auf uns selbst zurückführt, richtet er uns aus auf das neue Leben, das durch Christi Auferstehung sichtbar geworden ist.

b) Schöpfungstag? Schöpfungszeit? Die beiden Vorschläge stehen nach wie vor nebeneinander. Während die einen für einen Tag der Schöpfung im Kirchenjahr plädieren, treten die andern dafür ein, dass sich die Kirchen bereit finden, eine Zeit festzulegen, in der sie sich dem Thema der Schöpfung gemeinsam zuwenden können. Vieles spricht für die zweite Lösung. Eine Einigung auf einen bestimmten Tag, und sei er von noch so hoher Stelle verordnet, wird sich kaum erreichen lassen, und ein bestimmter Tag hat überdies den Nachteil, dass er leicht in die lange Reihe von Sonntagen mit einer besonderen ethischen Ausrichtung eingeordnet werden kann. Das Thema der Schöpfung gehört aber eindeutig nicht in diese Reihe, sondern hat eine andere Dignität. Eine Zeit ist erforderlich, um sich auf das Thema

in seinen vielfältigen Aspekten einlassen zu können. Eine Zeit ist erforderlich, damit sich die Kirchen mit ihren unterschiedlichen Ansätzen begegnen können. Und damit es zu diesem Austausch kommen kann, muss es *dieselbe* Zeitspanne sein.

c) Die Wahl der Monate September und Oktober drängt sich auch darum auf, weil traditionelle Feste, die mit dem Thema der Schöpfung zu tun haben, in diese Zeit fallen. Zahlreiche Kirchen feiern Erntedanksonntage. Die römisch-katholische Kirche gedenkt am 4. Oktober des Heiligen Franziskus. Wenn es eine Zeit gibt, in der das Thema der Schöpfung nahe liegt, ist es diese Zeitspanne. Sie lässt sich ausbauen. Erntedank kann mit neuem Inhalt gefüllt werden. Es ist vielleicht möglich, die Sonntage dieser Periode zu einer Sequenz zu verbinden, sodass ein Aspekt nach dem andern zur Sprache kommen kann.

d) Während ein Tag der Schöpfung im Wesentlichen ein Signal ist und den Auftrag der Schöpfungsverantwortung punktuell in Erinnerung ruft, bietet eine Schöpfungszeit Gelegenheit, bei dem Thema zu verweilen. Ähnlich wie bei der Fastenzeit lässt sich in dieser Periode ein geistlicher Schwerpunkt setzen. Die Schöpfungszeit kann dazu dienen, von Sonntag zu Sonntag über die Implikationen unseres Glaubens an Gott den Schöpfer nachzudenken. Die Zeit kann vor allem zu einer Zeit der „Einübung“ in die Schöpfungsverantwortung werden. So wie wir uns in der Fastenzeit in besonderer Weise mit dem Leiden Christi und seiner Bedeutung für uns vertraut machen, können in der Schöpfungszeit neue Anstöße für unseren Umgang mit Gottes Gaben gewonnen werden. Fasten bedeutet unter anderem auch „Distanz nehmen“ von unserem Zugriff auf die Schöpfung. Dieser Aspekt muss in der Schöpfungszeit dominieren. Denn letztlich kann wirkliche Verantwortung einzig durch eine radikale Umkehr zum Schöpfer wachsen.

e) Die Schöpfungszeit bedarf bewusster Planung und Gestaltung. Erste Schritte in dieser Richtung sind vom Europäischen Umweltnetzwerk unternommen worden. ECEN hat nicht nur liturgische Unterlagen ausgearbeitet, sondern auch umfassende Themen für die kommenden Jahre vorgeschlagen. Die Ausgangslage ist von Land zu Land so verschieden, dass eine länderübergreifende Planung kaum denkbar ist. Die Initiative muss in jedem einzelnen Land ergriffen werden. Unterlagen können den Gemeinden zur Verfügung gestellt werden. Wochenendveranstaltungen können vorgesehen werden. Gelegenheiten zur Meditation oder Wanderungen können angeboten werden. Wesentlich ist, dass die Planung auf ökumenischer Ebene

und in ökumenischer Weite stattfindet. Der Tendenz, das Thema der Schöpfungsverantwortung für die eigene Konfession in Anspruch zu nehmen, muss entschieden widerstanden werden.

f) Sowohl in den einzelnen Kirchen als auch in der ökumenischen Bewegung ist über das Thema Schöpfung in den letzten Jahren viel gearbeitet worden. Eine reiche theologische Literatur ist entstanden. Neue Gebete und Lieder sind geschaffen worden. Die Schöpfungszeit sollte dazu dienen, diesen Reichtum zu teilen und füreinander nutzbar zu machen.

g) Gleichzeitig muss an dieser Aufgabe weitergearbeitet werden. Eine besonders wichtige Aufgabe ergibt sich im Blick auf die Feier der Taufe und der Eucharistie. Könnten nicht Liturgien entstehen, die den Aspekt der Schöpfungsverantwortung bewusster widerspiegeln? Was heißt es, dass wir auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft werden? Durch die Taufe werden wir mit Christus eins und damit Teil seines Leibes. Christus ist aber nach dem Kolosserbrief „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“; „in ihm ist alles, was in den Himmeln und auf Erden ist, erschaffen worden“. Mit Christus eins zu werden, impliziert zugleich den Zugang zum eigentlichen Sinn der Schöpfung. Vor allem durch die Taufe von Kindern werden wir unausweichlich vor die Frage gestellt, wie wir mit unserer Verantwortung für die kommenden Generationen umgehen. Und was hat es zu bedeuten, dass Jesus zu seinem Gedächtnis ein Mahl eingesetzt hat? Sowohl seine Gegenwart als auch unsere Gemeinschaft im Glauben werden im Zeichen des Essens und Trinkens erfahren. Das Zeichen erinnert uns an unsere radikale gemeinsame Abhängigkeit vom Schöpfer und an unsere Verantwortung, miteinander zu teilen.

7. Der Kampf um die Erhaltung der Schöpfung

Vor zehn Jahren fand in Rio de Janeiro die UN-Konferenz über Umwelt und Entwicklung statt (UNCED 1992). Dieses Jahr kommt die Folgekonferenz „Rio plus 10“ in Johannesburg (Südafrika) zusammen. Ihre Aufgabe wird es sein zu prüfen, welche Früchte die Konferenz von Rio gebracht hat. Die Vorbereitungen für diese Auswertung sind im Gange, Beobachter sind sich aber darüber einig, dass nicht allzu viel davon erwartet werden darf. Die Vereinbarungen und Vorschläge von Rio de Janeiro haben nicht zu den damals erhofften Resultaten geführt. Der ökologische Zustand des Planeten Erde hat sich in den letzten zehn Jahren verschlechtert. Vor allem ist das

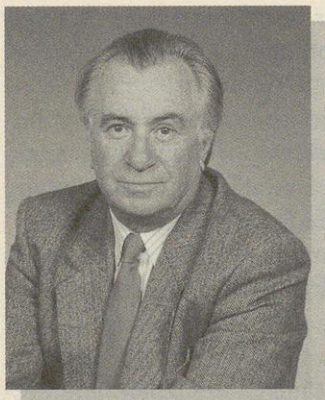
Bewusstsein für die Dringlichkeit umfassender Maßnahmen zurückgegangen. Der Kampf um die Bewahrung der Schöpfung ist schwieriger geworden.

Es trifft sich, dass die Folgekonferenz von Johannesburg in die von uns vorgeschlagene Schöpfungszeit fällt. Johannesburg wird uns vor allem daran erinnern, dass das Engagement für die Bewahrung der Schöpfung heute ein Schwimmen gegen den Strom ist. Es kann nicht mit selbstverständlichen Mehrheiten rechnen. Um dabei zu bleiben, braucht es Perseveranz und die Bereitschaft, jedenfalls kurzfristig zu den Verlierern zu gehören.

Die Schöpfungszeit muss darum als eine Zeit des Widerstands gestaltet werden. Gewiss, es geht darum, die ‚Harmonie‘ mit Gottes Schöpfung wiederzugewinnen. Gegenüber den Kräften der Zerstörung kann aber diese Harmonie letztlich nur durch entschiedenen Widerstand gewonnen werden. Die Schöpfungszeit ist darum nicht eine Flucht aus den Turbulenzen der Zeit. Ähnlich wie die Passionszeit konfrontiert sie uns mit den Mächten und Gewalten dieser Welt.

ANMERKUNGEN

- ¹ Message of His All Holiness the Ecumenical Patriarch Dimitrios on the Day of the Protection of the Environment, in: Orthodox and the Ecological Crisis, 1990.
- ² Deutscher Text abgedruckt in Ökumenische Rundschau, Jg.41, 1992/3, 368.
- ³ Deutscher Text abgedruckt in der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA), Dok. 10, 14. November 1995, 4.
- ⁴ Versöhnung, Gabe Gottes und Quelle des Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997, Graz 1998, 57.
- ⁵ Unterlagen über ECEN können beim Sekretariat der Konferenz Europäischer Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2, angefordert werden.
- ⁶ Karl-Heinrich Bieritz, in: Hans-Christoph Lauber und Karlheinz Bieritz (ed.), Handbuch der Liturgik, Leipzig und Göttingen 1995, 453.
- ⁷ A.a.O., 487.
- ⁸ Corpus iuris civilis, Nov. 47, 2.
- ⁹ V. Grumel, Indiction, in: New Catholic Encyclopedia, New York 1967, vol 7, 466–468.
- ¹⁰ „The idea of the year as a unit and as a real time within which the church dwells for the purpose of its fulfilment is so weak that the Byzantine list of months begins with September, a month which in our present calendar has no special liturgical significance“ whatever, Alexander Schmemmann, Introduction to liturgical theology, London 1966, 136.



Orthodoxe Hymnographie zum 1. September, dem Tag des Gebets und der Feier für die Bewahrung der Schöpfung*

VON ALEXANDROS K. PAPADEROS**

Die Schöpfung im Gebet der Kirche

Die biblische Schöpfungstheologie hat einen festen Platz in den kerygmatisch-katechetischen, exegetischen, systematischen und auch in den liturgischen Texten der orthodoxen Kirche aus alten Zeiten bis heute. Diese Texte belehren uns, dass unser Gott sowohl Philanthropos (φιλόανθρωπος) wie auch Philokosmos (φιλόκοσμος) ist – ein Gott, der den Menschen liebt, aber auch die Welt als Kosmos, nämlich als Schmuck, Ordnung, Harmonie und Vielfalt, so wie er sie geschaffen hat. Die liturgischen Texte erläutern alle drei Glaubenswahrheiten: das Bekenntnis des Dreieinigten Gottes als Schöpfer des Kosmos; die Wirklichkeit des Bösen, der Sünde, der in das Reich der Finsternis gefallenen Welt; aber auch die neue Kreatur in Christus (2 Kor 5, 17), die Erneuerung des Menschen und der ganzen Schöpfung. Vor allem durch die Liturgie und die anderen gottesdienstlichen Akte lernt der orthodoxe Gläubige, sich selbst und die ganze Schöpfung liturgisch zu verstehen. Liturgie bedeutet für ihn „das Hineinragen des Himmlischen ins Irdische, wie es Johannes Chrysostomos deutet, der in ihr die Gesänge der Engelchöre vernimmt und die Harmonien eines ewigen Liedes mitten in der Zeitlichkeit“, wie Nikolaos Louvaris vor Jahren schrieb.¹ Liturgie ist aber zugleich das Hinaufsteigen des Irdischen

* Vortrag gehalten auf der Tagung „Schöpfungsfrömmigkeit und Schöpfungstheologie. Unterwegs zu einem gemeinsamen Tag der Schöpfung“. Eine Fachkonsultation der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und der ACK in Baden-Württemberg am 7./8. Juni 2002 im Internationalen Jugendforum, Bonn.

** Dr. Alexandros K. Papaderos ist Direktor der Orthodoxen Akademie Kreta und Mitglied des Zentralausschusses der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK).

in das Himmlische, die Erfüllung des allem Geschöpflichen immanenten Telos zur Verklärung kraft der Gnade. Die menschliche und die kosmische Bestimmung zum Heiligen und damit zur Vollendung wird in der eucharistischen Liturgie durch das Selbstopfer des menschengewordenen Logos, in Vorwegnahme der eschatologischen Erwartung, aktualisiert.² Die liturgischen Texte des großen Hagiasmos zum Fest der Epiphanie (6. Januar) und die damit verbundene Heiligung der Gewässer vermitteln auf exemplarische Weise das unaussprechliche Erlebnis des Menschen vor dem Mysterium der Schöpfung, der Erlösung, des Lebens.

Selbst das spezifische Thema des Schutzes der natürlichen Elemente und der Bewahrung der Schöpfung ist älteren Generationen gar nicht unbekannt. Typisch dafür sind liturgische Texte, die für besondere Akte, Situationen und Nöte bestimmt sind. Darunter findet man etliche kultische Handlungen aus alten Zeiten, die man heute durchaus ökologisch interpretieren darf. Charakteristisch für die entsprechenden Gebetstexte ist das Bekenntnis der *Sünde* und Verfehlung des Menschen, der etwa für die Verschmutzung und überhaupt für das Leiden der natürlichen Umwelt, aber auch der Tiere und anderer Lebewesen, verantwortlich gemacht wird. Neben den liturgischen gibt es auch kerygmatische Texte aus älteren Zeiten, sowie offizielle Warnungen und Appelle der Kirche.³

Das ökologische Problem wird also nicht nur in seinen technisch-wirtschaftlichen, sondern auch in seinen geistlichen und ethischen Dimensionen gesehen. In seiner Botschaft zum 1. September 1994 erinnerte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios daran, dass wir Glieder des einen Leibes sind (1 Kor 12) und so miteinander verbunden (Eph 4, 25), dass jeder von uns verantwortlich ist für einen jeden und für alle, wie Dostojewski in „Brüder Karamasow“ deutlich betonte. Hinzuzufügen wäre nur: verantwortlich für alle, aber auch für *alles*! Und vor allem für die natürliche Umwelt.

Das ökologische Problem im Gebet der Kirche

Als Fortsetzung und in gewisser Weise als Erneuerung dieser Traditionen können wir die zwei Gottesdienstordnungen betrachten, die ich hier kurz vorstellen darf. Anlass für deren Verfassung war die Entscheidung des Ökumenischen Patriarchats, angesichts der ökologischen Krise den 1. September als Tag des Gebets für die Bewahrung der natürlichen Umwelt zu bestimmen.

Im Rahmen der Vorbereitungen für die erste offizielle Feier und im Auftrag des Ökumenischen Patriarchats hat *Gerasimos Mikrayannanitis*, der Athosmönch und weit bekannte Hymnograph der Großen Kirche Christi (5.9.1905 – 7.12.1991)⁴ die erste Ordnung geschaffen.⁵ Diese wurde zum ersten Mal am 1. September 1989 in der Patriarchalkirche des Hl. Georg in Konstantinopel zelebriert. Während jenes feierlichen Gottesdienstes hat der verewigte Patriarch Dimitrios seine historische Botschaft an alle Christen gerichtet.⁶

Der Termin 1. September wurde vom Patriarchat bewusst im Hinblick auf den Beginn des kirchlichen Jahres gewählt (Beginn der Indiktion⁷).

Die zweite, spätere Gottesdienstordnung stammt vom Metropoliten von Patra, Nikodemos.⁸

Struktur, Sprache und Inhalt

Beide Gottesdienstordnungen folgen der Tradition der Kirche. Ihre *Struktur* ist die des ΕΣΠΕΡΙΝΟΣ (Vesper) und des ΟΡΘΟΡΟΣ (Matutin), mit anschließender hl. Liturgie. Die *Sprache* beider Ordnungen ist die liturgische, altgriechische Sprache unserer Tradition, inhaltlich angepasst an den spezifischen Charakter dieses Gebets, vor allem was die Vesper und die Matutin angeht.

Das Spezifikum kommt schon im Titel der Ordnung zum Ausdruck, die der Mönch Gerasimos (im Folgenden G.) verfasst hat: „*Ordnung des Bittgottesdienstes an unseren menschenfreundlichen Gott und Heiland Jesus Christus für unsere Umwelt und den Wohlbestand der ganzen Schöpfung.*“ Darauf liegt die neue Betonung. Nach dem Typikon der Kirche werden jedoch sowohl die Indiktion wie auch die Heiligen berücksichtigt, deren die Kirche am 1. September gedenkt. Unter ihnen ist auch der Hl. Symeon Stylites, der Säulenheilige († 459), dessen extrem asketische Lebensweise eine radikale Alternative im Verhältnis zur Umwelt darstellt.

Im Hinblick auf unser Thema heißt es im *Synaxarion* (nach der Ordnung des Nikodemos, im Folgenden N.): *Am selbigen Tag, dem Beginn der neuen Indiktion, hat die Große Kirche Christi (Ökumenisches Patriarchat) bestimmt, „zu allem erst Fürbitten zu richten, Gebete, Petitionen, Danksagungen für alle Menschen“ und für den Schutz und die Bewahrung der uns umgebenden Natur vor Verderbnis und Veränderungen; „denn dies ist gut und ist annehmbar vor dem Angesicht Gottes, unseres Heilandes“.*

Lesungen

Die Auswahl der Lesungen dient dem Fest, das jeweils gefeiert wird. So auch im vorliegenden Fall. Lesungen zur Vesper werden immer aus dem Alten Testament gewählt, zur Liturgie dagegen aus dem Neuen Testament.

N.: Die beiden ersten Lesungen sind die zum Fest der Indiktion (Jes 61 und Lev 26), die dritte aus Sprichwörter 9.

G.: In der zweiten Ausgabe sind die zwei ersten Lesungen aus dem 1. Kapitel der Genesis genommen (also anders als bei der ersten Ausgabe, die H. Goltz verwendet hat), die dritte aus Jes 63.

Alle Texte aus der Septuaginta übernommen.

Lesungen bei der hl. Liturgie:

Beide Hymnographen bewahren die Lesungen zum Indiktionsfest (1 Tim 2, 1+7 und Lk 4, 16–22). G. bietet als Alternativtext auch Mk 13, 24–31.

Die Hymnen

Die Hymnen sind vorwiegend doxologisch – eucharistisch bestimmt. Dennoch tritt der ökologische Aspekt deutlich hervor, besonders in der G-Ordnung.

Bedrohungen der Umwelt

Es versteht sich natürlich, dass die Hymnographie nicht die Absicht haben kann, Lehrbücher des Umweltschutzes zu schreiben. Die liturgische Sprache darf sich deshalb nicht vom fachlichen Vokabular verleiten lassen und Sachbegriffe verwenden, wie etwa „Abholzen von Wäldern“, „Absorptionskapazität“, „alternative Energieversorgungsstrategien“, „Treibhauseffekt“, „Versiegelung des Bodens“, „Kohlendioxid“ oder „Stickstoffoxydul“. Dennoch scheuen sich die Verfasser beider Texte nicht, aktuelle *Bedrohungen* der natürlichen Umwelt zu erwähnen, wenn auch nur andeutungsweise. Hier einige Worte bzw. Sätze:

- „Rette die Erde vor dem drohenden Verderben.“
- „Schaden, (böse) Zerstörung, Schreck.“
- „Kommende (erwartete) Gefahren.“
- „Todbringende Ausstöße und Ausstrahlungen der Atmosphäre, giftige Verschmutzung, durch welche Gefahr und Tod drohen.“
- „Schlimme Einflüsse“ (auf die Umwelt).
- „Erreger von Seuchen.“

- „Veränderung der Natur zum Schlechteren.“
- „Todbringende Winde und ähnliches.“

Gründe der Krise

Hymnen, welche den Sündenfall und das darauffolgende Verderben der Natur ansprechen, verbinden oft das heutige Seufzen der Natur mit den Wunden und Leidenschaften, die der Mensch durch seine Sünden auf die eigene Natur setzt (N). Diese enge Verbindung lässt keinen Raum für eine Entlastung des Menschen von der persönlichen Verantwortung durch Objektivierung des ökologischen Problems, etwa der Schuldige sei allgemein die Industrie oder das Auto, die Regierungen oder sonst jemand. Es wird deutlich gesagt: Schuldig sind

- „unsere vielen Vergehen.“
- „Die Unvernunft.“
- „Verderbliche Eingebungen.“
- „Gesündigt haben wir, gefehlt, von Gott uns entfernt, dem Widerwärtigen verschworen und zugesellt, hineingeworfen in böser Leidenschaften Unrat.“

N.: „Vergewaltigungen der Natur.“

Die Bedrohungen der Umwelt erkennen wir allerdings nicht allein aus dem *Negativen*, aus schädlichen Eingriffen des Menschen in den Mikrokosmos, etwa die Gentechnologie, und dem Makrokosmos bis zu dem uns weitest erreichbaren Universum, sondern auch und vor allem aus dem *Positiven*. Nämlich aus dem, *wofür* wir Gott bitten. Wieder einige Beispiele:

- Er, der „aus dem Nichtsein das All zum Sein gebracht“ hat, möge die gesamte Schöpfung segnen.
- *Frieden* allen Völkern und *Einsicht* in allem ist die weitere Bitte, „auf dass wir ein ruhiges Leben führen“ und allzeit die Weisungen bewahren, die Gott der ganzen Schöpfung gesetzt hat, „zum unwandelbaren Zusammenhalt und zur Lenkung des Weltalls“.
- „*Behüte* die Umwelt unserer Erde, Menschenfreund“, heißt es weiter, durch die wir „leben und weben und sind“.
- „*Verschanze* die Schöpfung, *rette* die Erde, vertreibe die bösen Gedanken, jeden Zerstörer, gib allen *Besonnenheit*, damit wir nicht unvernünftig handeln.“
- N.: „Christus möge uns zeigen, wie wir die wunderbaren Werke Gottes schützen und sie nicht, wie Narren, missbrauchen.“

- „Den Hauch der Winde gib uns und des Wassers Quellen, vertreibe die vernichtenden Stürme, mische lebenbringenden Lufthauch mit erquickendem Tau.“
- „Befreie die ganze Erde von Verschmutzungen und verderblichen Einblasungen.“
- „Bewahre in ihrer *Ordnung* die Umwelt.“
- N.: „Die ganze Kreatur möge der menschlichen Hybris ausweichen.“

Warnungen

Vielfach wird in den Hymnen die schöpfungsunangemessene Lebenspraxis angeprangert. N. fasst das ganze Thema in einer der Hymnen zur Vesper zusammen: Er stellt das Universum als den Tempel Gottes dar. In diesem Sinne weist er auf 1 Kor 3, 17 hin und warnt all jene, die Gottes Tempel verderben, indem sie gottgelenkte Ströme verändern und auch Funktionen, die Gott für die Schöpfung bestimmt hat. Statt Schätze (Mt 6,19) sammeln sie deshalb *Zorn*.

N.: Zwar soll der Wind rein bleiben, die Erde, das Wasser; zunächst jedoch müssen wir uns selbst rein halten.

N.: Wer die Natur verdirbt, wird als θεομάχος (Streiter gegen Gott) betrachtet.

Buße, Umkehr ist deshalb vor allem empfohlen:

„Hineingeworfen in böser Leidenschaften Unrat, verschmutzen wir, Du Heiland, die Atmosphäre durch unsere schädlichen Energien, doch gib uns echte Umkehr, Herr.“

Die Herrlichkeit der Schöpfung preisen

„Kann der Theologe es sich leisten, von der ‚Herrlichkeit der Schöpfung‘ in einer Zeit zu sprechen, in der die ökologischen Probleme und die Umweltverschmutzung katastrophale Dimensionen anzunehmen drohen bzw. hier und da bereits angenommen haben? Wird man den Theologen, der unbeirrt weiterhin von der Herrlichkeit der Schöpfung redet, nicht automatisch unter die ewig Gestrigen und die Utopisten einreihen müssen?“ Die Frage stellt Theodor Nikolaou und gibt auf das Dilemma folgende Antwort: „Der Theologe kann einerseits nicht die Probleme seiner Zeit und Umgebung ignorieren, hat aber andererseits nicht die freie Wahl, seine

Auffassung über die Schöpfung ohne Rücksicht auf die Offenbarung Gottes zu formulieren.“⁹

Das Ökumenische Patriarchat hat dieses Dilemma nicht ignoriert, sondern es im Gehorsam zur Tradition der Kirche gelöst: nämlich durch die Verbindung von Theorie und Praxis: *Gebet für die natürliche Umwelt und Engagement für deren Schutz*. Dies ist der eigentliche Sinn und der Vorschlag der Botschaft von 1989, die, das Patriarchat an alle Christen gerichtet hat und in der auch der Vorschlag beinhaltet ist, den 1. September als Tag der Schöpfung zu feiern. Diesen Vorschlag haben alle Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen im Jahre 1992 bejaht, wie wir in der von ihnen unterschriebenen gemeinsamen Erklärung lesen können.¹⁰

Verschiedene ökumenische Gremien haben inzwischen bekanntlich in die gleiche Richtung gedacht und gehandelt. Beispielsweise die Erste und die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung (Basel 1989, Graz 1997). In der Botschaft der Ersten Versammlung haben wir, die Delegierten der Kirchen, das Hauptgewicht auf eine deutliche „Absage an lebensbedrohende Strukturen in Gesellschaft und Wirtschaft“ gelegt. In den „Handlungsempfehlungen“ der Zweiten haben wir u.a. gesagt: „5.1. Wir empfehlen den Kirchen, die Bewahrung der Schöpfung als Bestandteil des kirchlichen Lebens auf allen seinen Stufen zu betrachten und zu fördern. Das könnte auch durch einen gemeinsamen Tag der Schöpfung geschehen, wie er vom Ökumenischen Patriarchat gefeiert wird.“¹¹ Ähnliches haben wir in die *Charta Oecumenica* aufgenommen und empfohlen, „einen Tag des Gebetes für die Bewahrung der Schöpfung in den europäischen Kirchen einzuführen“.¹² Das gemeinsame Feiern, wo dies möglich ist, ist ein erstrebenswertes Ziel.

Angesichts der heutigen Situation in den Kirchen, in den Religionen und überhaupt in der Welt einerseits und andererseits wegen des Kalenders der UNO, durch welchen mehr und mehr alle Tage des Jahres durch säkulare „Heilige“ besetzt (so z. B. ist der 5. Juni zum Welttag der Umwelt erklärt worden) und christliche Feiern marginalisiert werden, bin ich der festen Überzeugung, dass es Not tut, Sinn und Form der Feier im Leben der Kirchen neu zu durchdenken und wo immer möglich gemeinsame Maßnahmen zu treffen, die den neuen Herausforderungen schöpferisch standhalten können.

Gläubige Menschen warten darauf und freuen sich immer, wenn ihnen Gelegenheiten dazu geboten werden. Im Rahmen des ökumenischen Miteinanders haben wir ja bereits tiefgreifende Erfahrungen gewonnen. Als

Beispiel darf ich an die 10. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) erinnern. Auf meinen Vorschlag hin hatte damals die gemeinsame Tagung von Präsidium und Beratendem Ausschuss der KEK entschieden, in Prag am Abend des 1. September (Anreisetag der Teilnehmer) eine Vesper mit den Hymnen des Festes der Schöpfungsbewahrung nach der neuen Ordnung des Ökumenischen Patriarchats zu feiern. Patriarch Bartholomaios hatte die Mitgliedskirchen dazu eingeladen und auch ermutigt, Spezialbrote zu backen und mitzubringen.¹³ Zur Sicherheit hatte ich ein – unserer Tradition nach – großes Brot und vier kleinere aus Kreta mitgebracht. Dies hat sich jedoch als völlig überflüssig erwiesen. Denn erstaunlich viele, vor allem aus protestantischen Traditionen, sind der Empfehlung des Patriarchen gefolgt. Sicher bin ich nicht der einzige, der sich noch sehr lebendig an die deutliche innere Bewegung erinnert, mit der die Teilnehmer jene Feier miterlebt haben.¹⁴ Vor allem an das große Jubeln, als der Vorsteher des Gottesdienstes, der griechische Metropolit von Österreich, Michael, das gesegnete Brot hochhielt. In diesem unvergesslichen und weit bekannt gewordenen Bild haben viele die verkörperte Hoffnung erkannt, einmal auch das Brot der Hl. Eucharistie gemeinsam brechen und miteinander teilen zu dürfen.

Mit dieser Erinnerung möchte ich das eigentliche Anliegen des Ökumenischen Patriarchats bei der Einsetzung eines Tages eigens für die Schöpfung unterstreichen. In der bereits erwähnten Patriarchalbotschaft von 1989 werden natürlich aktuelle ökologische Probleme angesprochen. Der verewigte Patriarch Dimitrios richtet sich ja auch an „diejenigen, die die Völker lenken und Verantwortung dafür tragen, sie zu regieren“. Sie „möchten wir ermutigen“, heißt es, „unverzüglich alle notwendigen Schritte zu unternehmen, um die Schöpfung zu beschützen und zu retten“.

Es geht jedoch nicht allein darum. Die Botschaft lädt alle Christen ein, am 1. September jedes Jahres „zum Schöpfer zu beten“. *Wie und wofür*: „mit Dankgebeten für die große Gabe der geschaffenen Welt, und mit Bittgebeten für ihren Schutz und für ihre Erlösung. Gleichzeitig ermutigen wir die Gläubigen in der ganzen Welt auf väterliche Weise, sich selbst und ihre Kinder daran zu erinnern, die natürliche Integrität zu achten und zu bewahren“. Vielmehr wagt die Botschaft zu sagen: Der Mensch solle sich so verhalten, als wäre er „*Priester der Schöpfung*“, die er eucharistisch und in Ehrfurcht ihrem Schöpfer darzubringen hat.

Dies ist kein spirituelles „Opium des Volkes“, wie manche vielleicht behaupten wollten, durch welches die Kirche versuche, besorgte Menschen

zu beruhigen und sie sozusagen in einen „ökologischen Schlaf“ verfallen zu lassen, damit sie nicht lästig sind für all jene, welche die Natur missachten, ausbeuten und zerstören. Ganz das Entgegengesetzte ist die prophetische Mission der Kirche. Gerade im Blick auf die wachsenden ökologischen Katastrophen ist es nötig, dass dieses deutlich wahrgenommen wird. In erster Linie dort, worauf viele der Hymnen hinweisen: auf die Störung der göttlichen Ordnung und damit auch auf all das, was unwiderprüflich schwindet, mit besonderer Achtung auf die Manipulationen des Menschlichen.

Durch eine Reihe von weltweit bekannten Aktivitäten hat das Ökumenische Patriarchat sein bewusstes, kritisches Engagement schon vielfach bezeugt. Erstrebt wird dadurch sowohl die nüchterne, wissenschaftliche Auseinandersetzung mit jeweils konkreten Problemen des Umweltschutzes, als auch zugleich das rechte theologische *Verständnis* der Schöpfung, aus dem das rechte *Verhältnis* zu ihr ermutigt werden kann, wie schon die Kirchenväter vielfach betont haben.¹⁵

Aus einer überaus reichen Goldgrube unserer liturgischen bzw. theologischen Tradition entnehme ich einige Worte, mit denen ein Priestermonch, Kosmas Aitolos (1714–1779), ein Volkserzieher und Neumärtyrer, Bauern im Nordwesten Griechenlands den Kosmos und das Leben als Geschenk Gottes mit überwältigender Einfachheit einleuchtend erklärte:

*Gott hat viele Namen. Der wichtigste Name Gottes heißt: Liebe. Er ist eine heilige Dreieinigkeit: Vater, Sohn und Heiliger Geist, eine Natur, eine Herrlichkeit, ein Reich, ein Gott. Zuallererst sollten wir Gott lieben, meine Brüder, weil er uns eine so große Erde gab, auf der wir – Tausende von Menschen – leben können. Und er schenkte uns Pflanzen, Quellen, Flüsse, Ozeane, Fische, Vögel, Tag und Nacht, Himmel, Sonne, Mond... Für wen schuf er all dies, wenn nicht für uns? Was war er uns schuldig? Nichts. Alles ist sein Geschenk... Nun frage ich Euch, meine Brüder, wen wollt Ihr, Gott oder den Teufel?*¹⁶

In der Zeit des Hl. Kosmas war die Natur noch gesund. Deshalb war seine Frage eher rhetorisch und didaktisch. Heute dagegen weist sie hin auf eine dringende Not und eine unausweichliche Entscheidung. Diese betrifft u.a. den Dialog zwischen Kirche, Theologie und Ethik einerseits, sowie zwischen Wissenschaft, Technologie und Politik andererseits. Dies ist auch das Anliegen des internationalen – interreligiösen Symposiums, welches vom 5.–10. Juni auf einem Schiff in der Adria stattfand. Es steht unter der Ägide des Ökumenischen Patriarchen und des EU-Präsidenten Romano

Prodi. Thema: „*Adria. Ein bedrohtes Meer, ein gemeinsames Ziel.*“ Metropolit Johannes von Pergamon (Zizioulas), Präsident der Athener Akademie, der für das Symposium zuständig ist, hat kürzlich erklärt, Wissenschaft und Religion sollen einen gemeinsamen *ethischen Kodex für die Umwelt* vereinbaren. Metropolit Johannes hatte schon früher vorgeschlagen, zu den Sünden des Menschen, von denen die Kirche spricht, auch *die Sünde gegen die Umwelt* zu rechnen.

Durch ihr Gebet und ihr Handeln sollte die Kirche heute dem Menschen helfen, recht, d.h. auch ökologisch bewusst, zu verstehen, was im Glaubensbekenntnis von dem einen Gott gesagt wird, dem Vater, dem Allmächtigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde.¹⁷ Dieser Glaubenssatz, der Grundvoraussetzung ist für das Verständnis und den Respekt der Schöpfung, scheint aus dem Bewusstsein des modernen, aufgeklärten Menschen verschwunden zu sein. Deshalb kann dieser Mensch weder in der Schöpfung, noch in der Geschichte die „*magnalia Dei*“, die großen Taten Gottes, erkennen, nicht die δόξα, die Herrlichkeit schauen, die durch Christus geoffenbart ist (Joh 1, 14), nicht von dem πλήρωμα, von der Fülle nehmen, die er spendet (Joh 1, 16), nicht begreifen, dass alles durch ihn und auf ihn hin geschaffen ist, den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung (Kol 1, 15–16), den auferstandenen Herrn.¹⁸ Wo diese Schau fehlt, da gibt es breiten Raum für die freie Wirkung der Mächte der Finsternis.

Diesen Mächten haben die Kirchen ihre Glaubensüberzeugung und mit Johannes Chrysostomos eine Botschaft der Freude, der Hoffnung, der Zuversicht entgegenzustellen: „Freut euch alle am Gastmahl des Glaubens...Niemand fürchte den Tod, denn der Tod des Heilandes hat uns frei gemacht!...Christus ist auferstanden und das Leben waltet“.¹⁹

In diesem Geist sind auch beide Gebetsordnungen verfasst worden, von denen wir schon gesprochen haben. Ihre eigentliche Schlussfolgerung scheint mir auf folgenden Rat hin zu führen: Statt über die ökologische Krise nur zu jammern, und zu meinen, ständig auf die Pauke hauen zu müssen, sollte die Kirche die Menschen einladen, den Mut und die Kraft für ein verantwortliches und effektives Engagement in der zuversichtlichen, ehrfürchtigen Hinwendung zum Herrn des Kosmos zu suchen, ihm ein neues Lied zu singen, sich über die Herrlichkeit der Schöpfung zu freuen, des Schöpfers heiligen Namen zu loben beim Reigentanz, und ihm auf Pauken und Harfen zu spielen (vgl. Psalm 149).

ANMERKUNGEN

- ¹ N. Louvaris, Die Kirche Griechenlands und die Wirklichkeit der Welt, in: Universitas 16 (März 1961), Heft 3, 235.
- ² Alexandros K. Papaderos, Das liturgische Selbst- und Weltbewusstsein des byzantinischen Menschen, in: KYRIOS IV. (Berlin 1964), Heft 3, 207f.
- ³ Schon im April 1845 hat die Kirche Griechenlands eine Enzyklika herausgegeben „gegen jene, die die Wälder verbrennen und zerstören“. 'Ι Χατζηφώτης, 'Η Ἐκκλησία καί τὸ οἰκολογικὸ πρόβλημα, ΕΚΚΛΗΣΙΑ 14 (1989), 577-579.
- ⁴ Über sein Leben und seine Arbeit siehe 'Αρχιμ. Γεωργίου Χ. Χρυσοστόμου, 'Ο Ὑμνογράφος Γεράσιμος Μοναχὸς Μικραγιαννανίτης καί οἱ Ἀκολουθίες τοῦ σέ Ἀγίους τῆς Θεσσαλονίκης. Συμβολή στη μελέτη τοῦ βίου καί ἔργου του, Θεσσαλονίκη 1997. Ders., Τό Ἔργον του Ὑμνογράφου Γερασίου Μοναχοῦ Μικραγιαννανίτου. Εὐρετήρια. Θεσσαλονίκη 1997.
- ⁵ Ἰκετήριος πρὸς τὸν φιλάνθρωπον Θεόν καί Σωτῆρα ημῶν Ἰησοῦν Χριστόν ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ὑπὲρ τοῦ περιβάλλοντος ἡμᾶς στοιχείου καί εὐσταθείας πάσης κτίσεως. Ἐποιήθη ἐν Ἀγίῳ Ὄρει ὑπὸ Γερασίου Μοναχοῦ Μικραγιαννανίτου, Ὑμνογράφου τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Ὁργανισμὸς Πολιτιστικῆς Πρατεύουσας τῆς Εὐρώπης, Θεσσαλονίκη 1997. Die deutsche Übersetzung verdanken wir der Weisheit und Einfühlungskraft von Prof. Hermann Goltz: „Ordnung des Bittgottesdienstes zu unserem menschenfreundlichen Gott und Heiland Jesus Christus für unsere Umwelt und den Wohlbestand der ganzen Schöpfung“, Una Sancta 47 (1992); 228–238.
- ⁶ Den Originaltext siehe in: „ΤΑ ΣΑ ΕΚ ΤΩΝ ΣΩΝ ΣΟΙ ΠΡΟΣΦΕΡΟΜΕΝ...“. ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΝ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΝ, 1991. Vgl. Χατζηφώτης, ΕΚΚΛΗΣΙΑ 17 (1989), 683. Deutsche Übersetzung der Botschaft in: KEK-Dokumentationsdienst 14. Jg., Nr. 28, Genf 1989, 6–7 (hg. von H. Goltz).
- ⁷ Indictio: Zinszahl der Römer bzw. ein Zyklus von 15 Jahren, der mit dem Jahr 3 v. Chr. beginnt und sich wiederholt. Somit erhalten die Jahre die Zahl 1–15 der indictio. Was den Jahresanfang betrifft: Es gibt bekanntlich unterschiedliche Traditionen (1. Januar, 1. März, Osteranfang, Weihnachtsanfang, 25. März. In Byzanz: 1. September).
- ⁸ Ἱερά Ἀκολουθία ὑπὲρ τῆς ποστασίας τοῦ περιβάλλοντος, ψαλλομένη τῇ 1η Σεπτεμβρίου, ΕΚΚΛΗΣΙΑ 13 (Σεπτ. 1990) 459–461; 14 (Οκτ. 1990) 500–502; 15 (Οκτ. 1990), 532–535.
- ⁹ Theodor Nikolaou, Herrlichkeit der Schöpfung. Ein orthodoxer Beitrag, in: Ostkirchliche Studien 34 (1985), 151–162.
- ¹⁰ Einführung und deutsche Übersetzung in: G. Larentzakis, Die Gesamtorthodoxie und die Probleme von heute. Zur Konsultation aller Vorsteher der Orthodoxen Kirchen (13.–15. März 1992 in Konstantinopel), in: Ökumenisches Forum 15 (1992), 321ff. Ders., Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Styria, Graz, Wien, Köln 2000, 158.
- ¹¹ Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, hg. v. Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) durch R. Noll und St. Vesper, Graz – Wien – Köln 1998. Vgl. Alexandros K. Papaderos, Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens, in: Ökumenisches Forum 18 (Graz 1995), 119–132.
- ¹² Konferenz Europäischer Kirchen – Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, St. Gallen – Genf 2001, 11.
- ¹³ Brief des Patriarchen an den KEK-Generalsekretär J. Fischer (vom 18. Juni 1992), der die Einladung weitergeleitet hat (Juli 1992), zusammen mit einem Rezept, das wir in

- Kreta vorbereitet hatten. Dies betraf die Zubereitung von Broten, welche die Gemeinden in Prag und die Delegierten aus allen Mitgliedskirchen gebeten wurden, mitzubringen, damit sie bei der Vesper gesegnet und verteilt werden, wie bei uns üblich ist („Ἀρτοκλασία“ – Brechen des Brotes zur Erinnerung an die Speisung der Fünftausend in der Wüste, Mt 14, 15–21).
- ¹⁴ Der Vesper wohnten viele Teilnehmer bei, darunter der damalige KEK-Präsident Patriarch Alexij von Moskau und die übrigen Mitglieder des Präsidiums und des Beratenden Ausschusses. Vgl. ΕΠΙΣΚΕΨΙΣ 483 (1992), 25ff.
- ¹⁵ Vgl. *Christophoros Pulec*, Die kosmische Dimension der Schöpfung, in: Ökumenisches Forum 12 (Graz 1989), 175–186, hier 177.
- ¹⁶ Zitiert nach *Theodor Stylianopoulos*, „Jesus Christus – das Leben der Welt“, Plenarvortrag in Vancouver 1983, in: epd-Dok 35/83, 48. Vgl. *N.M. Vaparis*, Father Kosmas: The Apostle of the Poor, Brookline (Holz Cross Orthodox Press), 1977, 19 u. 91.
- ¹⁷ Wichtiges über die Bedeutung dieses Bekenntnisses für den ökumenischen konziliaren Prozess siehe bei *Grigorios Larentzakis*, „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde“, in: Ökumenisches Forum 20 (Graz 1997), 183–200.
- ¹⁸ *Alexandros K. Papaderos*, Jesus Christus – Herr der einen Welt und der einen Kirche. Reflexionen zu Kol 1, 15–23, in: Ökumenisches Forum 8 (Graz 1985), 131–149.
- ¹⁹ Aus der Osterpredigt des Hl. Johannes Chrysostomos.

Kommentar zum Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen || „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“

Es ist gut, dass der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) und die Ökumenische Rundschau zu einer Diskussion über obengenanntes Votum der EKD einladen. Die „Kammer für Theologie“ der EKD hat eine knappe Textvorlage erarbeitet, die offensichtlich einen doppelten Zweck erfüllen soll: einmal ein Stück Selbstvergewisserung und Positionsbestimmung der in der EKD verbundenen Kirchen sowie eine Standortbestimmung gegenüber anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften. Für beides wird die „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“ (die sog. Leuenberger Konkordie) als Grundlage und Modell herangezogen. Sie wird dabei als ein Konsensdokument bekenntnisverschiedener Kirchen selbst zu einem Basistext einer besonderen Kirchengemeinschaft, wobei die Frage offen bleibt, welchen Rang das „Bekenntnis“ für diese Kirchengemeinschaft hat.

Ich möchte mich in meinen Anmerkungen zu diesem verdienstvollen Text nicht so sehr mit der kirchen- und theologiepolitischen Problematik innerhalb der EKD beschäftigen, sondern mehr mit den ökumenischen Aspekten. Die Leuenberger Konkordie ist zweifellos ein sehr wichtiges ökumenisches Dokument für die innerprotestantische kirchliche Gemeinschaft in Europa und kann als solches nicht hoch genug geschätzt werden. Die große Frage ist aber, ob sie auch als ein Modell dienen kann, an dem die Beziehungen zu anderen Kirchen hinreichend gemessen werden können. Als solches wird sie jedenfalls in diesem Votum der EKD verwendet, ohne dass dies in ihrem eigenen Selbstverständnis liegt.

Leider ist beim Abdruck in der Ökumenischen Rundschau 1/2002, S. 84ff, ein wichtiger Abschnitt des Dokumentes II.1 *Was heißt Kirchengemeinschaft?* (S. 9 in EKD-Texte 69) nicht mit abgedruckt. Hier wird versucht, Kirchengemeinschaft zu definieren und auch auf die Bedeutung von Lehre verwiesen, allerdings nicht von Bekenntnis und ohne auf die Frage der Bekenntnis- und Lehrgemeinschaft in einer Kirchengemeinschaft einzugehen. Die Leuenburger Konkordie selbst behandelt auf der Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums die Lehrprobleme, die zwischen den reformatorischen Kirchen lange strittig waren (s. Teil III *Die Übereinstimmung angesichts der Lehrverurteilungen der Reformationszeit*). In Gesprächen mit anderen Kirchen werden jedoch andere Fragen wichtig, die auch anders angepackt werden müssen – natürlich immer auf der Basis des biblischen Verständnisses der Rechtfertigung und der zuvorkommenden Gnade Gottes. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen Lutheranern und der römisch-katholischen Kirche, die merkwürdigerweise nicht einmal im Abschnitt über das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche erwähnt wird, zeigt das deutlich. Es kann sogar gefragt werden, wie D. Ritschl es in seinem Kommentar tut, ob die Rechtfertigungslehre als zwar notwendiger auch ein hinreichender Grund einer Ekklesiologie sein muss. Darüber wäre zu streiten. Mein Grund-

einwand ist, dass die Leuenberger Konkordie als Maßstab und Richtschnur für den ökumenischen Dialog mit anderen als reformatorischen Kirchen benutzt wird, sozusagen als Schibboleth. Dafür ist sie aber nicht gedacht und dafür reicht sie m. E. auch nicht aus, weil sie zu viele Fragen im Verhältnis zu anderen Kirchen unberührt lässt, besonders im Amts- und Kirchenverständnis.

Ich möchte es kurz am Abschnitt III.2.3 *Die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche* aufzeigen. Schon die Sprache ist sehr kategorisch („Offensichtlich ... nicht kompatibel. Immerhin kann festgehalten werden ... Vorrangig muss geklärt werden.... Dann wird sich abschließend klären lassen...“ – alles auf zehn Zeilen). Die zentrale Frage wird im Verhältnis von Grund und Gestalt des Glaubens gesehen: „wie sich die evangelische und römisch-katholische Auffassung vom Grund des Glaubens und von der Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes durch das Zeugnis der Kirche zueinander verhalten.“ Diese etwas geschrobene Formulierung verweist auf einen Absatz im grundlegenden Teil 1.2 *Die Gestalt und Ordnung der Kirche*, wo mit Hinweis auf Barmen III formuliert wird: „Die Unterscheidung zwischen der verborgenen und der sichtbaren Kirche ist vielmehr so zu verstehen, dass die Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Glaubensgemeinschaft auf eine ihr entsprechende äußere Gestalt drängt, die mitten unter anderen sozialen Gebilden in der Welt durch eine unverwechselbare Sichtbarkeit ausgezeichnet ist.“ Ganz ähnlich argumentiert die römisch-katholische Ekklesiologie, nur dass sie statt auf die Gemeinde von Brüdern (und Schwestern) auf die Apostel und ihren Sprecher verweist. Ich will mit diesem Beispiel nur darauf hinweisen, dass genau an diesen Fragen mit der römisch-katholischen Kirche trotz aller ihrer dogmatisch-rechtlichen Definitionen weiter gerungen werden muss. Der Abschluss dieses Absatzes („In diesem Zusammenhang ist auch festzustellen, dass die Notwendigkeit und Gestalt des ‚Petrusamtes‘ ...Sachverhalte sind, denen evangelischerseits widersprochen werden muss“) wirkt wie ein protestantisches „Dominus Iesus“: dixi, so ist es, Amen.

Das ist eine Positionsbestimmung „Hier stehe ich“, keine öffnende ökumenische Hermeneutik, die zwar die Differenzen bis auf die Grunddifferenzen hin klar benennt, aber gleichzeitig Wege für weitere Gespräche und Gemeinsamkeiten öffnet und wenn möglich begeht. Methodisch ist der Weg des „differenzierten Konsenses“, wie er in der Gemeinsamen Erklärung zur Anwendung kommt, „aufschlussreicher“, auch wenn er sicher ebenfalls nicht für alle ökumenischen Dialoge das Allheilmittel darstellt. Eine ökumenische Hermeneutik muss den jeweils Anderen in sein eigenes Verstehen einbeziehen und vom gemeinsamen Grund der Heiligen Schrift und der jeweiligen Traditionen her eine gemeinsame Basis für eine Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit erarbeiten.

Niels Hasselmann

(Dr. Niels Hasselmann ist Propst em. der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche)

Kritische Anmerkungen zum EKD-Text „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“

1. Von der Gemeinschaft christlicher Kirchen zur Kirchengemeinschaft

Das Ziel ökumenischer Bemühungen wird im EKD-Text¹ klar benannt: Es ist dies die Erklärung und Verwirklichung von Kirchengemeinschaft. Die Methode des „differenzierten Konsenses“, die in der Vergangenheit im Vordergrund stand, wird nicht außer Kraft gesetzt, wohl aber die Frage gestellt, ob das eigentlich Differierende nicht eine unterschiedliche ökumenische Zielvorstellung ist. Es streben zwar alle Kirchen Einheit an, es ist aber noch lange nicht klar, ob alle das Gleiche darunter verstehen. Was also ist mit „sichtbarer Einheit‘ der Kirche“ gemeint?

Der EKD-Text „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ geht genau dieser Frage nach. Angestrebt ist eine Klarstellung des evangelischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft. Der Text geht dabei davon aus, dass es nicht nur zwischen römisch-katholischer und evangelischer Seite unterschiedliche Vorstellungen von Kirchengemeinschaft gibt, sondern auch auf evangelischer Seite. Der Ausdruck „Kirchengemeinschaft“ ist an sich vieldeutig. Nach evangelischem Verständnis gehören dazu Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sowie die gegenseitige Anerkennung der Ämter. Dies alles basiere auf der vollen gegenseitigen Anerkennung der Kirchen als Kirchen. Wörtlich dazu: Kirchengemeinschaft liegt nach evangelischer Auffassung vor, wenn „selbstständige Gemeinden und Einzelkirchen einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und sich...gegenseitig als ‚wahre Kirche‘ anerkennen“ (9). Drei Forderungen müssen nach Auffassung des EKD-Textes erfüllt sein, um von Kirchengemeinschaft reden zu können. Eine solche ist dann gegeben, (1) „wenn die in ihr verbundenen Kirchen das gemeinsame Verständnis des Evangeliums von der Rechtfertigung und der Sakramente *feststellen*“, (2) „damit den sich in Wort und Sakrament selbst mitteilenden Jesus Christus als den ihre Gemeinschaft allein tragenden Grund *anerkennen*“ und (3) „sich daraufhin gegenseitig anerkennen und ihre Gemeinschaft in Wort und Sakrament *praktisch vollziehen*“ (9). In den praktischen Vollzug eingeschlossen ist die gegenseitige Anerkennung der Ordination und damit die Ermöglichung der Interzelebration, wie sie unter den Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie bereits praktiziert werde.

Ein Abschnitt, umschrieben mit „Von der Gemeinschaft christlicher Kirchen zur Kirchengemeinschaft“ (11–14), verdient besondere Aufmerksamkeit. Unter „Gemeinschaft christlicher Kirchen“ wird etwas anderes verstanden als unter „Kirchengemeinschaft“. Eine Gemeinschaft christlicher Kirchen liege in den konfessionellen Weltbünden, in Form einer Arbeitsgemeinschaft oder eines ökumeni-

schen Rates von Kirchen vor. Das Dokument weist ausdrücklich darauf hin, dass hier nicht von „Kirchengemeinschaft“ gesprochen werden kann, eine Arbeitsgemeinschaft jedoch ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft sein könne.

Der Auffassung, dass zwischen Arbeitsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft zu unterscheiden ist, ist zuzustimmen. Nicht glücklich ist jedoch die begriffliche Unterscheidung zwischen „Gemeinschaft christlicher Kirchen“ und „Kirchengemeinschaft“. Besser wäre es wohl, ersteres mit „cooperatio“ und das zweite mit „communio“ zu umschreiben. Eine Kooperation unter den Kirchen kann auf vielfältige Weise geschehen, muss aber noch nicht Kirchengemeinschaft bzw. sichtbare Einheit der Kirche bedeuten. Innerhalb einer Arbeitsgemeinschaft könne das Verhältnis der kooperierenden Kirchen „unterschiedliche Dichte“ (11) aufweisen. Das Dokument nennt bereits bestehende Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, eucharistische Gastbereitschaft mit und ohne entsprechende Vereinbarung, einseitig erklärte eucharistische Gastbereitschaft, eucharistische Gemeinschaft ohne volle Austauschbarkeit der Geistlichen, usw.

Hier wäre es hilfreich gewesen, wenn das Dokument eine Überlegung aufgenommen hätte, die bereits 1995 im Rahmen einer Tagung der Leuenberger Kirchengemeinschaft diskutiert wurde:² „Kann man ..., wenn man sich gegenseitig als wahren Ausdruck der einen Kirche Jesu Christi und damit als Glied der gleichen Gemeinschaft anerkennt“, so fragt dort André Birmelé, „von unterschiedlichen Qualitäten der unter uns bestehenden Gemeinschaften sprechen?“³ Der im EKD-Text verwendete Ausdruck „unterschiedliche Dichte“ könnte einen solchen Gedanken nahe legen. Birmelé ist der Überzeugung, dass es nicht sinnvoll ist, zwischen einer „weniger vollen“, einer „vollen“ und einer noch „volleren“ Gemeinschaft zu unterscheiden.⁴ Sinnvoll dagegen sei es, von „verschiedenen Stadien der Gestaltwerdung dieser Gemeinschaft“⁵ zu sprechen. Es geht um die Frage der Sichtbarkeit der Kirchengemeinschaft. Im Vorwort des EKD-Textes ist davon die Rede. Es wird dort nicht der Ausdruck „volle Gemeinschaft“ verwendet. Gefragt wird nach der „sichtbaren Einheit“ der Kirche. Im Haupttext findet sich allerdings der Ausdruck „volle Kirchengemeinschaft“ (8).

2. Leuenberger Konkordie als Modell?

Die Leuenberger Konkordie wird besonders hervorgehoben, bekommt geradezu Modell-Charakter. Hingewiesen wird darauf, dass bekenntnisverschiedene Einzelkirchen 1973 erklärt haben, „dass sie untereinander in ... Kirchengemeinschaft stehen“ (10). Aufgrund eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums von der Rechtfertigungsbotschaft her sei „Gemeinschaft an Wort und Sakrament“ möglich geworden, was eine gegenseitige Anerkennung der Ordination und Interzelebration einschließe.

Der EKD-Text geht mit keinem Wort auf den komplexen Rezeptionsprozess einer solchen Konkordie ein. Kritische Töne fehlen völlig. Der Leuenberger Kon-

kordie haben zwar lutherische, reformierte und unierte Kirchen in Europa zugestimmt,⁶ es gibt aber auch Vorbehalte, so z.B. von den lutherischen Kirchen in Skandinavien. Zu prüfen wäre, ob dies allein damit zu tun hat, dass es in Skandinavien „kaum reformierte Christen gibt“⁷ und sich dort die Frage des Zusammenlebens nicht so dringend stellt wie in anderen Ländern. Anzufragen wäre, ob die Zustimmung zu einer Konkordie bereits Kirchengemeinschaft besagt. Was muss gegeben sein, um von wirklicher Kirchengemeinschaft reden zu können? Können Formulierungen nicht auch über zugrundeliegende Differenzen hinwegtäuschen?⁸ Wieviel Verschiedenheit verträgt eine Kirchengemeinschaft? Inwieweit kann mit einer solchen Konkordie der „Verschiedenheit der Erwartungen und Situationen“⁹ entsprochen werden? Ist die Leuenberger Konkordie wirklich ein gelungenes Modell für Kirchengemeinschaft? Hat sie auch außerhalb von Europa Bedeutung?

3. Die Darstellung der Beziehung zur römisch-katholischen Kirche und zu den orthodoxen Kirchen

Den wohl problematischsten Teil stellt der Abschnitt im EKD-Text dar, in dem die Beziehung zu den anderen christlichen Kirchen, vor allem zur römisch-katholischen Kirche und zu den orthodoxen Kirchen dargelegt wird.

Vorweg wird festgestellt, dass „die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel“ (13) ist und dass es eine Reihe von Ansichten in der römisch-katholischen Kirche gebe, denen evangelischerseits nicht zugestimmt werden könne: „Es ist eine Verständigung darüber zu erstreben, dass für die Gemeinschaft der Kirchen nicht eine einzige, historisch gewachsene Form des kirchlichen Amtes zur Bedingung gemacht werden kann, sondern dass unterschiedliche Gestalten desselben möglich sind. In diesem Zusammenhang ist auch festzustellen, dass die Notwendigkeit und Gestalt des ‚Petrusamtes‘ und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechtes in der römisch-katholischen Kirche Sachverhalte sind, denen evangelischerseits widersprochen werden muss“ (13).

Mit keinem Wort wird auf bereits vorhandene Dialogergebnisse Bezug genommen. Was z.B. im Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“¹⁰ über die Gestalt des Amtes und die apostolische Sukzession gesagt wird, wird nicht zur Kenntnis genommen. Mit keinem Wort werden Versuche erwähnt, die angestellt worden sind, um über das petrinische Dienstant in ökumenischer Verantwortung nachzudenken. Es mag zwar sein, dass das im Jahr 2000 erschienene Dokument „Communio Sanctorum“¹¹, das von der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben worden ist, gerade von evangelischer Seite heftig Kritik geerntet hat;¹² es darf aber nicht übersehen werden, dass man in dem umstrittenen Abschnitt „Der Petrusdienst“ (CS Nr. 153–200) versucht hat,

römisch-katholische und evangelisch-lutherische Anliegen aufzugreifen, und man bestrebt war, bei allem Wissen um bestehende Differenzen gemeinsame Anliegen zu formulieren.

Ähnlich problematisch ist die Darstellung der Beziehung zu den orthodoxen Kirchen. Die Nichtanerkennung der Taufe in den westlichen Kirchen durch die orthodoxen Kirchen wird als „ein nicht unbeträchtliches Hemmnis“ (13) bezeichnet. Hier hätte das Urteil ebenfalls differenzierter ausfallen müssen. Gerade in der jüngst erschienenen Stellungnahme der Russisch-Orthodoxen Kirche zum Verhältnis zu den anderen christlichen Konfessionen wird auf die Taufe, die außerhalb der Orthodoxen Kirche gespendet wird, eingegangen und diese keineswegs als schlichtweg ungültig bezeichnet.¹³

Weiter wird im EKD-Text behauptet, dass auf orthodoxer Seite „Vorstellungen vom Nationalkirchentum und von kirchlicher Einheit in erkennbarer Spannung zur Leuenberger Konkordie“ (13) stehen. Die Vorstellung eines „Nationalkirkentums“ wird jedoch von orthodoxer Seite heftig bestritten. Grigorios Larentzakakis dazu: „Oft wird erwähnt, dass die Gesamtorthodoxie in Nationalkirchen organisiert und strukturiert ist, und zwar in dem Sinn, dass die Nationalität die Grundbedingung ihrer Strukturierung sei. Manche meinen sogar, dass dies die offizielle charakteristische konfessionelle Identität sei. Das entspricht aber nicht der Realität. Denn wenn die Nation die Grundbedingung für die Strukturierung der Orthodoxie wäre, dann müssten Patriarchate nur nach Nationen organisiert sein.“¹⁴

4. Schlussbemerkung

Wir müssen – und darin stimme ich dem EKD-Text zu – alles tun, um die Einheit der Kirche immer mehr sichtbar werden zu lassen.¹⁵ So wie Kirche keine unsichtbare Größe ist,¹⁶ so auch nicht Einheit bzw. Kirchengemeinschaft. Die Frage ist nur, was jeweils darunter zu verstehen ist und wie dieses Ziel erreicht werden kann. Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Jesu Christi ereignet sich in einer *communio ecclesiarum* – in einer Gemeinschaft von Kirchen, die sich wechselseitig als Gestalt der einen Kirche Jesu Christi anerkennen können. Es braucht den theologischen Diskurs, um sich klar zu werden, was zur Gestalt der *einen* Kirche Jesu Christi gehört. Die Gestalt jedoch darf mit dem Gehalt nicht völlig gleichgesetzt werden, wiewohl die Gestalt nicht losgelöst vom Gehalt betrachtet werden darf. Um aber prüfen zu können, wie es sich mit der jeweiligen Gestalt verhält, braucht es eine genaue Kenntnis voneinander. Deshalb ist es bedauerlich, wenn die Auffassung einer anderen, nichtevangelischen Kirche so dargestellt wird, dass sich diese nicht oder nur mangelhaft wiedererkennt. Das Nicht-zur-Kennntnis-Nehmen ökumenischer Dialoge führt nur zu einer Zementierung kontroverstheologischer Standpunkte. Eine verschärfte Abwehrreaktion anderer Kirchen ist dann die Folge.

Zum ökumenischen Dialog gehört auch eine kritische Selbstreflexion. Die Leuenberger Konkordie wird als geglücktes Modell für verwirklichte Kirchengemein-

schaft hingestellt. Kritisch zu fragen wäre, welche Bedingungen gegeben sein müssen, um tatsächlich von Kirchengemeinschaft reden zu können. Dass eine Arbeitsgemeinschaft keine Kirchengemeinschaft darstellt, dem ist nur zuzustimmen. Die in diesem Zusammenhang anzutreffende Rede von „eucharistischer Gastfreundschaft“ bzw. gar von „eucharistischer Gemeinschaft“ *im Vorfeld* verwirklichter Kirchengemeinschaft bedürfte einer kritischen Bewertung, die im EKD-Text allerdings unterbleibt. Wie hängen Kirche, Kirchengemeinschaft und Eucharistie zusammen? Ist eucharistische Gemeinschaft im Vorfeld verwirklichter Kirchengemeinschaft überhaupt denkbar? Der EKD-Text gibt zwar das Ziel an, das angestrebt werden muss, nämlich Kirchengemeinschaft, stellt sich selbst aber zu wenig die Frage, was denn nun tatsächlich Kirchengemeinschaft ausmacht. Dass Kirchengemeinschaft mehr ist als nur ein loser Zusammenschluss von Kirchen, geht auch aus der Charakterisierung der Kirchengemeinschaft als „Kirche“ (14) hervor. Die Frage ist nur, in welchem Sinn. Dies zu klären, ist einem ökumenischen Dialog aufgegeben und muss gemeinsam bewältigt werden.

Silvia Hell

(Silvia Hell ist Professorin für Ökumene und Dogmatische Sakramententheologie am Institut für Historische Theologie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.)

ANMERKUNGEN

- ¹ Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Texte 69). Hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover o.J. Die im Artikel angegebenen Zahlen beziehen sich auf diesen Text.
- ² Die Tagung fand vom 6. bis 10. September 1995 in der evangelischen Begegnungsstätte auf dem Liebfrauenberg bei Straßburg statt. Die Beiträge liegen in einem Sammelband vor: Leuenberg, Meissen und Porvoo. Konsultation zwischen den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den an der Meissener Erklärung und der Porvoo-Erklärung beteiligten Kirchen. Liebfrauenberg, Elsass, 6. bis 10. September 1995. Hg. v. W. Hüffmeier u. C. Podmore, Frankfurt am Main 1996 (in großteils zweisprachiger Version).
- ³ Ebd., 48.
- ⁴ Ebd.
- ⁵ Ebd., 49.
- ⁶ Vgl. Kleine Konfessionskunde. Hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1996, 242.
- ⁷ Leuenberg, Meissen und Porvoo, 38.
- ⁸ Siehe dazu die Ausführungen in der Leuenberger Konkordie zum Abendmahl: Sind die Formulierungen dort nicht so gewählt, dass jede Konfession ihre Deutung herauslesen kann? Der Text der Leuenberger Konkordie in: Konkordie und Kirchengemeinschaft

reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart. Texte der Konferenz von Driebergen / Niederlande (18. bis 24. Februar 1981). Hg. v. A. Birmelé. Mit Beiträgen von A. Houtepen / L. Fischer. Frankfurt am Main 1982, 13–25, bes. 16f, Nr. 15.18f.

⁹ Leuenberg, Meissen und Porvoo, 38.

¹⁰ Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission: Das geistliche Amt in der Kirche. Paderborn ³1982.

¹¹ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Paderborn / Frankfurt am Main 2000 (= CS).

¹² Die Kritik richtet sich vor allem gegen die Aussage, dass sich „die Bindung eines ... universalen Petrusdienstes an den Bischof von Rom“ „für die abendländische Christenheit trotz aller Belastungen aus historischen Gründen“ nahelege (CS Nr. 191). Vgl. dazu Walter Schöpsdau, Eine in jeder Hinsicht offene Frage. Der Papst als Sprecher der Christenheit? In: MD 3/2001, 41f.

¹³ Die Stellungnahme der Russisch-Orthodoxen Kirche lautet: „Basic Principles of the attitude of the Russian Orthodox Church toward the other christian confessions“ (= RO). Der Text ist in englischer Sprache abrufbar unter: <<http://www.russian-orthodox-church.org.ru/s2000e13.htm>>. Eine deutsche Kurzfassung ist erschienen in: Glaube in der 2. Welt 29/1 (2001), 14–19. Auszüge sind auch abgedruckt in: Ökumenische Rundschau 2/2001, 210–215. Die Russisch-Orthodoxe Kirche hält am unauslöschlichen Merkmal der Taufe fest. Daraus folgt, dass diejenigen, die sich abgespalten haben, nicht einfach wiedergetauft werden, wenn sie zur orthodoxen Kirche zurückkehren, wiewohl aber die Taufe Voraussetzung dafür ist, jemanden wieder aufzunehmen: „This is why the Orthodox Church *does not receive* those coming to her from non-Orthodox communities *only through the Sacrament of Baptism*. In spite of the rupture of unity, there remains a certain incomplete fellowship which serves as the pledge of a return to unity in the Church, to catholic fullness and oneness“ (RO 1.15; Hervorheb. S.H.).

¹⁴ Grigorios Larentzakis, Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube. Graz / Wien / Köln 2000, 33.

¹⁵ „Es ist Zeit für mehr ökumenische Gemeinschaft.“ Dieser Aufruf findet sich im ersten Abschnitt der Kundgebung, die die Synode der Evangelischen Kirche am 9. November 2000 zum Schwerpunktthema „Eins in Christus. Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft“ herausgegeben hat. Der Text ist im selben Heft abgedruckt wie auch das Votum „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ (EKD-Text 69).

¹⁶ Siehe dazu den EKD-Text, wo ganz im Sinne Martin Luthers zwischen „Verborgenheit“ und „Unsichtbarkeit“ unterschieden wird (6): Die Verborgenheit der Kirche bedeute nicht einfach „Unsichtbarkeit“, denn „die Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament bei der Versammlung der Gemeinde ist für jedermann wahrnehmbar“.

Überlegungen aus katholischer Sicht zum EKD-Text Nr. 69 „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“^{*}

Das EKD-Kirchenpapier „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ bietet mehrere Einstiegsmöglichkeiten für eine Auseinandersetzung. Für die katholische Seite empfinde ich einen lapidaren Satz auf Seite 13 als Herausforderung: „Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel.“ Ich verstehe meine Ausführungen als den Versuch einer Stellungnahme zu dieser Feststellung des EKD-Textes.

Vielleicht hilft es zum Verständnis meiner folgenden Überlegungen, wenn ich das Ergebnis derselben in Kurzform vorwegnehme. Es lautet: Ich kann der Feststellung der Inkompatibilität weder radikal widersprechen noch sie rundweg bestätigen, denn der EKD-Text ist so vielschichtig, dass ich es nicht wage, ein klares Urteil zu fällen. Der Text wirkt nämlich auf das katholische ekklesiologische Selbstverständnis wie ein Wechselbad: erfreuliche, konsensfähige Aussagen wechseln sich im Verlauf des Textes mit steigender Geschwindigkeit ab mit solchen Aussagen, die tatsächlich inkompatibel sind.

Ich beginne mit der Gesamtfragestellung des Textes, wie sie im Vorwort des Ratsvorsitzenden der EKD formuliert ist: „Was verstehen wir unter der ‚sichtbaren Einheit‘ der Kirche?“ Auf die Frage folgt sofort ein Hinweis auf die Leuenberger Konkordie, die sich dann mit ihren Grundaussagen wie ein roter Faden durch den gesamten Text zieht. Die Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa ist jener Text, in dem wir katholischerseits schon seit bald 30 Jahren mit Interesse, aber nicht ohne ein gewisses Missbehagen in der Nr. 29 lesen: „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 ...“ Das katholische Missbehagen bezog sich lange ganz eindeutig auf die Konstruktion: „Kirchengemeinschaft zwischen Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes“. Trotz der hier für uns gegebenen Problematik haben wir aber im Laufe der Jahre doch einige Zugänge zu diesem Modell gefunden, die uns nicht mehr nur kopfschüttelnd davor stehen lassen. Der wichtigste Zugang ist die in der bekannten Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ entwickelte Hermeneutik des „differenzierten Konsenses“, der zwei unterschiedliche Aussagen beinhaltet:

1. die erreichte Übereinstimmung im grundlegenden und wesentlichen Gehalt einer bislang strittigen Lehre und
2. eine Erläuterung, dass und warum verbleibende Lehrunterschiede als zulässig gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden und Wesentlichen nicht in Frage stellen.

^{*} Vortrag gehalten bei der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) in Magdeburg am 13. März 2002.

Diese Methode wurde im lutherisch-katholischen Dialog auf Weltebene angewandt sowie auf deutscher Ebene in der Studie „Communio Sanctorum“ im Gespräch zwischen der VELKD und der Deutschen Bischofskonferenz. Dass diese Methode des differenzierten Konsenses zu tragfähigen Ergebnissen führt, hat sich gezeigt in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen dem Lutherischen Weltbund und Rom. Damit haben wir einen realen Zugang zu dem, was die Leuenberger Konkordie als Kirchengemeinschaft versteht „... aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums ...“. Der „... verschiedene Bekenntnisstand ...“ wäre dann zu verstehen im Sinne der „... verbleibenden Lehrunterschiede ...“ des differenzierten Konsenses. Und das hätte dann auch seine Logik im Hinblick auf Confessio Augustana 7, wo gesagt wird, dass die rechte Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Spendung der Sakramente konstitutiv sind für die wahre Einheit der Kirche, denn rechte Verkündigung kann es doch wohl nicht auf der Basis unversöhnter Bekenntnisstände geben.

Diesen katholischen Zugang zum Einheitsbegriff der Leuenberger Konkordie haben wir bislang durchaus als ausbaufähig angesehen. Das Votum der Theologischen Kammer der EKD bedeutet auf diesem Weg aber für uns eher einen Rückschlag, der sich am deutlichsten gleich schon im angeführten Vorwort des Vorsitzenden des Rates der EKD ankündigt und in der doppelten Überschrift des Textes selber zu bestätigen scheint, insofern als hier die Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis fast in Form von einer Kurzdefinition als das „geordnete Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“ charakterisiert wird. Aus dem Text selber (S. 5 Mitte) geht dann hervor, dass damit eine Antwort gegeben wird auf die Frage „... welche Art von Kirchengemeinschaft die evangelischen Kirchen in den ökumenischen Gesprächen und Vereinbarungen anstreben“.

Die mehr als spontane katholische Reaktion lautet hier: Ein „geordnetes Miteinander von bekenntnisverschiedenen Kirchen“ reicht nicht aus als Einheitsmodell und als Ziel der Ökumene, zumal wenn gleichzeitig dieses Modell ausreichend sein soll zur gemeinsamen Teilhabe am Mahl des Herrn (Kundgebung der 9. Synode der EKD ... = EKD-Texte 69, S. 20/21).

Ich meine, Ihnen die Begründung für diese von mir genannte spontane Reaktion schuldig zu sein. Ich möchte dies tun, indem ich die diesbezüglich grundlegenden katholischen Texte aus der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Lumen gentium“ zitiere. Gleich in der Nr. 1 der Kirchenkonstitution heißt es: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ In der Nr. 3 heißt es dann: „Die Kirche, das heißt das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi, wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt. Dieser Anfang und dieses Wachstum werden zeichenhaft angedeutet durch Blut und Wasser, die der geöffneten Seite des gekreuzigten Jesus entströmten (vgl. Joh 19,34), und vorher verkündet durch die Worte des Herrn über seinen Tod am Kreuz: ‚Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde alle an mich ziehen‘

(Joh 12,32). Sooft das Kreuzesopfer, in dem Christus, unser Osterlamm, dahingegeben wurde (1 Kor 5,7), auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung. Zugleich wird durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht (1 Kor 10,17). Alle Menschen werden zu dieser Einheit mit Christus gerufen, der das Licht der Welt ist: Von ihm kommen wir, durch ihn leben wir, zu ihm streben wir hin.“ Und in der Nr. 4 heißt es dann: „Der Geist ... führt die Kirche in alle Wahrheit ein (vgl. Joh 16,13), eint sie in Gemeinschaft und Dienstleistung, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten (vgl. Eph 4,11–12; 1 Kor 12,4; Gal 5,22).“ „So erscheint die ganze Kirche als ‚das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk‘.“

Die Kirche als Zeichen und Werkzeug der Heilstat des dreieinigen Gottes wird also in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils näher definiert mit den Worten: „gleichsam das Sakrament“. Das besagt in der Terminologie des EKD-Textes, dass die Heilstat des dreieinigen Gottes und die Gestalt der Kirche, also das Vollzugsorgan dieser Heilstat Gottes, engstens miteinander verbunden sind, gleichsam (nicht identisch) wie ein Sakrament, von dem die klassische Definition sagt, dass es das bewirkt, was es bezeichnet.

Von diesem katholischen Verständnis herkommend interessiert uns natürlich brennend, was im EKD-Text zur Verhältnisbestimmung zwischen Grund und Gestalt der Kirche gesagt wird. Zum Grund der Kirche heißt es, und dem stimmen wir mit *Lumen gentium* voll zu: (S. 5 unten), Jesus Christus ist das Fundament der Kirche. „Beide, Glaube und Glaubensgemeinschaft, verdanken sich dem sich in der Verkündigung und in den Sakramenten manifestierenden Worte Gottes“ (S. 6 oben). „Versetzt in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott werden sie (die Gläubigen) ... zu Gliedern des Leibes Christi und bilden als solche seine Gemeinde. In diesem Sinne impliziert der Glaube an den dreieinigen Gott den Glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.“ An diesem gemeinsamen Ansatzpunkt würden wir unbedingt gerne festhalten und ihn ausbauen. Dies geht auch ansatzweise dadurch, dass im Hinblick auf die Gestalt der Kirche der EKD-Text dann die, dem katholischen Denken durchaus nicht fremde, Unterscheidung zwischen der „sichtbaren“ und der „verborgenen“ Kirche (Augustinus) bringt und für uns durchaus nachvollziehbar ausführt (S. 6 unten, S. 7 oben). „Insofern ist die äußere Gestalt der Kirche nicht etwas von der Verborgenheit der Glaubensgemeinschaft Getrenntes, neben ihr Stehendes. Die Unterscheidung zwischen der verborgenen und der sichtbaren Kirche ist vielmehr so zu verstehen, dass die Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Glaubensgemeinschaft auf eine ihr entsprechende äußere Gestalt drängt, die mitten unter anderen sozialen Gebilden in der Welt durch eine unverwechselbare Sichtbarkeit ausgezeichnet ist.“ „Sie darf ‚die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung‘ nicht ‚ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen‘.“

Weil diese Aussagen so gut in ein aufbauendes Gespräch mit der katholischen Ekklesiologie passen, enttäuschen umso mehr die darauf folgenden Konkretionen. Sie reduzieren die sichtbare Einheit der Kirche auf die rechte Verkündigung und auf die evangeliumsgemäße Feier der Sakramente. Wörtlich heißt es (S. 7) Nr. 2.1: „Die rechte Verkündigung des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Feier der Sakramente sind im reformatorischen Verständnis die ‚Kennzeichen der wahren Kirche‘.“ „Für die Ausführung dieses Auftrages ist von Gott das Predigtamt eingesetzt ... Die Ausgestaltung dieses Amtes ist jedoch wandelbar. Das gilt ebenso für alle Elemente einer Ordnung der Kirche Jesu Christ, mit deren Hilfe sie ihren Auftrag in wechselnden geschichtlichen Situationen wahrnimmt und der Gemeinschaft der Glaubenden an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten eine unterschiedliche Gestalt gibt. Hierzu gehören z.B. die Unterscheidung und Zuordnung der verschiedenen kirchlichen Dienste sowie ihre Ausgestaltung und die äußere Organisation der Kirche.“ In der darauf folgenden Nr. 2.2 (S. 8) wird dann auch konsequent die „volle sichtbare Einheit“ auf Wort und Sakrament reduziert. Frage: Ist hier nicht der Erkenntnisstand gegenwärtiger Theologie sowie der ökumenischen Dialoge zum Thema „Amt in der Kirche“ ausgeblendet? (Lima, Porvoo, lutherisch-katholische Dialoge auf Weltebene und in Deutschland).

Zum Stichwort Kirchengemeinschaft ist dann das ganze Kapitel II. (S. 9–10) von hohem Interesse. Dort wird festgestellt, dass Kirchengemeinschaft die Gemeinschaft an Wort und Sakrament ist zwischen selbstständigen Gemeinden und Einzelkirchen. Auf die sich spontan aufdrängende Frage, nämlich nach der näheren Bestimmung dessen, was hier unter „selbstständigen Gemeinden und Einzelkirchen“ gemeint ist, gibt unser Text keine Antwort. Und auch die darauf folgenden Feststellungen tragen hier nicht zur Klärung bei, insofern als gesagt wird, dass in einer Kirchengemeinschaft Kirchen gleichen aber auch unterschiedlichen Bekenntnisstandes verbunden sein können. Man fragt sich, was denn bei einer Kirchengemeinschaft von Kirchen unterschiedlichen Bekenntnisstandes dann die „rechte Verkündigung“ bedeutet. Geht es dabei nur um unterschiedliche theologische Schulen? Dann ist der Begriff „Bekenntnis“ wohl fehl am Platz. Der Begriff „unterschiedlichen Bekenntnisstandes“ wird dann ja auch in gewisser Weise aufgehoben, wenn der Text im Anschluss feststellt, dass zur Kirchengemeinschaft das gemeinsame Verständnis des Evangeliums von der Rechtfertigung und der Sakramente gehört. Sogar hilfreich erscheint dann auch folgendes Postulat (S. 9 unten) „Kirchengemeinschaft im beschriebenen Sinne kann nur verantwortlich gestaltet werden, wenn die Kirchen ihr Verständnis des Evangeliums auch im Medium der Lehre gemeinsam darlegen und entfalten. Sie geben damit Rechenschaft über den Grund ihrer Gemeinschaft im Evangelium und arbeiten in Lehrgesprächen an der unerlässlichen Weiterbildung der Lehre in den beteiligten Kirchen.“ Ins Zweifeln gerät man allerdings dann wieder, wenn im vorletzten Abschnitt des Textes (IV., S. 14) der Begriff der Kirchengemeinschaft auf die Evangelische Kirche in Deutschland appliziert wird. Es heißt dort: „Die EKD ist die erklärte und angemessen geordnete Gemeinschaft von konfessionsverschiedenen evangelischen Kir-

chen der Bundesrepublik Deutschland.“ Was bedeutet es, wenn im ganzen Text von Kirchen unterschiedlichen Bekenntnisses gesprochen wird und hier plötzlich von Konfessionsverschiedenheit die Rede ist?

Meinen Schnellgang durch den Text abschließend möchte ich noch auf das Kapitel III., Nr. 2.3 (S. 13) eingehen. Katholische Kommentatoren haben sich darüber aufgeregt, mit welcher Schroffheit hier katholische Positionen fast bekenntnishaft mit notwendigem evangelischen Widerspruch versehen werden. Mich regt weder der Widerspruch noch die Klarheit der eingenommenen Position auf. Was allerdings dem Ökumeniker weh tut, ist, dass kein offenes Gespräch „par cum pari“ (Ökumenismusdekret Nr. 9) angeboten wird, sondern die eigene Ansicht wird genannt und gesagt, dass nun auf dieser Grundlage eine Verständigung erreicht werden kann („Es ist eine Verständigung darüber zu erstreben, daß für die Gemeinschaft der Kirchen nicht eine einzige ...“).

Dass dies nicht das einzige und letzte Wort zum Thema ist, darf angenommen werden. Es wird auch nahe gelegt durch andere Texte, die *im Dialog* entstanden sind. So möchte ich meine Ausführungen schließen mit dem Zitat einer Passage aus dem Text der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands „Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“. In der Nr. 6 dieses Textes wird ausgesagt, was wir auf dem Hintergrund unserer beiden Traditionen mit dem Satz des Glaubensbekenntnisses „Ich glaube die Gemeinschaft der Heiligen“ eigentlich meinen. Es heißt dort: „In diesem Bekenntnis ist vor allem das feste Vertrauen ausgesprochen, daß die Kirche ihr Sein und ihr Wirken nicht sich selber verdankt, sondern daß sie ihren Ort im Schöpfungs- und Erlösungswerk des dreifaltigen Gottes hat. Deshalb ist die Kirche ihrem innersten Wesen nach ein Geheimnis (*mysterium*). Sie existiert in der Geschichte. Damit hat sie teil an deren sichtbaren und auch an deren sündigen Strukturen, doch geht sie darin nicht auf. Sie empfängt ihr Leben aus dem Wort Gottes und den Sakramenten. Zugleich erfährt sie auch ihre Begrenzung: Ihr Begreifen ist Stückwerk (1 Kor 13,9), und ihr Leben aus Gottes Gaben ist bedroht durch menschliche Schwäche und Schuld. Diese Begrenztheit gilt auch für die Gestalt der Kirche, für ihre Dienste und Ämter.“ (Nr. 7): „Aus der Spannung zwischen dem Geheimnis der Kirche und ihrer Gestalt in der Welt ergibt sich eine Reihe von Fragestellungen für den Dialog zwischen unseren Kirchen.“ Insbesondere wird dann hier verwiesen auf das Bischofsamt und auf die Rolle des Dienstes an der Einheit der universalen Kirche („Petrusdienst“).

Auf dieser Basis kann ein Dialog weitergeführt werden, denn beide Seiten sind offen für das Lernen voneinander.

Hans Jörg Urban

(Professor Dr. Hans Jörg Urban ist Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn.)

Notwendige äußere Ordnung in unterschiedlichen Vorstellungen?

Diskussionsbeitrag zum Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen

Über das evangelische Verständnis von Kirchengemeinschaft herrscht Klärungsbedarf – auch innerhalb der EKD. Das von der Kammer für Theologie erarbeitete und vom Rat der EKD im Oktober 2001 verabschiedete Votum möchte dazu einen Beitrag leisten. Es ist sicherlich auch als Antwort und Reaktion auf ähnliche Prozesse in anderen Kirchen zu verstehen (Dominus Iesus; Grundlegende Prinzipien der Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nichtorthodoxen). Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss hat in dieser Zeitschrift zur Diskussion über das Votum aufgerufen. Diesem Anliegen wollen die folgenden Überlegungen nachkommen, da der Text in der Tat zu Nachfragen anregt.

Um das primäre Anliegen des Papiers besser erfassen zu können, ist es hilfreich, sich eine terminologische Unterscheidung ins Gedächtnis zu rufen: In der ökumenischen Debatte wird häufig zwischen Einheitsvorstellungen und Einigungsmodellen differenziert (so bereits 1971 durch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen): Bei den „Einheitsvorstellungen“ geht es um das grundlegende Verständnis vom Wesen der Einheit. Damit ist natürlich immer auch die Ekklesiologie angesprochen: was sind die wesentlichen Merkmale und Kennzeichen der Kirche, ihre konstitutiven Elemente? Bei den „Einigungsmodellen“ hingegen geht es darum, wie der kirchlichen Einheit konkrete Gestalt gegeben und mit welchem Modell diese verwirklicht werden kann.

Auf diese letzteren Fragestellungen legt das Votum der EKD deutlich seinen Schwerpunkt (Abs. II.III; EKD-Texte 69, S. 9–14), wenngleich auch zunächst einige kurze Reflexionen über die Einheitsvorstellungen vorangestellt werden (Abs. I; ebd. S. 5–8).

Sichtbare Einheit in den Blick nehmen

Betrachten wir zunächst die Ausführungen über „das evangelische Verständnis der Kirche“ und der daraus resultierenden Einheitsvorstellung: Zunächst wird die Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche eingeführt, anschließend die Kennzeichen der wahren Kirche gemäß CA VII reflektiert und schließlich das Einheitsverständnis entfaltet. Dabei greift das Dokument den in der ökumenischen Diskussion häufig gebrauchten Begriff „volle sichtbare Einheit“ (*full visible unity*) auf (Abs. I.2.2.; ebd. S. 8). Inhaltliche Füllung erfährt dieser durch ein Zitat der „Dritten Theologischen Konferenz nach der Meissener Erklärung“ aus dem Jahre 1999. Diese versteht „das Streben nach ‚voller sichtbarer Einheit‘ nicht als den

Versuch, der von Christus schon gegebenen, in Wort und Sakrament wahrnehmbaren (sichtbaren) Einheit etwas hinzuzufügen, sondern als das Bemühen unserer Kirche, diese Einheit immer umfassender zu bezeugen und der in ihr enthaltenen Verheißung immer getreuer zu entsprechen“ (epd-Dok 2/2002, S. 38).

Die Verwendung des Begriffes ist nicht selbstverständlich. Denn die evangelische Theologie tut sich oft schwer, von der sichtbaren Einheit der Kirche zu sprechen und weist eher auf die Gefahren hin, die der Begriff bergen kann. Dass er im EKD-Votum dennoch aufgegriffen wird, ist m.E. erfreulich, weil dadurch ein Anknüpfungspunkt zu anderen bilateralen und multilateralen Dialogen entsteht, die den Begriff „volle sichtbare Einheit“ gebrauchen, um hervorzuheben, dass ein bloßes „freundliches Beisammensein“ der Konfessionen nicht ausreicht. Vielmehr geht die ökumenische Bewegung davon aus, dass das Bekenntnis zur *una sancta ecclesia* auch theologische Relevanz für die sichtbare(n), irdische(n) Kirche(n) habe und dass somit das institutionell geregelte Miteinander der Konfessionen dem nicht widersprechen dürfe.

Nach der Grundlegung des Kirchen- und Einheitsverständnisses entfaltet das Votum sein Einigungsmodell (ohne allerdings begrifflich immer sauber zwischen Einheitsverständnis und Einigungsmodell zu differenzieren): Dieses ist nach Ansicht der EKD das Modell „Kirchengemeinschaft“ gemäß der Leuenberger Konkordie (Abs. II.; EKD-Text 69, S. 9–11). In der Erklärung und Praktizierung von voller Kirchengemeinschaft „gewinnt die Bezeugung der Einheit des Leibes Christi sichtbare Gestalt“ (Abs. I.2.2; ebd. S. 8).

Aus den Ausführungen kann gefolgert werden, dass Kirchengemeinschaft in diesem Sinne nicht erst Vorstufe einer noch zu erreichenden, sondern bereits volle Gemeinschaft ist. Jedoch sind auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft auch Zwischenstufen möglich, wie z.B. die wechselseitige eucharistische Gastbereitschaft (vgl. Abs. III.1; ebd. S. 11f). Das Modell basiert also insgesamt auf einer „Einheit in Schritten und Stufen“.

Lehrkonsens nicht aus den Augen verlieren

Soweit ist das Dokument eine hilfreiche Klärung des Einheitsverständnisses und des daraus resultierenden Einigungsmodells, das die EKD derzeit vertritt.

Doch werden m.E. Schwächen in der Anwendung offenbar, denn es entsteht der Eindruck, als könne das geordnete Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen ausschließlich als Weg beschrieben werden, an dessen Ziel die Erklärung einer Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie stehen müsse. Dabei zeigen die ökumenischen Gespräche, dass die Modellfrage flexibler gehandhabt werden müsste, wenn man sich nicht vorschnell den Weg zur Kirchengemeinschaft versperren, sondern dem bereits erreichten Stand der Beziehungen gerecht werden will. Ein Blick auf das Verhältnis der EKD zur Kirche von England, auf das das EKD-Papier selbst kurz eingeht (Abs. III.2.1; ebd. S. 12), kann die Problematik näher erläutern.

Die beiderseitigen Beziehungen sind derzeit durch die Meissener Erklärung geregelt. Die bereits erwähnte „Dritte Theologische Konferenz nach der Meissener Erklärung“ beschreibt 1999 den Stand der Beziehungen mit den Worten, dass „unsere beiden Kirchen schon Schritte auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit gemacht haben“ (epd-Dokumentation 2/2002, S. 37). Das Meissen-Abkommen ist also noch nicht „volle sichtbare Einheit“ und daher auch nicht volle Kirchengemeinschaft im Sinne des EKD-Votums.

Doch ist zu fragen, ob am Ende des gemeinsamen Weges überhaupt Kirchengemeinschaft analog dem Leuenberger Modell stehen kann, wenn man den spezifischen theologischen Fragen und Herausforderungen der beiderseitigen Beziehungen gerecht werden will. Auch der Exekutivausschuss der Leuenberger Kirchengemeinschaft geht davon aus, dass Meissen nicht einfach mit dem Leuenberg-Modell gleichgesetzt werden kann. Anlässlich des 25. Jahrestages der Verabschiedung der Konkordie veröffentlichte der Exekutivausschuss eine Erklärung, in der die drei kirchlichen Einigungsmodelle „Leuenberg“ – „Meissen“ – „Porvoo“ aus Sicht der Leuenberger Konkordie evaluiert werden. So werden Meissen und Porvoo – trotz ihrer Unterschiede – zusammen betrachtet und dann dem Leuenberger Modell gegenübergestellt. Wollen Porvoo und Meissen auch nicht von „vornherein als Alternativ- oder Konkurrenzmodelle zur LK“ verstanden werden und werden „trotz gewisser Unterschiede“ auch „wesentliche Gemeinsamkeiten“ festgestellt (Erklärung des Exekutivausschusses vom 23. Mai 1998, Abs. 2.3; S. 4f), so wird durch die Ausführungen doch deutlich, dass beide Wege eben als zwei unterscheidbare Modelle verstanden werden. Dies liegt vor allem daran, dass im Gespräch mit den Anglikanern das Thema „historisches Bischofsamt“ zu bearbeiten ist. Aufgrund der ungeklärten Frage nach der historischen Sukzession erkennen die EKD und die Kirche von England zwar ihre Ämter an, können sie aber noch nicht als versöhnt betrachten (Meissen A 3; EKD-Texte 47, S. 47).

Insgesamt macht dieses Beispiel deutlich, dass ein adäquates Einigungsmodell die Konsensgemeinschaft in Lehrfragen einschließen muss. Das „consentire de doctrina evangelii“ (CA VII) kann nicht auf die aktuelle Wortverkündigung reduziert werden, sondern setzt eben auch einen Lehrkonsens voraus. Letztlich impliziert auch das Leuenberger Modell einen solchen: Die Konkordie versteht sich als Vereinigung von Kirchen unterschiedlicher Bekenntnistraditionen, deren Verschiedenheit aber nicht mehr als trennend verstanden werden, worüber Konsens herrscht (vgl. LK IV, 29: „aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums ...“). Und auch das Votum der EKD hält fest: „Kirchengemeinschaft im beschriebenen Sinne kann nur verantwortlich gestaltet werden, wenn die Kirchen ihr Verständnis des Evangeliums auch im Medium der Lehre gemeinsam darlegen und entfalten“ (Abs. II.1; EDK-Texte 69, S. 9).

Nimmt man dies ernst, dann ist m.E. aber eben auch davon auszugehen, dass Lehrfragen das Einigungsmodell beeinflussen. So muss – ausgehend von den spezifischen Problemen im Kirchen- und Einheitsverständnis – in den verschiedenen ökumenischen Dialogen jeweils neu um ein passgenaues Einigungsmodell gerun-

gen werden, das dann wohl kaum mit der Leuenberger Konkordie identisch sein kann. Man gewinnt jedoch leider den Eindruck, als trete genau in dieser Frage im Votum der EKD eine große Inflexibilität zu Tage: Abschnitt III.2 macht deutlich, dass der Stand der ökumenischen Beziehungen zu anderen Kirchen letztlich zu eng an der Umsetzung des Leuenberg-Modells gemessen wird (vgl. ebd. S. 12–14).

Faktische Einheit nicht abschreiben

Das Stichwort „Konsensgemeinschaft in Lehrfragen“ führt jedoch nicht nur zu der Anfrage, ob das EKD-Papier den notwendigen Einfluss des Lehrkonsenses auf das Einigungsmodell genau genug bedacht hat. Vielmehr bricht hier ein weiterer Problemkreis auf: Denn wieviel Konsens in Lehrfragen nötig ist – gerade darüber gehen offensichtlich die Meinungen auseinander, wenn evangelische Kirchen das Gespräch mit Kirchen jenseits der eigenen Konfessionsfamilie suchen. Das Votum der EKD betont mehrmals, dass ein Konsens über bestimmte Formen des kirchlichen Amtes nicht zur Bedingung von Kirchengemeinschaft gemacht werden dürfe. So wird bezüglich der Beziehungen zu den Anglikanern formuliert: „Denn die Vereinheitlichung der Amtsfrage ist nach diesem [dem evangelischen] Verständnis nicht die Voraussetzung solcher Gemeinschaft“ (Abs. III.2.1; ebd. S. 12). Doch wie oben erwähnt, erheben die Anglikaner gerade eine Verständigung über das historische Bischofsamt zur Voraussetzung für weiterführende Schritte auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit. Und die Beziehungen zwischen der Kirche von England und den nordeuropäischen Lutheranern, die in der Porvoorer Gemeinsamen Feststellung zu einem vorläufigen Abschluss gekommen sind, zeigen, dass diese Schritte auch möglich sind, wenn in dieser Frage eine Einigung erreicht werden kann.

Wieviel Übereinstimmung ist also nötig? Abstrahiert man von allen theologischen Positionen und betrachtet den Vorgang rein logisch, dann ist für eine Kirchengemeinschaft letztlich in allen Fragen Übereinstimmung nötig, und zwar *entweder inhaltlich* (darüber, dass man einer Meinung ist), *oder aber formal* (darüber, dass man gar nicht einer Meinung sein muss). Inhaltliche Einigkeit in konkreten Lehrfragen ist also formal genau dann nicht Voraussetzung für die Einheit, wenn keine der beteiligten Dialogparteien sie als solche betrachtet. Inhaltlicher Dissens ist also nur als formaler Konsens möglich, und zwar unabhängig vom Ausmaß der „legitimen Vielfalt“, die überaus umfangreich sein kann, solange alle damit einverstanden sind. So lässt sich Einheit in inhaltlicher Verschiedenheit nur im Rahmen eines „Formalen Totalkonsenses“ verwirklichen.

Die Frage, der bislang zuwenig Aufmerksamkeit in den bilateralen Dialogen geschenkt wurde, lautet somit: „Sind wir uns einig, das für die Einheit erforderliche Maß an Einigkeit erreicht zu haben?“. Diese „Einigkeit zweiten Grades“, die Voraussetzung für jede Kirchengemeinschaft zweier Konfessionen ist, kann nur durch Übereinkunft erzielt werden. Die Grenze zwischen notwendiger Einigkeit und legitimer Vielfalt kann von den Kirchen nur gemeinsam gezogen werden.

Diese Feststellung bewahrt vor einer Fehleinschätzung: Oft wird das evangelische Kirchen- und Einheitsverständnis von der Überzeugung getragen: „Wir können uns doch unterschiedliche Meinungen zugestehen und trotzdem näher kommen!“ Unter Umständen ist dann die Enttäuschung groß, wenn andere Kirchen diesem Grundsatz nicht gleichermaßen folgen können. Doch es nützt nichts, einseitig das notwendige Maß an Konsens festzulegen. Dieses muss erst *gemeinsam* erzielt werden. Obige Forderung wirkt zunächst inhaltlich wie ein Kompromiss, entpuppt sich aber formal als einer von zwei gegensätzlichen Standpunkten, die logisch auf derselben Ebene liegen.

Was bedeuten diese Überlegungen angewandt auf das EKD-Votum?

In seinen Formulierungen beschreibt das von der EKD vertretene Konzept der Leuenberger Konkordie einen Weg der Weite. Zur Einheit der Kirche genügt, was zum Grund der Kirche gehört: rechte Verkündigung des Evangeliums und evangeliumsgemäße Feier der Sakramente. Auf dieser Grundlage erkennen sich Einzelkirchen gegenseitig als „wahre Kirche“ an und gewähren daher einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament. Dieses Angebot kann sogar „einseitig erklärt“ werden (vgl. Abs. III.1; ebd. S. 11). Dies ist sicherlich ein möglicher Standpunkt, doch muss man sich bewusst sein, das er formal gesehen eben nur einer von zwei gegensätzlichen ist, die auf derselben Ebene liegen. Es verbietet sich dann, die Gründe für das Nicht-Zustandekommen von Kirchengemeinschaft allein auf der anderen Seite ausmachen zu wollen. Diese Sicht wäre in der Tat einseitig.

Auch inhaltlich scheint das Votum der EKD die Vielfalt zum Maßstab zu machen. In der Amtsfrage heißt es z.B.: „Es ist eine Verständigung darüber zu erstreben, dass für die Gemeinschaft der Kirchen nicht eine einzige, historische gewachsene Form des kirchlichen Amtes zur Bedingung gemacht werden kann, sondern dass unterschiedliche Gestalten desselben möglich sind“ (Abs. III.2.3; ebd. S. 13). Doch auch hier gilt: sich nicht auf eine bestimmte Amtsform festzulegen, stellt zwar inhaltlich die weitere Position gegenüber dem Katholizismus (oder auch den Anglikanern) dar, aber auf der formalen Ebene ist sie keine Kompromissformel, solange ihr der ökumenische Partner nicht zustimmen kann.

Genau genommen wird aber im EKD-Votum gar nicht die Vielfalt an Positionen zugelassen, sondern vielmehr die Nicht-Verhandelbarkeit der eigenen Position ausgesagt („Es ist Verständigung darüber zu erstreben ...“) und damit die Kommunikation über die Möglichkeiten einer Kompatibilität zwischen den unterschiedlichen theologischen Positionen verbaut. Sachverhalten, wie der Notwendigkeit und Gestalt des „Petrusdienstes“ oder der Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt muss laut Votum „evangelischerseits widersprochen werden“ (III.2.3; ebd. S. 13). Hier sieht das Votum also keinerlei Spielraum und stellt daher von vornherein die Kompatibilität evangelischer und katholischer Vorstellungen in Frage. Diese sehr deutliche Formulierung hat Walter Kardinal Kasper zu der Aussage veranlasst: „Das ist so schroff, aber auch so undifferenziert und ohne Berücksichti-

gung von Dialogergebnissen gesagt, dass ‚Dominus Iesus‘ demgegenüber geradezu als freundlicher ökumenischer Text erscheint“ (Zitat aus Festvortrag im Rahmen des Symposiums „Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert“, 1.–4.11.2001, Katholische Akademie in Berlin, www.kath.de/akademie/berlin/vortraege). Mag man evangelischerseits vielleicht nicht den Vergleich mit Dominus Iesus teilen, sei doch die Frage hinzugefügt, wie man der katholischen Kirche die eucharistische Gastbereitschaft anbieten kann, wenn man anscheinend kaum noch davon ausgeht, dass zumindest eine zukünftige Hoffnung auf Kirchengemeinschaft besteht (vgl. „Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft *nicht kompatibel*“; Abs. III.2.3; S.13). Ist hier das notwendige „consentire“ von CA VII noch gegeben?

Insgesamt lässt sich festhalten:

1) Das vorgelegte Einigungsmodell gibt sich strukturell sehr bescheiden, benötigt letztlich aber genauso einen „Formalen Totalkonsens“, wie alle anderen Einigungsmodelle auch.

2) Die EKD will mit ihrem Votum eine „Klarstellung des evangelischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft“ vorlegen (ebd. S. 5). Das dazu benutzte Modell „Leuenberger Konkordie“ hat seinen Ursprung in den ökumenischen Beziehungen konfessionell vergleichbarer Kirchen und hat hier in der Tat wertvolle Dienste geleistet. Will man dieses Modell jedoch starr zur Grundlage aller ökumenischen Dialoge machen, ist zu befürchten, dass es letztlich ein innengerichteter evangelisch kontinental-westeuropäischer Klärungsversuch bleibt, dem die gestalterische Kraft nach außen fehlt. Da das Votum offenbar nicht damit rechnet, dass die volle, sichtbare Einheit auch in anderen Modellen verwirklicht werden könne, verbaut es die Chance, im Gespräch über das Kirchenverständnis auch neue Einigungsmodelle in den Blick zu bekommen. Dabei kann nur ein Modell, das nötige Differenzierungen zulässt, sich den spezifischen theologischen Problemen der jeweiligen Beziehungen öffnet und zumindest mit der Möglichkeit einer Kompatibilität mit anderen Modellen rechnet, ökumenisch erfolgreich sein.

3) Doch legen leider Stil und Tonfall des Votums nahe, dass die EKD nicht mehr damit rechnet, mit bestimmten Kirchen eine Annäherungen erzielen zu können, da deren Verständnis nicht kompatibel mit dem eigenen sei. Es wäre schade, wenn darauf hin der Eindruck entsteht, dass evangelisches Nachdenken über die Einheit der Kirche und das angemessene Einigungsmodell nun nur noch als „Trotzreaktion“ auf „Dominus Iesus“ zu verstehen sei.

Oliver Schuegraf

(Dr. Oliver Schuegraf ist University Chaplain an der Universität von Coventry und arbeitet außerdem an der Kathedrale von Coventry als Koordinator der Nagelkreuzzentren. Er ist Pfarrer z.A. der Ev.-Luth. Kirche in Bayern.)

„Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ als Gesprächsangebot?

Eine der allerersten ausländischen Reaktionen auf „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ (KneV)¹ kam aus England. Ein anglikanisches Mitglied der sogenannten Meissener-Kommission, die dafür verantwortlich ist, die Beziehungen zwischen der EKD und der Kirche von England auf der Grundlage der Meissener Erklärung zu fördern, erkundigte sich, „ob die EKD sich nicht mehr an die vereinbarten Spielregeln halten wolle“.

Hintergrund dieser Frage ist der Verdacht, die EKD könnte vergessen haben, wozu sie sich 1991 in der Meissener Erklärung verpflichtet hatte, nämlich „gemeinsam [mit der Kirche von England] nach der vollen, sichtbaren Einheit zu streben“.²

Nicht erst KneV hat diesen Verdacht bei den anglikanischen Gesprächspartnern aufkommen lassen, vielmehr hat der nach Unterzeichnung der Meissener Erklärung weiter geführte theologische Dialog zwischen EKD und Kirche von England immer wieder zu Tage gefördert, dass die Vertragspartner nicht ganz dasselbe Ziel vor Augen hatten, als sie sich verpflichteten, es gemeinsam anzustreben.

Dieser Erkenntnisfortschritt, der aus dem theologischen Gespräch zwischen Anglikanern und Protestanten in Europa erwachsen ist, fand schließlich in der Vereinbarung von Reuilly³, das die britischen und irischen anglikanischen Kirchen und die lutherischen und reformierten Kirchen Frankreichs 1999 verabschiedet haben, seinen Niederschlag.

Das Dokument von Reuilly führt aus, dass die sogenannte „Aussöhnung der Kirchen und Ämter“, d.h. „die Einrichtung eines versöhnten, gemeinsamen Amtes in der historischen, bischöflichen Sukzession“⁴ Bestandteil dessen sei, was für Anglikaner den Zustand der „vollen, sichtbaren Einheit“ ausmacht. Dieser Zustand der „vollen, sichtbaren Einheit“ sei hingegen für Lutheraner und Reformierte schon mit der „Erklärung und Praktizierung [...] voller Kirchengemeinschaft“ im Sinne von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft erreicht.

Wenn es auch im Verständnis des gemeinsam angestrebten Zieles eine bleibende Differenz gibt, so konnte doch im Laufe der theologischen Gespräche zwischen EKD und Kirche von England ein Missverständnis ausgeräumt werden: man konnte sich darauf verständigen, dass sich das Streben nach der „vollen sichtbaren Einheit“ nicht auf der Ebene der *Herstellung* von Einheit bewegt, sondern auf der Ebene der *Bezeugung* dieser Einheit.

Eine entsprechende Formulierung, die in KneV – übrigens als einziger expliziter Bezug auf einen ökumenischen Dialog – zitiert wird⁵, ist das Ergebnis eines mühevollen Prozesses theologischer Annäherung zwischen der EKD und der Kirche von England gewesen. Hinter diesen bei der theologischen Konferenz von Springe im März 1999 erreichten Konsens sollte man bei künftigen Gesprächen nicht wieder zurückfallen.

Die spontane Rückfrage des anglikanischen Freundes, ob denn durch KneV eine ökumenische Regelverletzung begangen wurde, kann also getrost verneint werden. KneV nimmt nur das auf, was nach Unterzeichnung der Meissener Erklärung im Verlauf des Gesprächs mit der Kirche von England deutlich geworden ist:

1. Das Ziel der vollen sichtbaren Einheit beinhaltet für Anglikaner einen zusätzlichen Schritt der über die Herstellung von Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie hinausgeht, nämlich die Anerkennung der historischen Sukzession im Bischofsamt als Voraussetzung für die volle gegenseitige Anerkennung und Austauschbarkeit des ordinierten Amtes.

2. Das angestrebte Ziel, das von Anglikanern und deutschen Protestanten unterschiedlich verstanden wird, fügt der von Christus schon gegebenen Einheit nichts hinzu, sondern dient der umfassenderen und glaubwürdigeren Bezeugung dieser Einheit.

Ist erst einmal das Missverständnis aus dem Weg geräumt, eine Einigung über die Gestaltung des kirchlichen Aufsichtsamtes (*Episkopé*), über die historische Sukzession im Bischofsamt oder andere Gestaltungsfragen seien notwendige Voraussetzungen für die Herstellung von Kirchengemeinschaft, kann man aber auch zugeben, dass die EKD eine Antwort auf die Frage schuldig bleibt, wie denn „die Gestaltung der kirchlichen Ordnung“ dem Bemühen dienen kann, die „von Jesus Christus schon gegebene, in Wort und Sakrament wahrnehmbare (sichtbare) Einheit“ zu bezeugen „und der in ihr enthaltenen Verheißung immer getreuer zu entsprechen.“⁶

Die Feststellung, die einzelnen Gemeinden seien „meist in einer größeren Gestalt mit anderen verbunden: einer ekklesialen Gestalt, die im Folgenden „Einzelkirche“ genannt wird“ (KneV 2.2) klingt eher dürftig. An dieser Stelle durften ökumenische Gesprächspartner im Rückblick auf das Lima-Papier und mit Rücksicht auf die laufenden zwischenkirchlichen Gespräche, an denen die EKD beteiligt ist, etwas anderes erwarten als die unbeholfene Beschreibung einer zufälligen „geistlichen Verbindung“, die in KneV als „Einzelkirche“ bezeichnet wird. An genau dieser Stelle wären – anstelle einer dürftigen Antwort – weiterführende und zum Gespräch einladende Fragen auch hilfreich gewesen.

Solche Fragen wurden nicht ausformuliert, aber sie lassen sich aus folgendem Satz herauslesen: „Es geht darum, die in der Welt verborgene Einheit des Leibes Christi auch durch die äußere Gestalt der Kirchen zu bezeugen.“⁷ Die in dieser Feststellung implizierten ekklesiologischen Fragen stellen das Gesprächsangebot der EKD dar.

Hier liegt der Ausgangspunkt ekklesiologischer Überlegungen der EKD sowohl im Kontext der bevorstehenden Lehrgespräche zu Gestalt und Gestaltung der Kirche innerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft als auch in den Dialogen mit Anglikanern, Orthodoxen und Katholiken.

Die auffällige Zurückhaltung deutscher evangelischer Theologie im Blick auf die äußere Gestalt von Kirche, so wie sie auch in KneV zum Ausdruck kommt, ist nur teilweise eine Frage des Bekenntnisses. Sie wird erst in vollem Umfang ver-

ständig, wenn man bedenkt, dass bis zur Abschaffung des landesherrlichen Kirchenregiments im Jahre 1918 Fragen der Struktur und Leitung von Kirche in deutschen Ländern gar nicht thematisiert werden konnten. Dieser historische Hintergrund deutscher Theologie ist ökumenischen Gesprächspartnern nicht immer bekannt.

Mit der nachreformatorischen *Cujus regio ejus religio*-Bestimmung von 1555 verloren die evangelischen Kirchen in Deutschland die Freiheit, sich eine theologisch verantwortbare äußere Gestalt zu geben. Über die von Königen, Grafen und Herzögen auferlegte Struktur und über die mit weltlicher Gewalt durchgesetzte Kirchenordnung ließ sich theologischerseits nicht viel sagen. Anders ist es da den verfolgten, meistens reformierten Minderheiten ergangen, die in der Illegalität oder im Exil (Hugenotten, Waldenser usw.) eigene, unabhängige und theologisch verantwortete Strukturen entwickeln konnten.

Erst nach 1918 konnten die deutschen evangelischen Kirchentümer und mit ihnen die deutsche Universitätstheologie in aller Freiheit darüber nachdenken, wie bibel- und evangeliumsgemäße Gestaltung von Kirche aussehen könnte. Einen Höhepunkt erfuhren diese Überlegungen erst in der Bekennenden Kirche der dreißiger Jahre, die ihre äußere Gestalt ausschließlich an der Aufgabe der Verkündigung der „freien Gnade Gottes an alles Volk“ und nicht an den politischen (Sach-)Zwängen des Staats- oder Volkskirchentums ausrichten konnte.⁸

Trotz dieses Intermezzos besteht die herrschende Lehre von der Kirche im deutschen Protestantismus bis heute hauptsächlich darin, Fragen der äußeren Gestaltung und Strukturierung von Kirche für theologisch völlig unerheblich bzw. indifferent (*Adiaphora*) zu erklären. Fragen der Kirchenordnung wurden besonders im deutschen Luthertum dem Bereich der „*traditiones humanae ab hominibus institutae*“ (CA VII) zugerechnet, so dass gar nicht versucht wurde, die politisch bestimmten Merkmale des evangelischen (Landes- und Staats-)Kirchentums theologisch zu legitimieren. Es blieb meistens bei der Erinnerung an die „göttliche Institution“ des Staates mit einem Verweis auf Röm 13, 1.⁹

Es mag dies der ganz besondere Beitrag der deutschen evangelischen Kirchen zur ökumenischen Diskussion sein, dass sie gelernt haben, dass auch unter den widrigen Umständen einer Jahrhunderte langen Fremdbestimmung ihrer äußeren Gestalt Kirche dennoch als die *congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta* (CA VII) erfahren, bezeugt und geglaubt werden kann. Hiervon legt KneV Zeugnis ab.

Wie oben angedeutet, enthält KneV aber im Keim auch die Fragen in Bezug auf die äußere Gestalt von Kirche, denen sich die EKD und ihre Gliedkirchen weder entziehen können noch wollen, weil es für sie darum geht, „die in der Welt verborgene Einheit des Leibes Christi auch durch die äußere Gestalt der Kirchen zu bezeugen“.

Ein Bezugspunkt für solche Überlegungen zur sichtbaren Bezeugung kirchlicher Einheit ist und bleibt auch die Selbstverpflichtung von EKD und Kirche von England, „Formen gemeinsamer geistlicher Aufsicht (*forms of joint oversight*) zu

schaffen, so dass unsere Kirchen regelmäßig miteinander wichtige Angelegenheiten von Glauben und Kirchenverfassung sowie des praktischen Christentums beraten können“.¹⁰

Damit ist mehr gemeint als die gelegentlichen Konsultationen, die seit der Meissener Erklärung von 1991 unter Mitwirkung kirchenleitender Persönlichkeiten bei der Länder stattgefunden haben.

Versteht man nämlich den Begriff der „geistlichen Aufsicht“ in seinem im ökumenischen Kontext gebräuchlichen Sinn, so ist hier die Frage nach gemeinsamen Formen der *Episkopé* gestellt. Anglikaner denken hierbei sofort an Bischofskonferenzen, an *Bishops in Communion* die in anglikanischer Tradition dazu dienen, die Einheit der universalen Kirche sichtbar zu bezeugen, auch wenn interne Entscheidungen inzwischen eher von Synoden als von Bischöfen getroffen werden.

Welche Tradition gibt es bei den Protestanten, wenn es uns darum geht, „wichtige Angelegenheiten von Glauben und Kirchenverfassung sowie des praktischen Christentums“ mit anderen Einzelkirchen zu beraten? Wie sind in diesem Zusammenhang unsere Erfahrungen im Rahmen der EKD, der Konferenz Europäischer Kirchen und der Leuenberger Kirchengemeinschaft ekklesiologisch zu bewerten? Denken auch wir an eine Konferenz leitender Geistlicher oder eher an eine Synode oder gar an gemeinsame Verwaltungsstrukturen als das bevorzugte Instrument „gemeinsamer geistlicher Aufsicht“, wenn es gilt, unsere Gemeinschaft mit anderen Kirchen deutlicher zu bezeugen?

Diese sehr praktischen Fragen drängen auch angesichts des zusammenwachsenen Europas und der sich daraus ergebenden Herausforderungen an die Kirchen auf eine theologische Antwort, die die EKD gemeinsam mit ihren Dialogpartnern in der Ökumene suchen und finden muss.

Paul Oppenheim

(Paul Oppenheim ist Oberkirchenrat im Kirchenamt der EKD und Referent für Nord- und Westeuropa sowie Geschäftsführer der Meissen-Kommission und Geschäftsführer der Theologischen Konferenz mit der Kirche von England.)

ANMERKUNGEN

¹ Kirchenamt der EKD (Hg.), Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis – Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 69), Hannover 2001.

² Kirchenamt der EKD (Hg.), Die Meissener Erklärung – Eine Dokumentation, (EKD-Texte 47), Hannover 1993, 46f.

³ W. Jurgensen (Hg.), Berufen zu Zeugnis und Dienst – die gemeinsame Erklärung von Reuilly. Dialog zwischen den anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands und den lutherischen und reformierten Kirchen Frankreichs, Bishheim 1999 (Deutsche Übersetzung: Werner Schramm).

⁴ Ebd., 26.

⁵ KneV 2.2, 8.

- ⁶ Bericht der Dritten Theologischen Konferenz nach der Meissener Erklärung im Lutherheim Springe vom 10. bis 15. März 1999, in: Bericht der Meissen Kommission, epd-Dok 2/2002, Frankfurt am Main 2002, 37.
- ⁷ KneV 2.2, 8.
- ⁸ Vgl. Die Barmer Theologische Erklärung, in: Ernst Wolf und Martin Albertz (Hg.), Kirchenbuch – Ordnungen für die Versammlungen der nach Gottes Wort reformierten Gemeinden deutscher Zunge, München 1941, 300ff.
- ⁹ Vgl. z. B. Friedrich Julius Stahl zitiert in: Hans-Walter Krumwiede, Martin Greschat u.a. (Hg.), Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Band IV/1 Neuzeit, Neukirchen-Vluyn 1979, 228f.
- ¹⁰ A.a.O. Die Meissener Erklärung, 49.

Stellungnahme der AcK in Bayern zu „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“

Der Text des Rates der EKD „Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“ versucht, das Ziel der ökumenischen Bemühungen aus der Sicht des Rates genauer zu beschreiben. Der Ständige Ausschuss der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern (AcK i.B.) hat diesen Text auf dem Hintergrund der multilateralen ökumenischen Arbeit in Bayern diskutiert und beschlossen, zu einigen Aspekten des Textes Stellung zu nehmen:

1. Der Text spricht, wenn er die Mitgliedskirchen der EKD meint, durchgängig von „den evangelischen Kirchen“. Darin drückt sich ein Alleinvertretungsanspruch aus, der aus Sicht der AcK i.B. nicht gerechtfertigt ist. Auch die Freikirchen (z. B. Evangelisch-methodistische Kirche und der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) verstehen sich als evangelische Kirchen.

2. Mit dieser Perspektivenverengung hängt zusammen, dass der Text den unterschiedlichen Modellen kirchlicher Einheit, die im Raum der evangelischen Kirchen bereits verwirklicht sind, nicht Rechnung trägt. Als Beispiel sei auf die zwischen der Evangelisch-methodistischen Kirche und der Waldenserkirche in Italien vereinbarte Kirchengemeinschaft verwiesen; deren Struktur geht über das hinaus, was der Text der EKD für „evangelisch“ möglich hält.

3. Bedauerlich ist, dass der Text des Rates der EKD die ökumenischen Dialogergebnisse der vergangenen Jahrzehnte über die Leuenberger Konkordie hinaus so gut wie nicht zur Kenntnis nimmt bzw. die dort erzielten theologischen Fortschritte nicht für die eigene theologische Standortbestimmung fruchtbar macht.

4. Kritikwürdig ist die Art und Weise, wie der Text über andere Kirchen spricht. Der Begriff der „Wiedertaufe“, der in der Beschreibung der Beziehungen der EKD zu den Baptisten verwendet wird, ist ein Begriff der konfessionellen Polemik, der dem heutigen Stand der ökumenischen Gespräche zwischen den Baptisten und

denjenigen Kirchen, die die Kindertaufe praktizieren, nicht gerecht wird. Im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung zur römisch-katholischen Kirche werden lapidar die Positionen aufgezählt, denen „widersprochen werden“ müsse. Inhalt und Form dieser Aussage gehen sowohl am Stand des theologischen Dialogs als auch an der in Deutschland gelebten Ökumene vorbei.

5. Die Verhältnisbestimmung zu anderen Kirchen lässt leider keine Bereitschaft auf Seiten des Rates der EKD erkennen, eigene Positionen auf den Prüfstand zu stellen und im Gespräch mit anderen Kirchen dazuzulernen. So wird in Punkt 2.2. gesagt, eine „Klärung des Taufverständnisses der Baptisten“ sei unverzichtbar; die Frage dagegen, ob Taufverständnis und -praxis der Mitgliedskirchen der EKD der Reflexion bedürfen, wird nicht gestellt.

6. Insgesamt wäre es zu begrüßen gewesen, wenn der Rat der EKD sich bei der Abfassung seines Textes am Beschluss der 9. Synode der EKD auf ihrer 5. Tagung zum Schwerpunktthema „Eins in Christus. Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft“ orientiert hätte. Der Synode ist es gelungen, die Dialoge mit den anderen Kirchen positiv aufzugreifen. Dabei hat die Synode Unterschiede nicht verschwiegen, sie aber auf eine Weise benannt, die echte Gesprächsbereitschaft bekundet.

Der ökumenische Dialog und die praktische ökumenische Zusammenarbeit müssen und werden auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens in Deutschland weitergehen. Eigene Standortbestimmungen sind dabei unverzichtbar. Sie können den Dialog der Kirchen aber nur bereichern, wenn sie im Geist der Umkehr und Versöhnung geschrieben sind und nicht die Verantwortung für die noch bestehenden Trennungen und für notwendige Veränderungen nur auf der Seite der jeweils anderen Kirchen suchen.

Reiner Stahl
Vorsitzender

Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern

„Irgendwo ist Tag!“

(Exposure- und Dialogprogramm – August 2001
„40 Jahre Adveniat: Glaube im Leben von Gemeinden in
Guatemala und Honduras“

Eindrücke und Lernerfahrungen im Quiché/Guatemala

Anlässlich „40 Jahre Adveniat“ nahm ich vom 4.–14. August 2001 zusammen mit 15 anderen Mitarbeitern aus deutschen Diözesen an einem Exposure- und Dialogprogramm in Guatemala teil. Das Herzstück des Programms war die unmittelbare Begegnung mit Armen und gesellschaftlich ausgegrenzten Menschen. Für eine kurze Zeit setzten wir uns einer völlig anderen Lebenswelt aus, teilten den Alltag unserer Gastgeber auf dem Lande, feierten mit ihnen Gottesdienst, hörten ihre Lebensgeschichten, schliefen, aßen und beteten in ihren Hütten, ohne fließendes Wasser, Strom, Toilette, zusammen mit – in meinem Fall – elf Personen und Haustieren in einem Raum.

Ich wurde bei meinem Eintauchen in eine gänzlich andere Lebenssituation mit Berichten und Situationen von Gewalt konfrontiert, die meine Vorstellungskraft überstiegen. Ich war in dem Teil Guatemalas, der vom Bürgerkrieg bis 1996 wie kein anderer Landesteil überzogen war.

1. Die ungleiche Landverteilung ist der Grund für die Gewalt

Guatemala ist zugleich das Schöne und das Schreckliche: ausgelassen, farbenfroh und reich an gefälliger Landschaft, dabei aber zerrissen vom längsten Bürgerkrieg Lateinamerikas, politisch unversöhnlich, sozial völlig gegensätzlich und ökologisch ausgelaugt. Die ungerechte Landverteilung ist die Hauptursache für die weit verbreitete Armut unter der Landbevölkerung. Während der größte Teil des nutzbaren Landes in den Händen einer kleinen Minderheit ist, verfügen die meisten Bauern noch nicht einmal über ein kleines Stückchen eigenes Land. Sie gleichen Fremdlingen in dem Land, das ihnen Jahrtausende gehörte und werden als Bürger zweiter Klasse in einer Nation betrachtet, die ihre Vorfahren errichteten.

Die dramatische Lage lässt sich in folgenden Zahlen andeuten: 89,5 Prozent der Plantagen (sog. Mikro-Plantagen) machen 16,5 Prozent der Fläche Guatemalas aus, während 2,3 Prozent der Plantagen (sog. Makro-Plantagen) fast 65 Prozent der gesamten Landfläche umfassen und einigen wenigen Familien gehören. Der Rest verteilt sich auf eine kleine Mittelschicht. Die reichen Großgrundbesitzer sind gleichzeitig die Exporteure der landwirtschaftlichen Erzeugnisse, die dem Land

die Devisen bringen und die saisonale, aber schlecht bezahlte Arbeitsplätze schaffen. Sie konzentrieren in ihren Händen das beste anbaufähige Land und die mächtigen landwirtschaftlichen Produktionsmittel. Die Bischöfe bezeichnen diese Ungleichheit im Besitz und in der Verteilung des Landes als „institutionalisiertes Problem, das Produkt einer Situation der Sünde ist, die keine radikale Lösung des Problems zulässt und duldet“ (vgl. Gemeinsamer Hirtenbrief des Episkopats von Guatemala, *Der Schrei nach Land*, 1988, in: *Weltkirche* 4/1988, 119–130). Diese dramatische Lage der Landverteilung war und ist der Grund für die Gewalt und den Bürgerkrieg.

Mehr als 150.000 Menschen wurden im 36 Jahre dauernden Bürgerkrieg getötet und mehr als 50.000 Menschen gelten als spurlos vermisst; davon sind rund 80 Prozent Angehörige der Maya-Bevölkerung. Die Ursachen des Bürgerkrieges liegen begründet im Widerstand des Staates gegen notwendige Reformen besonders die Landverteilung betreffend sowie in den Strukturen der guatemaltekenischen Gesellschaft, die eine Minderheit der Bevölkerung extrem begünstigen.

2. Im Quiché geschah Genozid

Ich sitze in der kleinen Kapelle des Bischofshauses in Santa Cruz del Quiché, gelegen im Norden von Guatemala an der Grenze zu Mexiko. Sie ist eine Märtyrerkapelle. Unter dem Bild der Jungfrau von Guadalupe liegt ein kleines Kästchen mit menschlichen Knochenresten. An einer Wand hängen Fotos von fünf in der Pastoral- und Sozialarbeit tätig gewesen und brutalst ermordeten Mitarbeitern der Diözese – unter ihnen der 1991 erschossene und für die Caritas arbeitende 27-jährige Agraringenieur Julio Quevedo sowie der 1998 erschlagene Weihbischof von Guatemala-City, Juan Gerardi Conedera. Zu Beginn der achtziger Jahre verließ er als Bischof die Diözese El Quiché und ging mit den neun Priestern ins Exil nach Mexiko, weil er in einem solchen Akt die einzige Möglichkeit sah, um die internationale Öffentlichkeit auf die Greuelthaten aufmerksam zu machen. Aber diese nahm weiterhin kaum nennenswerte Notiz.

Die von Indigenas (hauptsächlich Mayas) bewohnte Provinz war von Verfolgung und Gewalt vor allem in den achtziger Jahren am schlimmsten betroffen. Hier wurden nicht nur die Katecheten ermordet – hier starben auch Gesundheitshelfer, Lehrer, Genossenschaftsleiter, kurz: Leute in allen möglichen verantwortlichen Positionen. Wer einen Ausweg suchte für diejenigen, die am meisten leiden, und wer ihnen im Namen Jesu nahe sein wollte, dem wurde eine Unterstützung der Guerilla unterstellt.

Darüber hinaus handelte es sich in der Zeit der „Violencia“ um eine geplante und großangelegte Offensive gegen die ländliche Zivilbevölkerung, die man generell als mutmaßliche Sympathisanten der linksgerichteten Guerilla eingestuft hatte. Die Art, wie Militäraktionen und Massaker umgesetzt wurden, zeigt unwiderlegbar, dass das Einzige, was den meisten Opfern gemeinsam war, die Tatsache war, dass sie einer bestimmten ethnischen Gruppe angehörten; alle Aktionen waren darauf angelegt, diese ganz oder zu großen Teilen zu vernichten. Völkermord war beschlossen und wurde ausgeführt, um der Guerilla den vermeintlichen Boden zu

entziehen. Den militärischen Geheimdiensten wird eine Schlüsselrolle als strategische Drahtzieher der Terrormaßnahmen zugeschrieben.

Über 92 Prozent aller dokumentierten Verbrechen (darunter Verschleppung, Folter, Vergewaltigung und eine Vielzahl von Mordtaten unter unvorstellbar grausamen Umständen) werden der Armee, den paramilitärischen Zivilpatrouillen, den zivilen Militärbeauftragten sowie den Todesschwadronen zur Last gelegt.

Bischof Julio Cabrera Ovalle erläutert uns das hinter den Terrorakten und Verbrechen stehende Denken: Wer Menschen organisierte, der betrieb Bewusstseinsbildung; wer somit den Status quo in Frage stellte und etwas zu verändern trachtete, der war äußerst verdächtig, war subversiv, ein Kommunist und deshalb kein *guter* Guatemalteke; wer zudem katholisch war und eine Gemeinde leitete, der hatte mit der Guerilla zu tun und war deshalb vogelfrei.

„Was wir im Quiché erlebt haben, ist so brutal, dass es Worte nicht zu beschreiben vermögen; wir brauchen Bilder, Symbole und Zeichen für das, was geschehen ist, damit die Menschen über ihre Erfahrungen sprechen können“, so Bischof Julio Cabrera mit Verweis auf gemalte Bilder, die an den Wänden der Kapelle und im Versammlungsraum des Bischofshauses hängen. Von den im 1.000-seitigen REMHI (Recuperación de la Memoria Histórica)-Bericht durch über 8.000 Zeu- genaussagen dokumentierten 476 Massakern fanden 263 allein in der Provinz El Quiché statt.

Das REMHI-Projekt verfolgte nicht zuletzt auch eine sozialtherapeutische Absicht, um einer Verdrängung der Greuel im Bewusstsein der Bevölkerung entgegenzuwirken. Es verstand sich als kirchlicher Beitrag zu geistiger Gesundheit. Traumatische Erfahrung braucht zur Bearbeitung notwendig das Ausdrücken, das Zur-Sprache-Bringen, damit Leben wieder möglich werden kann, damit Gemeinschaft neu entstehen kann, damit Versöhnung in den Blick rücken kann.

3. *Dona Petronas Trauer und Traum*

Ich erzähle die Geschichte von Dona Petrona, in deren Familie ich gelebt habe. Vertrauen zueinander wuchs schnell, da wir „Menschen von der Kirche“ waren.

Dona Petrona ist eine 43 Jahre alte Frau. Sie wohnt in der Ortschaft Tzizulche in der Gemeinde Santa Maria Nebaj, einem der drei Dörfer der Ethnie der Ixil im Norden der Region Quiché. Nebaj ist ein Dorf mit über 90 kleinen Ortschaften, in dem sich der bewaffnete Konflikt mit seinen ganzen Schrecken und Scheußlichkeiten abspielte, in dem das Militär in den Jahren ab 1981 alle katholischen Kirchenräume zerstört hat, in dem fast alle Katecheten ermordet worden sind, in dem Tausende von Menschen massakriert wurden, nur weil sie Indigenas waren, katholisch waren und ihnen unterstellt wurde, die Guerilla zu unterstützen.

Dona Petrona heiratete 1981 Don Miguel. Beide hatten drei Kinder. Sie führten ein sehr einfaches Leben, bauten Mais an, hatten einige Tiere und trachteten danach, in den Zeiten des Bürgerkrieges und unter der Präsenz des Militärs einfach nur zu überleben. Don Miguel leitete zusammen mit seinem Freund Don Juan die Gemeinde in seiner Ortschaft. Priester und Bischof waren ins Exil nach Mexiko gegangen. Sie riefen die Leute zum Gottesdienst und zum Gebet und zum Lesen

des Evangeliums zusammen. Sie hielten eine Gemeinde am Leben, in der Bewusstseinsbildung geschah mit Blick auf die erfahrenen Lebenssituationen, in der überlegt wurde, wie etwas verändert werden könnte, wie das Leben besser werden könnte. Und sie taten dies der fundamentalistischen Sektenwerbung des damaligen Staatspräsidenten Efraim Rios Montt zum Trotz.

Am 11.3.1985, so erzählt uns Dona Petrona, kam plötzlich das Militär morgens in die Hütte und verhaftete ihren Mann. Er wurde in die nahegelegene Polizeistation gebracht und gefoltert, um von ihm Informationen über Standorte der Guerilla in den Bergen zu bekommen. Solche Informationen konnte Don Miguel nicht geben, da er und seine Gemeinde sich bewusst gegen eine Teilnahme an Guerillatätigkeiten entschieden hatte. Die Soldaten schlugen ihm schließlich mit der Machete seine Fußsohlen auf und zwangen ihn, einen schweren Militärrucksack zu einer weiteren Militärstation zu tragen. Dort setzte sich das Verhör die ganze Nacht über fort. Zeugen hörten sein Schreien. Man schlug ihm einzeln die Zehen ab, man hackte ihm die rechte Hand ab, man drückte ihm ein Auge ein.

Am nächsten Tag, dem 12. März 1985, erschoss man ihn schließlich und warf seine Leiche auf einen Seitenweg des Dorfes, wo ihn Zeugen so zugerichtet sahen. Die Anordnung wurde erteilt, dass ihn niemand begraben dürfe. Abschreckung war das Ziel. Die Soldaten überwachten den Straßenzug. Wer sich der Leiche näherte, wurde angeschossen. 14 Tage lang lag die Leiche auf dem Weg. Tiere fraßen sie an. Dann gelang es einem Freund der Familie schließlich, Don Miguel zu begraben – allerdings nur wenig unter der Erde, da alles unter ungeheurem Zeitdruck zu geschehen hatte.

Dona Petrona war fortan alleine zuständig für ihre drei Kinder, von denen heute nur noch die älteste Tochter lebt. 1987 ging sie eine neue Beziehung mit Don Juan, dem Freund ihres Mannes ein. Aus dieser Beziehung gibt es fünf Kinder zwischen vier und 14 Jahren. Die Familie musste in die sogenannten „zivilen Widerstandsdörfer“ gehen, wo sie in den ersten Jahren in den Wäldern immer in der Hut vor der Armee leben musste – ohne jegliches Hab und Gut, oftmals ohne Kalk und Zucker zum Weichkochen des Mais, ohne Medikamente – ein Nomadenleben ohne feste Hütte. Man lebte von Wurzeln und Kräutern und dem, was man in den Bergen fand. Im „Widerstandsdorf“ lebten sie zwölf Jahre lang. Dies wurde von der Öffentlichkeit Guatemalas und der Welt nicht wahrgenommen und lange nicht anerkannt als „zivile“ Form von Widerstand. Seit einem Jahr lebt die Familie in einer Hütte, in der wir sie besuchten.

Am 27.7.2001, eine Woche vor unserer Ankunft, wurde das neunte Exhumierungsprogramm der Diözese El Quiché in Nebaj mit einem feierlichen Requiem durch den Bischof abgeschlossen. Das Ausgraben geheimer Friedhöfe war nach dem Friedensabschluss von 1996 zwischen Militär und Guerilla möglich geworden. Unter den 122 exhumierten Personen aus 72 geheimen Gräbern in 23 Dörfern (58 Männer, 29 Frauen und 33 Kindern; man fand auch die Gebeine eines Ungeborenen, das dem Leib seiner Mutter entrisen worden war) befand sich auch der erste Mann von Dona Petrona, Don Miguel. In seinem Grab fand man nur noch den Schädel und die Knochen seines rechten Beines. Das Grab war von den Tieren des Waldes aufgewühlt worden, und die Knochen waren fortgetragen worden.

In der Hütte, in der wir zusammen mit der Familie schliefen, hatte ein Holzsarg mit seinen Knochenresten gestanden. „Heimgekommen“ war er – ein wichtiges Ritual für die Indigenas –, bevor er dann von den Seinen würdig begraben wurde. Sein Bild hing an der Wand, umrahmt von Jesus- und Maria-Bildern. Vor dem Bild wurden abends Kerzen angezündet, die nicht allein zur Erleuchtung des Raumes dienten.

Dona Petrona erzählte uns von der Nacht nach dem Begräbnis: Im Traum begegnet ihr Don Miguel. Er sagt zu ihr: „Es ist schön, dass du mich nicht vergessen hast und mich in dein neues Haus geholt hast. Es ist gut, dass du mit Don Juan zusammen bist und dass du fünf Kinder mit ihm hast. Was hättest du auch anderes machen sollen? Du kannst nicht alleine bleiben. Ich weiß, dass du mich immer noch gern hast; ich habe dich auch immer noch gern. Es ist alles gut, wie du es gemacht hast!“

Und viele Frauen erzählten ähnliche Träume.

4. Ungeheurer Wille zum Leben

Diese Lebensgeschichte ist mir sehr nachgegangen. Im Rahmen der Exhumierung, die über ein Jahr dauerte, kam für die Betroffenen alles wieder ans Licht: die Geschichte, der Krieg, das eigene Unvermögen, Schuldgefühle ... Mir wird deutlich: wer soviel an Gewalt, an Zerstörung und Vernichtung erfahren hat, der kann sich nicht damit aufhalten, sich selber nur die eigene Zukunftslosigkeit zu beschreiben. Mit solcher Rede allein kann man nicht leben, konnte man nicht überleben in den Wäldern. Das Leben geht nur, wenn man redet und wenn man handelt, als ob es ginge. Die Leute haben einen ungeheuren Lebenswillen, haben eine tiefe Sehnsucht nach Leben.

Was mich überrascht: Ich höre wenig von Hass und Rache. Die Menschen hier sind tief religiös; die Gottesfrage, wie wir sie im Europa der Aufklärung stellen, wird hier nicht gestellt. Die Indigenas legen sehr selbstverständlich ihr Leben „in Gottes Hände“. Eine solche Haltung ermöglicht es, Rachegefühle zu verwandeln. Und sie haben auch die Fähigkeit zu verstehen, dass einige Täter nur unter Zwang so handelten, dass also die Ausführenden nicht die unmittelbar Verantwortlichen waren. Und dieses Wissen und die tiefe Religiosität haben sie fähig gemacht zu verzeihen.

5. Wege in der Gefahr – Einblicke

Versöhnung ist in Guatemala ein wichtiges kirchliches Thema und das Hauptanliegen von REMHI, das Weihbischof Gerardi Conidera inspiriert und geleitet hat. Der Pfarrer von Nebaj, Rigoberto Perez Garrido, legte uns dar, aus welchen Elementen ein Versöhnungsprozess für ein „neues“ Guatemala bestehen muss, damit dessen „offene Wunden“ ausheilen können: „Es braucht das Wissen um und die öffentliche Anerkennung der Wahrheit dessen, was geschehen ist; es braucht die Bitte der Täter um Verzeihung bei den Opfern; es braucht als konkretes Zeichen die Wiedergutmachung der materiellen Schäden durch die Täter; und es braucht auf

Opferseite die Bereitschaft zum Vergeben.“ Viele Opfer sind bereit zu verzeihen. Die Bereitschaft zur Bitte um Verzeihung gibt es aber kaum auf Seiten der Täter; sie sind immer noch überzeugt von der Richtigkeit ihres Tuns, sie morden weiter, z. B. Sr. Barbara Mack im Mai 2001, die mit traumatisierten Frauen in der Diözese El Quiché arbeitete. Die meisten Täter gehören Sekten an und sind immun gegen die „katholische“ Rede von Versöhnung und Heilung. Die Militärverwaltung Santa Cruz del Quiché hat z. B. ein Ausbildungsprogramm zur Evangelisierung aufgelegt, das zum Ziel hat, die Bevölkerung zu „entkatholisieren“ und für die Mitgliedschaft in den sog. Sekten zu gewinnen.

Versöhnung in Guatemala setzt wesentlich einen Wandel in den Agrar- und Gesellschaftsstrukturen voraus. Ohne Erziehung und Bildung lässt sich kein Wandel erreichen. In Guatemala leben 80 Prozent der Bevölkerung in Armut, davon 70 Prozent nach UN-Kriterien in „absoluter Armut“. Der Agrarsektor ist der konservativste und reaktionärste Sektor, der sich jedem Wandel verschließt. Er steht für eine repressive Politik und verweigert grundlegende Rechte. Viele Katholiken in hohen Positionen sind Komplizen des Geschehens, da sie auf Seiten der Agrarbarone stehen und die sozio-ökonomischen Widersprüche nicht wahrnehmen wollen. Im Gegenteil: sie klagen die Kirche an, dass sie für die Gewalt im Lande verantwortlich sei; denn über die Kirche habe die Bevölkerung erst gelernt, ihre Rechte zu artikulieren und sich für einen Wandel stark gemacht, der auf Veränderung des Status quo aus sei. Und wegen dieses Wandels sei die Gewalt erst gekommen.

Dienst an den Armen ist nicht Paternalismus als Hilfe von oben nach unten, sondern eine „Beziehung von Schwester und Bruder zu Bruder und Schwester“. Der guatemaltekeische Hirtenbrief von 1988 zur Landfrage deckt die sozialen Mechanismen auf, die die Indigenas marginalisieren. Er deckt die Zusammenhänge des herrschenden Systems weitestgehend auf, das immer mehr Armut und Elend hervorbringt. Wer so nach den Gründen der Ungerechtigkeit fragt, stellt das herrschende System in Frage. Es fühlen sich diejenigen in ihren Interessen bedroht, die von diesem System profitieren. Und so wird verständlich, warum den Bischöfen aus El Quiché und San Marcos vorgeworfen wurde, von ihrer eigentlichen Aufgabe der Seelsorge abzuweichen und sich in die „Politik einzumischen“.

„Pastoral des Lebens sieht ‚ewiges Heil‘ und ‚irdische Gerechtigkeit‘ als miteinander verbunden an.“ Solange die Kirche jenseitige Erlösung verkündet, ohne selbst in die realen Probleme der Welt einzutauchen, wird sie geachtet und wird mit Privilegien um sie geworben. Wenn sie aber auf die „institutionalisierte Ungerechtigkeit“ (vgl. die Dokumente der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín 1968, Puebla 1979 und Santo Domingo 1992) als eine Sünde hinweist, die so viele ins Elend stürzt, wenn sie die Hoffnung auf eine gerechtere und menschlichere Welt verkündet und die Menschen in solcher Hoffnung unterstützt, dann wird sie verfolgt, wird als subversiv und kommunistisch diffamiert.

Bischöfe und Katecheten, die den Finger auf die eigentlichen Wunden legen und dabei unweigerlich die Gesellschaftsstrukturen und die Landverteilung berühren, leben gefährlich. Sie brauchen internationalen Rückhalt durch Strukturen der Solidarität. Bischof Alvaro Rammazini aus San Marcos spricht deutlich drei Erwartungen bzgl. eines politischen Engagements an die Kirche in Deutschland aus: zum

einen ein Lobbying der europäischen Kirchen und Hilfswerke bei den politisch und wirtschaftlich Verantwortlichen (z. B. G7 bzw. G8, IWF, Weltbank), damit die kleinen Länder Zentralamerikas in den wirtschaftlichen und politischen Weichenstellungen nicht vergessen werden; zum zweiten die konkrete Einflussnahme auf Entscheidungen ausländischer Unternehmen – z. B. durch Aktionen moralischen Drucks – damit die Globalisierung nicht allein auf den ökonomischen Nutzen eingegrenzt werde, sondern die Menschen und ihre Entwicklung vor Ort in den Blick nehme; und drittens die Förderung eines Bewusstseins für die Ungleichheiten auf der Erde und für die Verantwortung für die Folgen wirtschaftlichen Tuns, die heute einen globalen Rahmen habe.

6. *Pastorales Stichwort „LEBEN!“*

Bischof Julio Cabrera zeigte uns während unserer ersten Reflexionsrunde im Bischofshaus ein UNESCO-Plakat von 1994, das das wichtigste Stichwort in der Pastoral der Diözese beinhaltet. „Was willst du tun, wenn du groß bist?“. Mit dieser Frage ist das Foto des freudestrahlenden Gesichts eines Mädchens überschrieben. Und die Antwort in großen Buchstaben lautet am unteren Bildrand: VIVIR! – also: LEBEN!

Angesichts der unzähligen Zeichen des Todes in diesem Teil Guatemalas braucht es den Hinweis auf alles, was zu wirklichem Leben notwendig ist, was Leben bestärkt. Der Blick auf das Leben ist eine wesentliche Ressource. Das Leben braucht Anwälte, braucht Stimmen, die für Schutz sorgen. Die Diözese El Quiché hat sich verpflichtet, für ein „Leben in Fülle“ zu arbeiten, das Leben zu schützen und zu behüten, und gegen alles anzugehen, was Leben behindert. Das bedeutet auch, die Kultur der Indigenas anzuerkennen und für eine Inkulturation des Evangeliums zu arbeiten.

Und welche Konsequenz ziehe ich aus dieser Begegnung in Guatemala: Ich möchte mich stark machen für eine *Pastoral des Lebens*, das beinhaltet für mich wesentlich: für ein *Leben in weltweiten Horizonten* zu arbeiten, Leben zu schützen und zu behüten in dem Bewusstsein: „Es kommt auf mich an, aber es hängt nicht von mir ab.“ Die Würde jedes Menschen ist lautstark zu erinnern und ist groß zu machen. Ich möchte mitarbeiten an einer intensiveren Vernetzung innerhalb der „Welt“-Kirche, so dass Missachtung von Menschenrechten und vor allem das Recht auf Leben öffentlicher und weitsichtiger auch in unserer Kirche in den Blick kommt. „Die geschlossenen Fenster und Türen der Hochhäuser“ im Bild von Santa Cruz del Quiché, Symbol für die Gleichgültigkeit auch bei uns, brauchen Öffnung. Eine Pastoral unter dem Leitwort *Leben* ist Arbeit gegen die Gleichgültigkeit, ist Unterbrechung, ist Erinnerung. Ich erinnerte einen Ausspruch Elie Wiesels: „Der Gegensatz von Liebe ist nicht Hass! Der Gegensatz von Hoffnung ist nicht Verzweiflung! Der Gegensatz von geistiger Gesundheit und von gesundem Menschenverstand ist nicht Wahnsinn! Und der Gegensatz von Erinnerung heißt nicht Vergessen! Sondern es ist nichts anderes als jedes Mal die Gleichgültigkeit.“

Ich erkenne: die Christen sind die ältesten und größten „global players“. *Global* ist kein Fremdwort, wir haben damit eine zweitausendjährige Tradition. In Zeiten

wirtschaftlicher Globalisierung wächst den Christen die Aufgabe zu, für eine Globalisierung der Solidarität nächste Schritte auszudenken und zu setzen. Und das heißt Dialog und Begegnung, damit wir umeinander und voneinander wissen. Es geht nicht an, ökonomisch global zu denken und zu handeln, politisch multilateral, kirchlich und moralisch aber provinziell.

Klaus Hagedorn

(Klaus Hagedorn ist Pastoralreferent und Hochschulseelsorger an der Carl-v.-Ossietzky Universität Oldenburg.)

„A Lack of Surprise“?

|| Bericht von einem Dialog zwischen Pfingstkirchen und dem Reformierten Weltbund

Welche Erfahrungen mit dem Heiligen Geist machen Sie im Gottesdienst? Und wie wissen Sie, dass eine Erfahrung im Gottesdienst von Gott kommt? Oder haben Sie aufgrund schlechter Erfahrungen (z.B. geistlose Predigten und Langeweile) schon aufgehört, Gottes Geist im Gottesdienst zu erwarten?

Um diese Fragen ging es in der ersten Konsultation einer zweiten Dialogrunde zwischen Vertreter/innen der Pfingstkirchen und dem Reformierten Weltbund vom 16.–23. Mai 2002 in Amsterdam. Die gesamte Dialogrunde steht unter dem Thema „Experience in Christian Faith and Life“ und endet im Jahr 2006. Vorangegangen war eine fünfjährige Runde erster Begegnungen zwischen Delegierten des Reformierten Weltbundes und leitenden Pfarrern und Professoren aus der Pfingstbewegung.¹ Die Pfingstler sind die weltweit am schnellsten wachsende Bewegung unter Christen. Zu ihnen gehören insbesondere auf der Südhalbkugel Gemeinden, die mehrere zehntausend Mitglieder zählen. Sie führen ihren Glauben auf die Ausgießung des Heiligen Geistes in ihren Herzen zurück, durch die sie erweckt werden und sich bekehren. Sie lassen sich mit dem Heiligen Geist (wieder-)taufen und mit Gaben nach 1 Kor 12, 8–10 ausstatten. Während diese Merkmale für alle Pfingstler gelten, ist die Bewegung doch in sich je nach Kontext und Entstehungsalter sehr verschieden: Die „Assemblies of God“ in Nordamerika sind beispielsweise bereits Pfingstler der vierten oder fünften Generation und fast eine etablierte Kirche, die auch in der Politik inzwischen ihren Platz behauptet; Pfingstler in Korea sind ebenfalls etabliert und haben durch und durch organisierte kirchliche Strukturen entwickelt. Ihre Kirchen sind die reichsten der Welt und investieren ihr Vermögen in Fernsehkanäle und andere Medien, die der lokalen und weltweiten Mission dienen; Pfingstler in Brasilien gebärden sich zumeist „neo-pfingstlerisch“. Sie entstehen in den Slums als Massenbewegung der Armen, suchen (anders als die politisch orientierte Befreiungstheologie) mitten in einer hoffnungslosen Welt nach Erlösung durch die spirituelle Reinwaschung mit Jesu Blut. Sie verbinden einfache

Regeln (regelmäßiger Kirchbesuch, Abgabe des Zehnten, sexuelle Enthaltsamkeit) mit mancherlei Magie. Die Verbindung von pfingstlerischer Spiritualität und animistischem Geisterglauben findet sich auch in Afrika, wo in einigen Gemeinden nach jedem Gottesdienst zur Dämonenaustreibung eingeladen wird. Was hier vereinfacht beschrieben wurde, nimmt in Wirklichkeit allerdings sehr vielfältige Gestalt an.

Es ist nicht leicht, in dieser zersplitterten Massenbewegung Strukturen zu erfassen. Und noch schwieriger ist es, Vertreter und Vertreterinnen zu finden, welche die Pfingstbewegung autorisiert oder nicht autorisiert repräsentieren und die zugleich bereit für das Gespräch mit anderen Denominationen sind. In unserer Dialogrunde ist es gelungen, Pfingstler und Pfingstlerinnen aus verschiedenen Erdteilen zusammenzubringen. Wie repräsentativ diese Delegation ist, lässt sich nicht eindeutig bestimmen, denn neopfungstliche Gemeinden, die sich auf die mündliche Weitergabe des Evangeliums gründen, werden durch ein Dialogpapier wohl kaum erreicht. Allerdings sind die Mitglieder unseres Dialoges zu einem Großteil Dozent/innen an verschiedenen Seminaren, die von Pfingstlern besucht werden und fungieren somit als Multiplikator/innen.

Auf Seiten der reformierten Delegation stellt diese zweite Dialogrunde ein Novum dar: Erstmals war eine Vertreterin des Reformierten Ökumenischen Rates entsandt, um die Zusammenarbeit zwischen dem Reformierten Weltbund und dem Reformierten Ökumenischen Rat zu stärken.²

Dieses Jahr lautete das konkrete Thema der Tagung: „Worship“ („Gottesdienst“), ein spannungsgeladenes Thema, in dem sich wohl die tiefsten Gräben zwischen Pfingstlern und Reformierten auftun – aber auch die Chance, über den Erfahrungsbegriff an die Wurzeln unterschiedlicher Praktizierung der Frömmigkeit zu gelangen.

Jede Delegation präsentierte je ein Hauptreferat. Dr. Joseph Small, Direktor der Abteilung „Theology and Worship“ der Presbyterian Church of USA hielt ein Referat mit dem Titel „In Spirit and Truth: Experience and Worship in the Reformed Tradition“. Darin nahm er die von Calvin begründeten Ansätze für die Realpräsenz des Geistes in Wort und Sakrament auf und zog die Linien aus für ein zeitgemäßes reformiertes Gottesdienstverständnis. Er eröffnete damit Möglichkeiten, den reformierten Gottesdienst als ein vom Heiligen Geist gewirktes Geschehen ernst zu nehmen und Klischees über eine einseitig intellektuelle Prägung des reformierten Gottesdienstes abzubauen. Andererseits betonte er aber auch die Notwendigkeit, alle Erfahrungen (auch das Zungenreden oder Spontanheilungen) an Gottes Wort für die Gemeinde zu prüfen. Selbst die Antwort des Menschen auf Gottes Zuspruch (durch Glauben, Bekennen, Singen und Beten) sei von Gott gewirkt und dem Menschen von Gott gegeben. Sie diene allein der Verherrlichung Gottes, womit jedem Verdacht der Idiolatrie vorgebeugt ist.

Dr. Jean-Daniel Plüss (Schweiz), Vorsitzender der European Pentecostal Charismatic Research Association, hielt einen eher phänomenologisch orientierten Vortrag über „Religious Experience in Worship: A Pentecostal Perspective“, in dem er eindrucklich die Funktion religiöser Erfahrung im Gottesdienst wiedergab. Diese Funktionen nannte er „Einheit“, „Verschiedenheit“ und „Versöhnung“. Einen

Schwerpunkt seiner Auslegung legte Plüss auf die Interpretation des Zeugnisablegens als ein Geschehen, durch das der Vielfalt in Gottes Gemeinde Ausdruck verliehen werde.

In der anschließenden Diskussion stellte sich allerdings auch ein Zusammenhang zwischen der Funktion des Zeugnisablegens im pfingstlerischen und die einende Funktion des Glaubensbekenntnisses im reformierten Gottesdienst heraus. Beide verstehen sich als Antworten auf das Wirken des Geistes in der Gemeinde. Beide sind individuelle Sprechakte des Glaubens, die jedoch in der „Gemeinschaft der Heiligen“ Ausdruck finden. Beide zielen auf Versöhnung und Gemeinschaft der Menschen mit Gott, mit sich selbst und mit der Christenheit weltweit.

Reformierte fragen die Pfingstler jedoch nach der Überprüfbarkeit eines individuellen Glaubenszeugnisses: Woher weiß einer, dass seine Glaubenserfahrung echt ist, wenn sie ein einmaliges persönliches Zeugnis ist, das nicht von der Gemeinschaft der Gläubigen geteilt wird? Pfingstler fragen Reformierte im Gegenzug, ob denn ihr persönlich gesprochenes Glaubensbekenntnis nicht nur ein mechanisches „Nachplappern“ alter Traditionen sei.

Die beiden kritischen Anfragen haben ihre Berechtigung, wo das persönliche oder gemeinsame Glaubensbekenntnis missbraucht wird. Sie karikieren jedoch die jeweils andere Seite klischeemäßig, wo der Glaube des Einzelnen allein oder mit anderen wahrhaft ausgesprochen wird. Denn auch ein gemeinsam gesprochenes altes Bekenntnis kann ein tiefes persönliches Glaubenszeugnis sein; und auch ein individuelles Zeugnis kann mechanisch werden und sich in typischen Floskeln artikulieren.

Ähnliche Fragen wurden auch in der Diskussion um die Bedeutung des Betens gestellt: Welche Erwartungen verknüpfen wir mit unserem Beten? Und welche Erfahrungen machen wir beim Beten? Reformierte sehen bei Pfingstlern eine Gefahr darin, zuviel im Gebet zu erwarten: Von der Frage „Wie kann mir etwas beim Beten geschehen?“ sei es ein kleiner Schritt zu der Frage „Wie kann *ich* es *machen*, dass dies geschieht?“, womit der Idiolatrie Tor und Tür geöffnet wäre.

Pfingstler fragen Reformierte, ob sie nicht zu wenig im Gebet erwarten. Reformierte hätten „a lack of surprise that God can be present“.³ Dagegen seien Pfingstler wenig überrascht, wenn Gebete erhört, Kranke geheilt und im Gebet geäußerte Wünsche im Gottesdienst erfüllt werden. Sie fragen die Reformierten, wo denn in ihren Gottesdiensten Raum dafür ist, und ob Reformierte nicht oftmals zu kleingläubig sind.

Auf den Gottesdienst bezogen führen diese Fragen zu kritischer Selbstreflexion in beiden Denominationen. Reformierte müssen anerkennen, dass ihre Erwartungen an das Wirken des Heiligen Geistes im Gottesdienst oft allzu begrenzt sind. Pfingstler werden zugeben müssen, dass sie manchmal zu schnell eine angebliche Geisterfahrung machen, wo doch nur die Erwartung, eine bestimmte Erfahrung zu machen, Auslöser dieser Erfahrung ist.

Beide Denominationen haben jedoch in sich selbst die Kraft kritischer Selbsterneuerung: Reformierte wissen, dass sie Gottes große Herrlichkeit immer nur partiell erfahren und sich in seinem Geist stets erneuern müssen. Jeder endgültigen Institutionalisierung von Kirche und Gottesdienst haben von jeher in der refor-

mierten Tradition kritische und prophetische „Geister“ vorgebeugt. Auch Reformierte müssen nicht überrascht sein, wenn sich Gott ihnen im Gottesdienst auf eine neue Weise offenbart. Pfingstler wissen, dass individuelle Glaubenserfahrungen an die Gemeinde rückgekoppelt werden müssen und der Geist im Einzelnen zur Erbauung der Gemeinde und nicht zum Chaos hin wirkt. Erst „in the long run“⁴ erweisen sich religiöse Erfahrungen als erbaulich oder zerstörerisch und müssen stets an ihren Früchten gemessen werden. Auch Pfingstler dürfen sich noch von Gott überraschen lassen, z. B. in einem fest formulierten Bekenntnis, in einer Predigt oder in der Stille eines schlichten Gottesdienstes.

Hilfreich für die diesjährigen Gespräche war ein Hinweis, den ein Mitglied der pfingstlerischen Delegation gab: Wenn du in einen Gottesdienst kommst – sei er pfingstlerisch oder reformiert – dann kommst du, um Gott zu loben. Du betrittst doch nicht die Kirche, um die Gemeinde zu testen, ob sie alles richtig macht, sondern willst gemeinsam mit den Menschen feiern und deinen Glauben zu Gott bekennen. Wo immer das geschieht, ist Gottesdienst, weht Gottes Heiliger Geist. Er weht auch da, wo ein Teil des Gottesdienstes mir nicht gefällt oder ich etwas anderes gemacht hätte.

Die Kontakte zwischen den beiden großen Reformierten Kirchen in den Niederlanden und den Pfingstlern zeugen von einer bisher einzigartigen und guten Zusammenarbeit zwischen beiden Denominationen. Prof. des. Dr. Cornelis van der Laan, Direktor des Bereiches für die Erforschung der Pfingstbewegung an der Freien Universität Amsterdam, berichtete von der Intensivierung des Dialogs in den letzten 50 Jahren. Die Pfingstler leiden in den Niederlanden unter einer starken „Fragmentierung“. Dort zählen sie ca. 120.000 Mitglieder, die sich zu unterschiedlichen Zweigen der Pfingstbewegung zuordnen und die von frühester Zeit an aus unterschiedlichen Abspaltungen aus den reformierten Kirchen und der katholischen Kirche stammen. Pfingstler und andere in den Niederlanden vertretene Denominationen haben ein großes Interesse an der ökumenischen Zusammenarbeit. Auf lokaler Ebene arbeiten die Gemeinden bereits vielfältig zusammen. Ein Zeichen reformierten Respekts auf Ebene der Kirchenleitung gegenüber den Pfingstlern stellt die Schrift „De Kerk en de Pinkster Groepen“⁵ dar, die 1965 von der Synode der Nederlandse Hervormde Kerk veröffentlicht wurde.

Ein weiterer Meilenstein ökumenischer Zusammenarbeit ist die Aufnahme des „Hollenweger Center for the Interdisciplinary Study of Pentecostal and Charismatic Movement“ als anerkannter Teil der Fakultät für Sozialstudien an der Freien Universität Amsterdam.

Dass diese enge Kooperation auch Konflikte birgt, ist leicht vorstellbar. Die eindeutige Ablehnung der Homosexualität seitens der Pfingstler wird nicht ohne Widerspruch innerhalb der Universität bleiben. Und der Protest der Pfingstler gegen die Legalisierung „weicher Drogen“ durch den Staat wird zu politischen Auseinandersetzungen innerhalb der Fakultät für Sozialstudien führen.

Wie leben wir als Christen und Christinnen, als Reformierte und Pfingstler unseren Glauben in der Welt? Was bedeuten uns Wachstum im Heiligen Geist und Nachfolge Christi heute? Diese Fragen klangen an. Die Pfingstler forderten die Reformierten offensiv zu Gemeindeaufbau und Mission heraus. „Discipleship“

wird denn auch das Thema der Konsultation 2003 zwischen dem Reformierten Weltbund und den Pfingstkirchen in Puerto Rico sein. Es folgen die Themen „Community“ (2004, Kapstadt) und „Justice“ (2005, Tagungsort unklar), jeweils verknüpft mit dem Begriff der „Erfahrung“.

Gesine von Kloeden

(Dr. Gesine von Kloeden ist Pfarrerin für Ökumene im Landeskirchenamt der Lip-pischen Landeskirche.)

ANMERKUNGEN

- ¹ S. dazu das abschließende Dokument „Word and Spirit, World and Church“, hg. von der World Alliance of Reformed Churches, Genf 2001, das inzwischen in vier Sprachen übersetzt wurde. Vgl. auch G. v. Kloeden, Pfingstlerisch und Reformiert. Eine Standortbestimmung, in: Chr. Dahling-Sander u.a. (Hgg.), Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 71, Frankfurt am Main 2001, 82–99.
- ² Folgende Mitglieder nahmen an der Konsultation teil: Für die Pfingstkirchen: Dr. Daniela Augustine (Bulgarien/Tschechien), Pfr. Dr. David Daniels (USA), Pfr. Dr. Harold Hunter (USA), Dr. Julie Ma (Südkorea/Philippinen), Dr. Wonsuk Ma (Südkorea/Philippinen), Dr. Jean-Daniel Plüss (Schweiz), Prof. Dr. Cecil Robeck, Jr. (USA); für den Reformierten Weltbund: Pfr. Dr. Paul Ara Haidostian (Libanon), Pfrn. Dr. Gesine von Kloeden (Deutschland), Dr. Odair Pedroso Mateus (Brasilien/Schweiz), Pfr. Aureo R. de Oliveira (Brasilien), Pfr. Cephas Omenyo (Ghana), Pfr. Dr. Joseph Small (USA), Nolipher J. Moyo (Sambia, Reformierter Ökumenischer Rat).
- ³ So ein Zitat des Dialogteilnehmers Prof. Dr. Cecil Robeck, Jr.
- ⁴ Diese bewusst dem „Commonsensianismus“ entlehene Formulierung weist auf die religionspsychologische Dimension des Erfahrungsbegriffs, wie sie im amerikanischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce und William James untersucht wurde und die in unsere Diskussion einbezogen wurde. S. besonders Ch. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear* (1878), W. James, *The Variety of Religious Experience* (1902).
- ⁵ Leider ist dieses wichtige Dokument bislang weder ins Englische noch ins Deutsche übersetzt. Es könnte eine wichtig Hilfestellung für andere ökumenische Dialoge mit den Pfingstlern innerhalb Europas sein!

Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen

((26. August bis 3. September 2002, Genf)

Die diesjährige Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK war geprägt von sehr unterschiedlichen Erwartungen, Ängsten und Hoffnungen. Im Vorfeld war bereits bekannt geworden, dass der Ökumenische Rat – nicht zum ersten Mal – in einer ersten finanziellen Krise steht. Gleichzeitig hatte die Sonderkommission zur Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen den Auftrag, in dieser Sitzung das Ergebnis seiner dreijährigen Arbeit vorzulegen. Ein dritter Schwerpunkt, der gleichzeitig in engem Zusammenhang mit dem Bericht der Sonderkommission steht, war die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Ekklesiologie.

Finanzsituation

Am 30. Juni diesen Jahres verzeichnete der ÖRK ein Defizit in Höhe von 2,5 Mio Schweizer Franken, das vor allem auf Verluste durch die fallenden Anlage- und Devisenkurse aber auch auf nicht eingehaltene finanzielle Versprechungen von Mitgliedskirchen und Agenturen zurückgeht, die z.T. selbst wiederum von der Entwicklung am Finanzmarkt abhängig waren. Der Zentralausschuss beschloss daher einschneidende Maßnahmen, um den ÖRK weiterhin arbeitsfähig zu halten: Um zu möglichst bald greifenden Ausgabenkürzungen zu gelangen, wurde ein vierköpfiges Gremium eingesetzt, das in den kommenden Wochen konkrete Vorschläge für die Schwerpunktsetzung in den Arbeitsprogrammen und damit für Kürzungen machen soll, die bis Ende des Jahres vom Exekutivausschuss beschlossen werden sollen. Für den Finanzrahmen für 2003 wurde von wesentlich geringeren Einnahmen ausgegangen und die Ausgaben erheblich gekürzt. Gleichzeitig wurden Überlegungen zu einer neuen Art und Weise der Mittelbeschaffung angestellt. U.a. wurde beschlossen, in Zukunft Zentralausschusstagungen und Vollversammlungen stärker auch zur Profilierung des ÖRK zu nutzen, um eine breitere Öffentlichkeitswirkung des ÖRK zu erzielen.

Als erschreckend stellte der Generalsekretär fest, dass eine relativ große Zahl von Kirchen offensichtlich nur dann bereit ist, ihre Beiträge zu bezahlen, wenn ein gewisser Druck ausgeübt wird. Es wurde in den Diskussionen sehr deutlich, dass in Zukunft noch stärker daran gearbeitet werden muss, dass den Mitgliedskirchen bewusst wird, was es bedeutet, mit anderen Kirchen in Gemeinschaft zu stehen.

Sonderkommission

Die Einrichtung einer Sonderkommission zur Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im ÖRK war auf der Vollversammlung 1998 in Harare beschlossen worden, nachdem die orthodoxen Kirchen ihre Schwierigkeiten mit dem ÖRK deutlich gemacht hatten (vgl. ÖR 2/2001). Diese Kommission legte nun, am Ende ihres dreijährigen

Mandats, einen ausführlichen Bericht vor, in welchem sie Vorschläge zur Methode der Entscheidungsfindung, zu Fragen der Mitgliedschaft und zum gemeinsamen Feiern von Gottesdiensten macht.

Durch die Einführung eines Konsensverfahrens für alle Entscheidungen außer bestimmten finanziellen, Haushalts- und Verwaltungsangelegenheiten, soll in Zukunft vermieden werden, dass Minderheitsmeinungen nicht gehört werden. Dabei ist nicht daran gedacht, dass immer Einstimmigkeit erreicht werden soll, sondern Konsens besteht auch dann, wenn die Minderheit ihre Zustimmung erteilt, dass eine faire und ausführliche Aussprache stattgefunden hat und der Vorschlag die allgemeine „Meinung der Versammlung“ wiedergibt, oder wenn man sich darauf verständigt, die verschiedenen Meinungen in den Text des Vorschlags und nicht nur ins Protokoll der Diskussion aufzunehmen, aber auch, wenn man übereinkommt, die Angelegenheit auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben oder sich darauf einigt, dass keine Entscheidung erreicht werden kann (s. Anhang B des Abschlussberichts der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, im Appendix zu diesem Bericht, S. 502 ff). Dieses Verfahren wurde von einem Vertreter der Unierten Kirche in Australien vorgeschlagen, die damit schon etliche Jahre gute Erfahrungen gemacht hat. Nach eingehender Debatte im Plenum wie in den drei Weisungsausschüssen beschloss der Zentralausschuss, dieses Verfahren in Zukunft zu übernehmen und es in einer Übergangsphase einzuführen und auszuprobieren. Außerdem wird ein „ständiger Ausschuss für Konsensfindung und Zusammenarbeit“ eingerichtet, der in paritätischer Besetzung von Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen die noch offenen Fragen bearbeiten soll.

Die Vorschläge der Sonderkommission zur Mitgliedschaft führten zusammen mit Überlegungen einer gesonderten Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft zu der Entscheidung, in Zukunft zwei Formen der Beziehung zum ÖRK einzurichten: als Mitgliedskirche oder als assoziierte Kirche des ÖRK bei gleichzeitiger Streichung der gegenwärtigen Kategorie der „angeschlossenen Mitgliedschaft“ und die Mindestmitgliederzahl von 25000 auf 50000 zu erhöhen. Außerdem wurde empfohlen, dass sich Mitgliedskirchen nach geographischen, konfessionellen oder anderen Gesichtspunkten zum Zweck der Vertretung und der ökumenischen Zusammenarbeit zusammenschließen und gemeinsam Kandidaten für den Zentralausschuss nominieren. Zum ersten Mal wurden auch theologische Kriterien für die Mitgliedschaft erarbeitet, die über die bisherigen Kriterien für den Antrag auf Mitgliedschaft hinausgehen. Es handelt sich um folgende 5 Punkte: „1. Die Kirche bekennt in ihrem Leben und Zeugnis den Glauben an den dreieinigen Gott, wie er in der Heiligen Schrift zum Ausdruck gebracht wird und sich im Nicäno-Konstantinopolitanum widerspiegelt. 2. In der Ausübung ihres Amtes verkündet die Kirche das Evangelium und feiert die Sakramente gemäß ihrer Lehre. 3. Die Kirche tauft im Namen Gottes, „des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“, und erkennt an, dass die Kirchen die gegenseitige Anerkennung ihrer Taufe anstreben müssen. 4. Die Kirche erkennt die Gegenwart und das Wirken Christi und des Heiligen Geistes außerhalb ihrer eigenen Grenzen an und bittet darum, dass allen Kirchen die Einsicht geschenkt werden möge, dass auch andere Mitgliedskirchen an die Heilige Dreieinigkeit und die erlösende Gnade Gottes glauben. 5. Die Kir-

che erkennt in den anderen Mitgliedskirchen des ÖRK Elemente der wahren Kirche, selbst wenn sie sie nicht „als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes“ ansieht (Erklärung von Toronto).“

Im Hinblick auf das gemeinsame Beten wird es in der Praxis keine Änderungen geben. Die Sonderkommission schlägt vor, zwischen konfessionellem gemeinsamen Beten und interkonfessionellem gemeinsamen Beten zu unterscheiden. Damit soll vermieden werden, dass der Eindruck entsteht, Gottesdienste im Rahmen des ÖRK hätten einen Charakter, der den ÖRK zu einer „Superkirche“ macht. Es wurden Hilfen formuliert, wie Missverständnisse und Ärgernisse oder gar Verletzungen vermieden werden können, die entstehen, wenn unterschiedliche kulturelle und konfessionelle Traditionen aufeinander treffen (s. Anhang A des Abschlussberichts der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, im Appendix zu diesem Bericht, S. 490 ff). Ausdrücklich wurde festgehalten, dass alle diese Vorschläge nur für den Bereich der Arbeit des ÖRK Geltung haben.

Ekklesiologie

Das Schwerpunktthema „Ekklesiologie“ legte sich aus mehreren Gründen nahe. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hatte bereits auf der letzten Vollversammlung einen ersten Entwurf für ein Konvergenzpaper über „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche“ vorgelegt. Nun hatte auch die Sonderkommission betont, dass sowohl für die Frage der Mitgliedschaft als auch für das gemeinsame Beten weitere Klärungen unseres jeweiligen Verständnisses von Kirchesein nötig sind. Der Vorsitzende des Zentralausschusses, S.H. Aram I., hatte daher in seinem Bericht diese Frage in den Rahmen der Globalisierungsdebatte gestellt und gefordert, die eschatologische und die pneumatologische Dimension der Kirche neu zu entdecken. Er trat für eine Einheit ein, in der die Unterschiede bewahrt bleiben und sich die Kirchen gegenseitig ergänzen. Nur dann können wir eine ökumenische Antwort auf die Globalisierung geben. Daher empfahl der Zentralausschuss der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, an den von der Sonderkommission aufgeworfenen Fragen weiterzuarbeiten und sie für die nächste Vollversammlung aufzubereiten.

Weitere Entscheidungen

Als Ort für die nächste Vollversammlung im Jahr 2006 wurde Porto Alegre/Brasilien festgelegt.

Außerdem wurde ein Findungsausschuss eingesetzt, der im nächsten Jahr Kandidaten für die Wahl des neuen Generalsekretärs vorschlagen soll.

Dagmar Heller

(Oberkirchenrätin Pfarrerin Dr. Dagmar Heller arbeitete von 1993 bis 2000 als Exekutivsekretärin [Glauben und Kirchenverfassung] beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Seit 1. Oktober 2001 ist sie Referentin für ökumenische Fragen und Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen im Kirchenamt der EKD. Sie gehört zum Redaktionsteam der Ökumenischen Rundschau.)

Anhang A aus dem Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK

Ein Rahmen für die gemeinsame Andacht bei ÖRK-Versammlungen¹

Einleitung

1. Gemeinsame Andachten bei ökumenischen Anlässen machen es möglich, dass Christen aus getrennten kirchlichen Traditionen gemeinsam Gott loben und für die Einheit der Christen beten können. Das Gebet steht im Mittelpunkt unserer Identität als Christen, und zwar sowohl in unseren getrennten Gemeinschaften als auch in der konziliaren ökumenischen Bewegung. Allein die Tatsache, dass wir – als Einzelne und als Vertreter/innen unserer Kirchen – gemeinsam beten können, stellt ein Zeichen für die Fortschritte dar, die wir gemacht haben. Und doch steht unser gemeinsames Gebet auch zeichenhaft für die Dinge, die noch verwirklicht werden müssen. Viele unserer Trennungen treten gerade in unseren gemeinsamen Andachten deutlich hervor.²

2. Aufgrund der komplexen Fragen, die sich im Zusammenhang mit der gemeinsamen Andacht auf ÖRK-Versammlungen stellen, versucht dieses Dokument, einen Rahmen abzustecken, der weitere Fortschritte ermöglicht. Zur Klärung einiger Probleme und Unklarheiten, die durch gemeinsame Andachten auf ÖRK-Versammlungen entstehen, erweist es sich als hilfreich, zwischen „konfessioneller gemeinsamer Andacht“ und „interkonfessioneller gemeinsamer Andacht“ zu unterscheiden.³ Der Begriff „ökumenischer Gottesdienst“ hat zu Verwirrung über die ekklesiale Qualität solcher Gottesdienste, den ekklesiologischen Status des ÖRK und den Grad der tatsächlich erreichten Einheit geführt. Aus diesen Gründen wird der Begriff „ökumenischer Gottesdienst“ nicht benutzt werden.

3. Die hier angeführten Erwägungen erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Stattdessen geht das Dokument auf besonders sensible Fragen ein, die in den letzten Jahren deutlich hervorgetreten sind. Die Kategorien der „konfessionellen“ und der „interkonfessionellen“ gemeinsamen Andacht werden beschrieben, und es werden Vorschläge für die Durchführung solcher Andachten gemacht. Allerdings können wir nicht davon ausgehen, dass alle Konflikte im Zusammenhang mit gemeinsamen Andachten gelöst werden oder dass alle Beklemmung weichen wird. Mit dem vorliegenden Papier verbindet sich die Hoffnung, dass mehrere der sensiblen Themen angesprochen werden und so viel Klarheit wie möglich im Blick auf Wesen, Status und Zweck unserer gemeinsamen Andachten geschaffen werden kann.

4. Die hier vorgelegten Erwägungen stellen den Versuch dar, sich mit der gegenwärtigen Situation der Kirchen in der Gemeinschaft des ÖRK auseinander zu setzen. Sie erheben keinen Anspruch darauf, allgemeingültig oder unveränderlich zu sein. Kontinuierliche Fortschritte auf dem Weg zur Einheit werden es erforderlich machen, dieses Thema in Abständen neu zu prüfen. Darüber hinaus sollte dieser Rahmen nicht so verstanden werden, dass er innerhalb der ökumenischen Bewe-

gung auf allen Ebenen und an allen Orten universell anwendbar wäre. Er ist vielmehr genau auf den Ökumenischen Rat der Kirchen und seine verschiedenen Versammlungen und Zusammenkünfte zugeschnitten.

Gemeinsame Andachten bei ÖRK-Versammlungen

5. Die ökumenische Bewegung ruft all ihre Mitglieder zum respektvollen Umgang miteinander und zur Demut im Herzen auf. Im Zentrum unserer gemeinsamen Reise steht die Achtung vor dem Selbstverständnis der anderen, egal wie sehr es sich von unserem eigenen unterscheiden mag. Wir wollen nicht übereinander urteilen. Und genauso wenig wollen wir füreinander zum Stein des Anstoßes werden. In diesem Geist der Offenheit und der gegenseitigen Fürsorge beginnen wir diese Diskussion über die gemeinsame Andacht auf ÖRK-Versammlungen.

6. Christen aus gespaltenen kirchlichen Traditionen beten gemeinsam, weil sie alle an die Heilige Dreieinigkeit und an Jesus Christus als Gott und Heiland glauben und weil sie gemeinsam die Verpflichtung zum Streben nach christlicher Einheit eingegangen sind. Unsere gemeinsame Andacht lädt alle Christen ein und weckt zugleich Erwartungen. Sie richtet sich an Gott und gibt uns die Möglichkeit, Gottes Wort zu hören. Es ist eine Zeit, in der wir gemeinsam um die Einheit bitten, gegenseitig Zeugnis ablegen und Gottes Gabe der Versöhnung empfangen. Unsere gemeinsame Andacht besteht aus Anbetung, Bekenntnis, Bittgebet, Danksagung, Schriftlesung und Fürbitte für andere. Im gemeinsamen Gebet schenken und empfangen wir gegenseitig unsere Gaben. Im tiefsten Grunde öffnen wir uns Gott in all unserer Zerbrochenheit und empfangen Gottes Zusage, uns zu heilen, zu lehren und zu lenken.

7. Unglückseligerweise ist die Frage des Gottesdienstes selbst einer der Faktoren, die die Kirchen spalten. Gerade in der gemeinsamen Andacht spüren wir – vielleicht mehr als bei jeder anderen ökumenischen Arbeit – sowohl die göttliche Verheißung von Versöhnung als auch den Schmerz unserer Spaltung. Da unsere Einheit sowohl Gabe als auch Berufung, sowohl Wirklichkeit als auch Hoffnung ist, muss auch unsere gemeinsame Andacht sich auf dieses „gefährliche Terrain“ begeben. Die gemeinsame Andacht ist manchmal eine unbequeme Erfahrung und sie sollte es auch sein, denn wir treten gemeinsam vor Gott, ohne uns vorher voll miteinander versöhnt zu haben.

8. Für einige ist die gemeinsame Andacht mit Christen außerhalb ihrer eigenen Tradition jedoch nicht nur unbequem, sondern wird auch als unmöglich angesehen. So müssen die orthodoxen Christen z.B. kanonische Schriften respektieren, die – je nachdem, wie sie ausgelegt werden – gemeinsame Andachten verbieten, obwohl es heute keinen Konsens in der Auslegung der entsprechenden kanonischen Schriften gibt. Historisch gesehen hat es auch für viele Protestanten Hindernisse auf dem Weg zur gemeinsamen Andacht gegeben.

9. Doch kann die gemeinsame Andacht im ökumenischen Kontext als *eine Zeit des Bekenntnisses und der Versöhnung auf dem Weg* zur vollen Einheit verstanden werden, die höchsten Ausdruck darin finden würde, dass alle gemeinsam am Tisch des Herrn das Abendmahl miteinander teilen.

Darum: wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und dort kommt dir in den Sinn, dass dein Bruder (oder deine Schwester) etwas gegen dich hat, so lass dort vor dem Altar deine Gabe und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder (oder deiner Schwester) und dann komm und opfere deine Gabe (Matthäus 5, 23-24).

10. Die hier angeführten Überlegungen verfolgen ein zweifaches Ziel. Zum Einen soll klargestellt werden, dass interkonfessionelle gemeinsame Andachten auf ÖRK-Versammlungen nicht Gottesdienste einer ekklesialen Institution sind. Zum Anderen enthalten sie praktische Empfehlungen zur sprachlichen Ausdrucksweise und zur Verwendung von Symbolen, Bildern und Riten bei der Gestaltung gemeinsamer Andachten auf ÖRK-Versammlungen, die andere in ihren theologischen, ekklesiologischen oder geistlichen Überzeugungen nicht verletzen. In dem Maße, wie wir diese Ziele erreichen, kann die gemeinsame Andacht sich zu etwas entwickeln, an dem alle Traditionen mit gutem Gewissen teilnehmen können, ohne dass ihre theologische und geistliche Integrität verletzt wird.

Herausforderungen der gemeinsamen Andacht bei ökumenischen Anlässen

11. Die gemeinsame Andacht auf ökumenischen Veranstaltungen ist, insbesondere wenn sie Elemente aus verschiedenen Traditionen miteinander verbindet, für viele eine Quelle der Freude und Ermutigung. Sie stellt uns jedoch auch vor Herausforderungen. Diese Herausforderungen haben zum Teil damit zu tun, dass uns vieles nicht vertraut ist, dass wir uns an verschiedene Gottesdienststile anpassen müssen und dass selbst das „geistliche Ethos“ ein anderes ist. Aber die wirklichen Herausforderungen der gemeinsamen Andacht gehen über Probleme fehlender Vertrautheit hinaus; sie sind sowohl ekklesiologischer als auch theologischer Natur.

Ekklesiologische Herausforderungen

12. Genau wie der Ökumenische Rat der Kirchen nicht selbst „die Kirche“ oder eine ekklesiale Einrichtung darstellt, ist die gemeinsame Andacht von Christen aus den verschiedenen Mitgliedskirchen nicht die Andacht einer Kirche oder „der Kirche“. Wenn wir uns zum Gebet versammeln, legen wir Zeugnis von unserem gemeinsamen Glauben und Vertrauen in Gott ab. Christus selbst ist unter uns, so wie er versprochen hat, unter den „zwei oder drei“ zu sein, die in seinem Namen versammelt sind (Matthäus 18,20). Dennoch sendet die Andacht von Christen aus gespaltenen kirchlichen Traditionen, insbesondere wenn sie verschiedene Traditionen miteinander zu verbinden sucht, in der Frage der ekklesialen Identität manchmal ambivalente Signale aus. Solche Verwirrung kann sowohl durch die Art und Weise entstehen, wie die Andacht organisiert, geleitet und gefeiert wird, als auch durch ihre Inhalte – so z. B. wenn die Andachtsgemeinschaft als „Kirche“ bezeichnet wird.

Theologische Herausforderungen

13. Es gibt eine tiefe innere Verbindung zwischen Theologie und Gebet. Das alte Sprichwort *lex orandi est lex credendi* besagt, dass wir unseren Glauben im Gebet

ausdrücken. Die Lehre einer Kirche kommt in ihrem gottesdienstlichen Leben zum Ausdruck. Diese innere Verbindung kann dann Probleme bereiten, wenn die für ökumenische Veranstaltungen vorbereiteten Andachten implizit oder explizit eine Theologie zum Ausdruck bringen, die den theologischen Überzeugungen einiger Teilnehmer/innen widerspricht, oder wenn diese Andachten eine größere Einheit vor spiegeln als de facto zwischen den Kirchen verwirklicht ist.

14. Mehrere Faktoren, wie z. B. auch die oben erwähnten, lassen die Bemühungen um gemeinsame Andachten bei ökumenischen Anlässen zu einer Herausforderung werden. Aber sie ändern nichts daran, dass diese Andachten notwendig sind, und sie machen es nicht unmöglich, dass wir gemeinsam beten. In der Überzeugung, dass die durch gemeinsame Andachten entstehenden Probleme nicht unüberwindbar sind, wollen wir mit den vorliegenden Erwägungen Ratschläge für die Vorbereitung und Durchführung gemeinsamer Andachten auf ÖRK-Versammlungen geben, um es der versammelten Gemeinschaft zu ermöglichen, andachtsvoll und unter Wahrung ihrer Integrität gemeinsam zu beten.

Konfessionelle und interkonfessionelle gemeinsame Andachten

15. Wenn wir auf ÖRK-Veranstaltungen gemeinsam beten, so wird dieses Gebet manchmal mit einer Konfession oder einer Kirche, die einer bestimmten Konfession angehört, identifiziert – daher der Begriff „konfessionelle gemeinsame Andacht“. Häufiger ist es jedoch so, dass gemeinsame Andachten bei ökumenischen Anlässen verschiedene Traditionen miteinander verbinden. Diese Form gemeinsamer Andacht wird oft als „ökumenischer Gottesdienst“ bezeichnet, aber dieser Begriff kann unpräzise und irreführend sein und sollte daher nicht verwendet werden. Präziser ist es, von „interkonfessioneller gemeinsamer Andacht“ zu sprechen. Die Unterscheidung zwischen konfessioneller und interkonfessioneller gemeinsamer Andacht nach den folgenden Kriterien kann für das Andachtsleben auf ÖRK-Veranstaltungen – sowohl geistlich als auch ekklesiologisch – größere Klarheit schaffen.

– Die konfessionelle gemeinsame Andacht ist die Andacht einer Konfession, einer Gemeinschaft oder einer Denomination innerhalb einer Konfession. Sie hat eine besondere ekklesiale Identität. Beispiele hierfür sind z. B. der Wortgottesdienst einer lutherischen Kirche, wie der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika, oder der Heilungsritus einer vereinigten Kirche, wie der Vereinigten Kirche von Kanada oder der Unionskirche in Australien. Es könnte eine römisch-katholische Vesper oder ein orthodoxer Morgengottesdienst sein.

– Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht wird normalerweise für besondere ökumenische Anlässe vorbereitet. Sie geht nicht aus einer einzigen kirchlichen Tradition oder einer bestimmten Kirche hervor. Sie kann Strukturen widerspiegeln, die Kirchen gemeinsam sind (Wortgottesdienst, Tagzeitengebete), aber es handelt sich nicht um die feste Liturgie einer einzigen Konfession. Sie hat keine ekklesiale Qualität; sie wird normalerweise von einem Ad-hoc-Ausschuss geplant.

16. Es kann nicht immer eine klare Unterscheidung zwischen konfessionell und interkonfessionell getroffen werden. So wird es zunehmend schwieriger, einige konfessionelle Gottesdiensttraditionen voneinander zu unterscheiden. Diese Ent-

wicklung, die zum Teil auf die liturgische Erneuerung zurückzuführen ist, die viele Traditionen gleichzeitig erfasst hat, ist begrüßenswert. Die Erfahrung gemeinsamer Andachten bei lokalen ökumenischen Veranstaltungen ist wichtiger Bestandteil der ökumenischen Fortschritte, und die vorliegenden Erwägungen sollten nicht so verstanden werden, als ob sie dieser Form des Miteinanders ablehnend gegenüberstehen würden. Ein weiteres Beispiel sind die lebendigen Gottesdiensttraditionen von Gemeinschaften wie in Iona und Taizé, die einen sehr eigenen Stil haben. Diese Gemeinschaften haben neue und kreative gottesdienstliche Traditionen entwickelt, die sich nicht ohne weiteres einer bestimmten Kirche zuordnen lassen.

17. Trotz dieser neuen Entwicklungen kann es sich als nützlich erweisen, auf ÖRK-Versammlungen die Unterscheidung zwischen konfessioneller und interkonfessioneller gemeinsamer Andacht zu treffen und explizit zu machen (d.h. jede Veranstaltung entsprechend anzukündigen), um einen Großteil der Ambivalenzen und Spannungen, die durch gemeinsame Andachten entstehen, zu vermeiden. Wenn diese Unterscheidung richtig verstanden und angewendet wird, dann kann sie die Traditionen dazu befreien, in der gemeinsamen Andacht entweder ihr eigenes Selbstverständnis oder die Gemeinschaft mit anderen zum Ausdruck zu bringen – und dennoch der Tatsache gerecht werden, dass Christen die volle Einheit noch nicht miteinander erleben können und dass die ökumenischen Gremien, in denen sie mitarbeiten, nicht selbst Kirchen sind.

– Die konfessionelle gemeinsame Andacht bringt die Integrität einer gegebenen Tradition zum Ausdruck. Ihre ekklesiale Identität ist klar. Sie ist die Gabe einer besonderen Delegation von Teilnehmern/innen an die versammelte Gemeinschaft, die allerdings auch eingeladen wird, sich dem Geist der Andacht zu öffnen. Eine solche gemeinsame Andacht wird gemäß dem Selbstverständnis und der Praxis der verantwortlichen Konfession durchgeführt und geleitet.

– Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht stellt eine Gelegenheit zur gemeinsamen Feier dar und schöpft aus den Quellen zahlreicher Traditionen. Eine solche Andacht baut auf den in der Vergangenheit gesammelten Erfahrungen der ökumenischen Gemeinschaft wie auch auf den Gaben auf, die die Mitgliedskirchen sich gegenseitig darbringen. Aber sie erhebt nicht den Anspruch, der Gottesdienst einer bestimmten Mitgliedskirche oder einer Art hybrider Kirche bzw. „Über-Kirche“ zu sein. Sie wird nicht oder sollte nicht – so gefeiert oder geleitet werden, dass sie mit irgendeiner bestimmten Kirche in Verbindung gebracht wird oder den Anschein erweckt, ekklesialen Status zu haben.

18. Sowohl die konfessionelle als auch die interkonfessionelle gemeinsame Andacht stellen fruchtbare Modelle dar, aus denen das Andachtsleben auf ÖRK-Versammlungen schöpfen kann. Der vorliegende Text unternimmt nicht den Versuch vorwegzunehmen, wann entweder konfessionelle oder interkonfessionelle Andachten stattfinden sollten, und Veranstaltungen, auf denen mehrfach Andachten gefeiert werden, können ohne weiteres auf beide Modelle abwechselnd zurückgreifen. Es sollte jedoch immer klar angekündigt werden, um welche Art von Andacht es sich handelt, und wenn es eine konfessionelle Andacht ist, sollte klar gesagt werden, aus welcher Tradition oder Kirche sie stammt. Die nachfolgenden Erwägungen dienen der Vorbereitung gemeinsamer Andachten auf ÖRK-Versammlungen.

Konfessionelle gemeinsame Andacht

19. Die konfessionelle gemeinsame Andacht erwächst aus der lebendigen Gottesdienst Erfahrung einer bestimmten Tradition innerhalb der Gemeinschaft des ÖRK. Normalerweise wird sie von einem Einzelnen oder einer Gruppe aus dieser Tradition geplant, der oder die sich genau fragen muss, wie der besondere Charakter eines Gottesdienstes aus der eigenen Tradition in einem ökumenischen Kontext am besten zum Ausdruck gebracht werden kann. Die konfessionelle gemeinsame Andacht stellt eine Möglichkeit dar, die Spiritualität einer Gruppe den anderen Teilnehmern/innen als Gabe darzubringen und sollte die Gruppe daher repräsentieren; dennoch kann es vorkommen, dass solche Andachten nicht immer leicht voneinander zu unterscheiden sind (z.B. bei Methodisten und Reformierten). Die vorbereitete Andacht sollte nicht vorrangig experimentellen Charakter haben. Obwohl die konfessionelle gemeinsame Andacht nicht das Ziel verfolgt, universelle Annahme zu finden, sollten die Verantwortlichen doch sensibel mit Elementen ihrer Tradition umgehen, die anderen Teilnehmern/innen Schwierigkeiten bereiten könnten, und bereit sein, gelegentliche Abweichungen von ihrer üblichen Praxis einzuplanen. Die konfessionelle gemeinsame Andacht sollte so gestaltet und abgehalten werden, dass sie für alle Anwesenden verständlich ist, damit sie in einer solchen Andacht mehr als bloße Beobachter sein können. Die Verantwortlichen sollten auch die nachfolgenden Erwägungen zur sprachlichen Ausdrucksweise und zum verantwortlichen Umgang mit sensiblen Bereichen umfassend berücksichtigen.

Interkonfessionelle gemeinsame Andacht

20. Alle Teilnehmenden haben bei interkonfessionellen gemeinsamen Andachten denselben Status. Als Mitglieder in der Gemeinschaft des ÖRK teilen wir unseren gemeinsamen Glauben an Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist – und unsere gemeinsame Verpflichtung auf die christliche Einheit. Egal, ob Geistliche oder Laien, ob Mann oder Frau, egal, welcher konfessionellen Tradition wir angehören – als Pilger und Pilgerinnen auf der gemeinsamen ökumenischen Reise nehmen wir an interkonfessionellen gemeinsamen Andachten als Gleichberechtigte teil.

21. Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht sollte den Anschein vermeiden, Gottesdienst einer Kirche zu sein. Da die ekklesiale Identität der verschiedenen Kirchen unterschiedliche Merkmale hat, wird die praktische Anwendung dieses Prinzips zu einer Herausforderung. So z.B. können bei einigen Mitgliedskirchen liturgische Gewänder, Hierarchie, kirchliche Segnungen und die Verwendung fester liturgischer Texte zu den Kirchenmerkmalen gehören. Unter den Mitgliedskirchen gibt es in diesem Bereich zahlreiche unterschiedliche Sichtweisen.⁴

22. Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht bei ökumenischen Anlässen stellt eine Gelegenheit dar, gemeinsam zum Ausdruck zu bringen, was wir miteinander teilen, und uns zu freuen, dass das „was uns eint, stärker ist als das, was uns trennt“. Wir können die Vielfalt der kulturellen Ausdrucksformen des christlichen

Glaubens erleben. Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht sollte es jedoch sorgfältig vermeiden, implizit oder explizit Stellung zu jenen theologischen Fragen zu beziehen, in denen die Kirchen nach wie vor gespalten sind.

23. Es ist ratsam, die interkonfessionelle gemeinsame Andacht bei ÖRK-Versammlungen in ihrer Gestalt oder *ordo* an frühchristlichen Vorbildern auszurichten. Bei der Konzeption des *ordo* könnte der Planungsausschuss sich z.B. an den Tagzeitgebeten oder am Wortgottesdienst orientieren. Die gemeinsame Andacht sollte eine innere Kohärenz anstreben, die die verschiedenen Elemente in einer gemeinsamen Grundabsicht zusammenführt. In der Frage des *ordo* bei interkonfessionellen gemeinsamen Andachten könnten die zuständigen Ausschüsse auf die Arbeit des Gottesdienstausschusses der Vollversammlung in Harare (1998) zurückgreifen. Bei der praktischen Ausgestaltung eines *ordo* im Rahmen einer bestimmten ökumenischen Veranstaltung sollten die Ausschüsse Elemente verwenden, die bereits zuvor eingesetzt und rezipiert worden sind und somit den „ökumenischen Test“ bestanden haben; gleichzeitig sollten sie Gelegenheit für die Einbeziehung neuer Gaben aus dem gottesdienstlichen Leben der Kirchen schaffen. Es muss sorgfältig darauf geachtet werden, dass ein Gleichgewicht zwischen neuen und vertrauten Elementen hergestellt wird.

24. Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht auf ÖRK-Versammlungen wird normalerweise von einem Ausschuss geplant, der sich aus Vertretern und Vertreterinnen zahlreicher Konfessionen und Regionen zusammensetzt. Dieser Ausschuss sollte sich sorgfältig damit auseinandersetzen, wie eine gemeinsame Andacht aufgebaut sein muss, damit nicht der Eindruck entstehen kann, der Ökumenische Rat der Kirchen sei eine Kirche. Der Ausschuss sollte auch die nachfolgenden Erwägungen zur sprachlichen Ausdrucksweise und zum verantwortlichen Umgang mit sensiblen Fragen umfassend berücksichtigen.

Erwägungen zum verantwortlichen Umgang mit sensiblen Bereichen

25. Alle, die gemeinsame Andachten planen, sollten sich bemühen, sensibel mit den Bereichen umzugehen, die einigen der Teilnehmenden Schwierigkeiten bereiten könnten, und alles zu vermeiden, was Anstoß erregen könnte. Folgende Erwägungen können dazu beitragen, ein stärkeres Bewusstsein für potenzielle Schwierigkeiten zu entwickeln. Diese Erwägungen gelten für alle gemeinsamen Andachten auf ÖRK-Versammlungen, unabhängig davon, ob es sich um konfessionelle oder interkonfessionelle Andachten handelt. Die konfessionelle Andacht folgt normalerweise der Ordnung der jeweiligen Konfession und alle anderen Teilnehmenden schließen sich der Andacht an, soweit sie das mit ihrem Gewissen vereinbaren können. Dennoch sollten diejenigen, die eine konfessionelle Andacht planen, sich sorgfältig damit auseinandersetzen, wie sie ihre Tradition am besten auf einer ökumenischen Versammlung präsentieren können. Wenn es auch nicht immer möglich ist, Verletzungen zu vermeiden, so sollten die Verantwortlichen sich doch so aufrecht wie möglich bemühen, dieses Ziel zu verwirklichen.

26. Die folgenden Punkte erheben nicht den Anspruch, eine vollständige Auflistung der potenziell sensiblen Bereiche darzustellen, sondern spiegeln vielmehr

die Anliegen wider, die in den Diskussionen der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen zur Sprache gekommen sind.

27. *Verwendung von Symbolen und symbolischen Handlungen:* Symbole und symbolische Handlungen, die für Andachten auf ökumenischen Versammlungen ausgewählt werden, sollten für die aus unterschiedlichen kulturellen und konfessionellen Kontexten kommenden Teilnehmer und Teilnehmerinnen leicht verständlich sein. Wenn Elemente benutzt werden, die einer besonderen Tradition angehören, sollten sie so dargestellt werden, dass die Integrität dieser Tradition nicht angetastet wird, dass ihre Verwendung im ökumenischen Rahmen aber tiefe Bedeutung hat. Einige stark kulturell geprägte Symbole können vielleicht nicht gut auf internationale ökumenische Veranstaltungen übertragen werden, und einige wirken vielleicht zu konstruiert, um sich für eine gemeinsame Andacht zu eignen. Bei ökumenischen Anlässen wie ÖRK-Veranstaltungen sollten wir uns darauf einstellen, eine Vielzahl von Symbolen kennen zu lernen, die einigen der Teilnehmenden nicht vertraut sind. Solche Symbole bedürfen der Erläuterung.

28. Die Verwendung einiger Riten und Symbole kann zu einer Herausforderung werden. Was für einige „Inkulturation“ ist, wird von anderen manchmal als „Synkretismus“ verstanden und umgekehrt. Es ist nicht möglich, hier eine präzise Trennlinie zu ziehen, und jemand, der nicht in dem kulturellen Kontext verwurzelt ist, aus dem ein bestimmtes Symbol stammt, sollte vorsichtig mit solchen Urteilen sein. Dennoch sollten diejenigen, die gemeinsame Andachten planen, sensibel mit kulturell geprägten Riten und Symbolen umgehen, die Anlass zu Missverständnissen geben könnten. Die geplante Studienarbeit von Glauben und Kirchenverfassung zur Hermeneutik von Symbolen kann sich im Blick auf diese Fragen als hilfreich erweisen.

29. *Gestaltung des Raums:* Diejenigen, die eine gemeinsame Andacht planen, sollten sensibel mit der Gestaltung des Andachtsraums umgehen und, wenn es sich dabei um ein kirchliches Gebäude handelt, auch die liturgischen Regeln für die Raumgestaltung der betreffenden Gemeinschaft beachten.

30. *Leitung durch Frauen:* Bei konfessionellen gemeinsamen Andachten sollte normalerweise die in der jeweiligen Konfession geübte Praxis im Blick auf die Leitung durch Frauen Anwendung finden. Bei interkonfessionellen gemeinsamen Andachten ist es durch die Verteilung der Leitungsaufgaben und die gleichberechtigte Beteiligung jedem Teilnehmenden – egal, ob Mann oder Frau, Geistlicher oder Laie – möglich, jede Aufgabe zu übernehmen. In der Ökumene kommen Menschen zusammen, die unterschiedliche Positionen in der Frage der Frauenordination vertreten – wobei diese Unterschiede zwischen unseren Kirchen, aber manchmal auch innerhalb unserer Kirchen bestehen – und wir sind noch nicht in der Lage, diese Unterschiede miteinander zu versöhnen. Deshalb sollten diejenigen, die gemeinsame Andachten planen, es vermeiden, in der Frage der Frauenordination auf Konfrontationskurs zu gehen, indem sie voraussetzen, dass die gegenwärtige Praxis einer bestimmten Kirche die einzig mögliche christliche Position in dieser Frage darstellt.

31. *Fehlende Vertrautheit:* Es sollte sorgfältig darauf geachtet werden, dass unsere gemeinsame Andacht die Teilnehmenden in symbolische Handlungen mit

einbezieht, anstatt von ihnen zu erwarten, dass sie die Andacht wie eine Kulturveranstaltung besuchen. Bei größeren Veranstaltungen (und insbesondere für diejenigen, die zum ersten Mal daran teilnehmen) ist es wahrscheinlich notwendig, eine Einführung in das gemeinsame Andachtsleben zu geben und zu erklären, was geschehen wird und was es bedeutet. Die Frage, wie gemeinsame Andachten jenen zugänglich gemacht werden, die damit nicht vertraut sind, stellt sich gleichermaßen bei konfessionellen wie bei interkonfessionellen Andachten. Jede/r Einzelne öffnet sich dieser Erfahrung, soweit sein oder ihr Gewissen dies zulässt, doch sollten wir es den Teilnehmenden mit all unseren Kräften ermöglichen, mehr als einfache Zuschauer/innen fremder Riten zu sein. Die Elemente der gemeinsamen Andacht sollten nicht selbst in den Mittelpunkt der Andacht rücken, sondern vielmehr dazu dienen, der Gemeinschaft echte Andacht zu ermöglichen.

32. *Soziale und politische Themen:* Unsere gemeinsamen Andachten enthalten zu Recht Elemente ethisch-moralischer Lehre und prophetischer Verkündigung. Wir sind aufgerufen, für Gerechtigkeit und Frieden zu beten, doch sollten wir unterscheiden zwischen themenorientierten Gebeten und Gebeten, die dazu benutzt werden, um die zwischen uns bestehenden tiefen Spaltungen in sozialen und politischen Fragen noch weiter zu verschärfen. Unsere gemeinsame Andacht wendet sich an Gott und stellt eine Einladung an alle dar, zuzuhören, was Gott uns lehren will.

Sprachliche Ausdrucksweise

33. Unsere sprachliche Ausdrucksweise ist wichtig. Was wir im Gottesdienst sagen (*lex orandi*) ist von Bedeutung, weil es unsere gemeinsamen Glaubensüberzeugungen zum Ausdruck bringt (*lex credendi*). Angesichts der tiefen Verbindung zwischen Theologie und Gebet müssen Geschlechterfragen in unserer sprachlichen Ausdrucksweise sorgfältig erwogen werden. Der Begriff „inklusive Sprache“ wird manchmal ungezielt und unpräzise verwendet. In Wirklichkeit geht es hier um mehrere Anliegen, die getrennt behandelt werden müssen.

34. Wir können eine klare Unterscheidung treffen zwischen Begriffen, mit denen Gott bezeichnet wird, und sprachlichen Formulierungen, die sich auf den Menschen beziehen, und wir sagen deutlich, dass sprachliche Bezeichnungen für Menschen immer Frauen und Männer einschließen sollten. Formulierungen, die sich auf die ganze Menschheit beziehen, sollten auch sensibel mit Fragen der Rassen- und Klassenzugehörigkeit und anderen Kategorien potenzieller Ausgrenzung umgehen.

35. Schrift und Tradition enthalten eine Vielfalt von Metaphern und Bildern für Gott. Diese Metaphern und Bilder können in der gemeinsamen Andacht benutzt werden, um Gott und sein Wirken in der Geschichte zu beschreiben. Wir unterscheiden jedoch zwischen einem zur Beschreibung Gottes dienenden Bild und dem Namen Gottes.⁵ Wenn wir Gott anrufen, verwenden wir viele Metaphern, wie z. B. Lamm Gottes und fester Fels. Bei den gemeinsamen Andachten auf ÖRK-Versammlungen sollten wir Gott jedoch nur mit den offenbarten und biblischen Namen Gottes – Vater, Sohn und Heiliger Geist – bezeichnen. Diese trinitarische

Formulierung ist Kernpunkt der Basis des ÖRK und ist daher allen Mitgliedskirchen gemeinsam.

Praxis der Eucharistiefeier bei ÖRK-Versammlungen

36. Eucharistiefeiern auf ökumenischen Veranstaltungen stellen für die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen ein schwieriges Problem dar. Nicht alle können die Eucharistie gemeinsam am Tisch des Herrn empfangen und unter den Mitgliedskirchen gibt es unterschiedliche Sichtweisen und Ordnungen für Darbietung und Empfang der Eucharistie. Wie immer man auch zur Frage der Eucharistie steht – ob und wie sie gemeinsam gefeiert werden kann oder nicht –, alle fühlen den Schmerz, dass nicht alle sie gemeinsam am Tisch des Herrn empfangen können.

37. Aus orthodoxer Sicht kann die Eucharistie nur von der Kirche gefeiert und mit denen geteilt werden, mit denen Sakramentsgemeinschaft besteht. Für einige protestantische Kirchen ist die Eucharistie nicht nur ein Zeichen der sichtbaren Einheit, auf die wir hinarbeiten müssen, sondern auch eine der größten Quellen geistlicher Nahrung, die uns auf unserem Weg zur Einheit stärkt. Letztere befürworten es deshalb, sie schon jetzt miteinander zu teilen. Einige Kirchen bieten eine „offene Tischgemeinschaft“ für alle an, die den Herrn lieben. Andere praktizieren eucharistische Gastfreundschaft bei ökumenischen Anlässen oder unter klar definierten Bedingungen. Es ist wichtig, die verschiedenen Sichtweisen der Mitgliedskirchen zu verstehen und sensibel damit umzugehen und ferner die Konvergenz im Eucharistieverständnis zu begrüßen, die in *Taufe, Eucharistie und Amt* sowie in einigen bilateralen Dialogen festgehalten ist.

38. Das gemeinsame Andachtsleben der ökumenischen Bewegung muss wahrhaftig und integer sein. Wir können in unserem Beten nicht vorgeben, anders zu sein als wir wirklich sind oder in der Suche nach christlicher Einheit schon ein Stadium erreicht zu haben, von dem wir in Wirklichkeit noch weit entfernt sind. Die „Lima-Liturgie“ wird manchmal als ökumenisch akzeptierte Form der Interkommunion zwischen römischen Katholiken, Protestanten und Orthodoxen angesehen, die es möglich machen könnte, dass wir die Eucharistie gemeinsam feiern. Das ist nicht der Fall. Wenn auch einige bilaterale Abkommen über Interkommunion auf die Lima-Liturgie zurückgegriffen haben, so hat dieser Text doch keinen offiziellen Status innerhalb der Gemeinschaft des ÖRK.

39. Wenn wir jedoch nach dem gleichen Muster verfahren wie bei der Unterscheidung zwischen konfessioneller und interkonfessioneller gemeinsamer Andacht, so ist es möglich, auf Vollversammlungen und anderen wichtigen Veranstaltungen konfessionelle eucharistische Gottesdienste zu feiern. Die gastgebende Kirche (oder die Gruppe von Kirchen, die gemeinsam Gastgeber sein können) sollte klar genannt werden. Wenn eindeutig festgestellt wird, dass „Gastgeber“ einer Eucharistiefeier nicht der ÖRK ist, so können diese konfessionellen Eucharistiefeiern, die allerdings nicht Teil des offiziellen Programms sind, öffentlich angekündigt und alle können zur Teilnahme eingeladen werden. Die Teilnehmenden sollten darüber aufgeklärt werden, wer nach den in der gastgebenden Kirche

geltenden Regeln die Kommunion empfangen darf, und die entsprechenden Empfehlungen respektieren.

Schlussfolgerungen

40. Gottesdienstliches Leben steht im Mittelpunkt unserer christlichen Identität. Doch im Gottesdienst erkennen wir auch, wie zerbrochen wir sind. Im ökumenischen Kontext können gemeinsame Andachten sowohl Quelle der Freude als auch des Leids sein. Wenn zum Schmerz über unsere Uneinigkeit mangelnde Sensibilität für ein bestimmtes Ethos hinzukommt, so kann daraus eine weitere Vertiefung unserer Spaltungen resultieren. Als Brüder und Schwestern, die dem Streben nach christlicher Einheit verpflichtet sind, versuchen wir, uns nicht gegenseitig zu verletzen, sondern einander zu ermutigen. Wir sind aufgerufen, uns der Frage der gemeinsamen Andacht im Geist der Offenheit und gegenseitigen Liebe anzunähern.

41. Uns im Rahmen des ÖRK gegenseitig Beistand zu leisten, bedeutet häufig, größere Sensibilität dafür zu wecken, ob wir einander möglicherweise unbewusst verletzen. In diesem Geiste zielen die vorliegenden Erwägungen darauf ab, diejenigen, welche gemeinsame Andachten planen, besser auf sensible Bereiche vorzubereiten. Aber diese Erwägungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit und müssen durch die ehrliche Absicht ergänzt werden, Formen der gemeinsamen Andacht für alle Teilnehmenden zu entwickeln, die es ihnen erlauben, mit anderen zu beten, ohne ihre Integrität zu verlieren. Wie der vorliegende Rahmen deutlich macht, sollten gemeinsame Andachten auf ÖRK-Versammlungen das Ergebnis ernsthafter und sensibler Planung sein. Diese Aufgabe darf nicht leichtfertig angegangen werden.

42. Der vorliegende Rahmen verwendet die Begriffe „konfessionelle gemeinsame Andacht“ und „interkonfessionelle gemeinsame Andacht“, um zwei unterschiedliche Formen gemeinsamer Andacht auf ÖRK-Versammlungen zu bezeichnen, und empfiehlt, nicht länger den Begriff „ökumenischer Gottesdienst“ zu benutzen. Mit Hilfe dieser Unterscheidung können sich die Teilnehmenden der Erfahrung der gemeinsamen Andacht öffnen – im vollen Bewusstsein, dass diese Andachten entweder ekklesialen Status haben oder nicht; dies gibt ihnen die innere Freiheit zu beten, ohne ihre Integrität zu verlieren.

43. Dennoch geht unsere ökumenische Suche weiter. Wir werden unsere Spaltungen nicht allein mit theologischem Dialog und gemeinsamem Dienst an der Welt überwinden können. Wir müssen auch gemeinsam beten, wenn wir beieinander bleiben wollen, denn das gemeinsame Gebet steht sowohl in unseren eigenen Gemeinschaften als auch in unserem gemeinsamen Engagement für die christliche Einheit im Mittelpunkt unseres christlichen Lebens. Deshalb haben die Unterscheidungen, die wir in dem vorliegenden Dokument treffen, vorläufigen Charakter; sie bereiten den Raum für gemeinsame Andachten, bis wir uns voll miteinander versöhnt haben. Wir sehen mit Freude dem Tag entgegen, an dem wir unsere Spaltungen überwunden haben werden und alle vereint vor dem Thron Gottes stehen und mit einer Stimme seinen Lobpreis singen können.

ANMERKUNGEN

- ¹ Die vorliegenden Erwägungen wurden auf Ersuchen der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen von einer Arbeitsgruppe ausgearbeitet. Dieser Arbeitsgruppe gehörten gleich viele Vertreter/innen orthodoxer Kirchen und anderer Mitgliedskirchen des ÖRK sowie ÖRK-Stabsmitglieder an. Die von ihr formulierten Überlegungen wurden vom Unterausschuss der Sonderkommission für gemeinsame Andachten sowie vom Plenum der Sonderkommission überarbeitet und gebilligt. Die Kommission legte das Dokument ihrem Abschlussbericht an den Zentralausschuss im Anhang bei. (Zusätzliche Kommentare zum Charakter dieses Dokuments sind nach seiner Vorlage im Zentralausschuss hinzufügen.)
 - ² In den Diskussionen der Sonderkommission über die Frage des Gottesdienstes wurde zwischen den Begriffen „worship“ (Gottesdienst) und „common prayer“ (gemeinsame Andacht) unterschieden. Diese Unterscheidung wurde als notwendig erachtet, weil bei der Übersetzung des Wortes „worship“ in mehreren Sprachen der Gedanke der Eucharistiefeier mitschwingt. Die Ersetzung dieses Wortes durch den Begriff „common prayer“ wirft jedoch ebenfalls Probleme auf, da „prayer“ im engeren Sinne auch als privates, individuelles Gebet verstanden werden kann. Für die Zwecke des vorliegenden Papiers verwenden wir den Begriff „common prayer“, sind uns dabei jedoch bewusst, dass dies keine vollkommene Lösung darstellt. Im Deutschen wird dieser Begriff in dem vorliegenden Dokument mit „gemeinsame Andacht“ übersetzt.
 - ³ Die Begriffe „Konfession“, „konfessionell“ und „interkonfessionell“ werden hier als Fachbegriffe verwendet und erheben keinen Anspruch auf Vollkommenheit. Nicht alle Kirchen verstehen sich selbst als Konfessionen.
 - ⁴ Es wäre hilfreich, die Reflexion über den ekklesialen Charakter der gemeinsamen Andacht weiter zu vertiefen.
 - ⁵ Das Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung *Gemeinsam den einen Glauben bekennen: Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird* hilft uns in dieser Frage weiter: „50. Wir dürfen die Redeweise vom ‚Vater‘ nicht aufgeben, denn auf diese Weise sprach Jesus zum Vater und vom Vater, und so lehrte er seine Jünger, Gott anzureden. In Verbindung mit der von Jesus selbst gebrauchten Redeweise vom Vater hat die Kirche zum Glauben an Jesus als den Sohn Gottes gefunden. Die Redeweise von ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ verbindet die christliche Gemeinschaft durch die Jahrhunderte hindurch zu einer Gemeinschaft des Glaubens. Darüber hinaus ist es die Redeweise, die die persönlichen Beziehungen im inneren Leben der Trinität sowie in unseren eigenen Beziehungen zu Gott zum Ausdruck bringt.“
51. Die Kirche muss jedoch deutlich machen, dass diese Redeweise weder biologisches Mannsein Gott zuspricht noch impliziert, dass die von uns als ‚maskulin‘ bezeichneten und nur Männern zugeschriebenen Eigenschaften die einzigen Eigenschaften Gottes sind. Jesus verwendet nur einige der Merkmale menschlicher Vaterschaft, wenn er von Gott spricht. Er benutzt auch andere Merkmale als die menschlichen Vaterseins. Gott umfasst, erfüllt und transzendiert nämlich alles, was wir über Menschen, männliche oder weibliche, und über menschliche Eigenschaften, ob maskuline oder feminine, wissen. ‚Vater‘ ist jedoch nicht nur eine unter mehreren Metaphern oder eines unter mehreren Bildern, die zur Beschreibung Gottes dienen. Es ist der spezifische Name, mit dem Jesus selbst Gott anredete.
52. Wir dürfen die Namen ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ nicht aufgeben. Sie sind in Jesu enger Beziehung zu dem Gott, den er verkündigte, verwurzelt. Er benutzte auch andere Merkmale als solche der menschlichen Natur. Über Jesu eigene Redeweise hinaus greift das christliche Reden über Gott auch auf die Quellen der ganzen biblischen Tradition zurück.

Dort finden wir ‚weibliche‘ Bilder zur Beschreibung Gottes, auf die wir sorgfältiger achten müssen. Das wird sich auswirken auf unser Verständnis der Beziehungen zwischen Männern und Frauen als zum Ebenbild Gottes Geschaffenen und auf die Gestaltung und Wirkungsweise der Strukturen von Kirche und Gesellschaft, die dazu berufen sind, Ganzheitlichkeit zu bezeugen.“

Anhang B aus dem Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK

Entscheidungsfindung im Konsensverfahren

Vorwort zum Anhang

Dieser Anhang hat seine eigene Geschichte. In seiner ursprünglichen Form diente er als Hintergrundpapier für die Diskussionen der Sonderkommission über die Frage der Entscheidungsfindung. Er plädierte für eine Veränderung der gegenwärtigen Entscheidungsprozesse und beschrieb als Alternative das Konsensverfahren – bzw., um präziser zu sein, eine bestimmte Form des Konsensverfahrens.

Die Sonderkommission gab im Lauf ihrer Arbeit viele Stellungnahmen zu dem Papier ab und hat jetzt Entscheidungen getroffen, die dem Zentralausschuss des ÖRK als Empfehlungen unterbreitet werden. Das vorliegende Papier ist daher umfassend überarbeitet und erweitert worden. Seine ursprüngliche Zweckbestimmung als Hintergrundpapier ist jedoch noch immer spürbar. In seiner überarbeiteten Form – als Anhang zum Abschlussbericht der Sonderkommission – dient es nicht nur als Begründung, Beschreibung und Erläuterung der Ursachen, die Veränderungen notwendig machen, sondern auch des Charakters der vorgeschlagenen Methoden der Entscheidungsfindung. Wenn die Vorschläge vom Zentralausschuss angenommen werden, besteht der nächste Schritt darin, (1) die betreffenden Satzungsbestimmungen des ÖRK neu zu formulieren und (2) einen Übergangsprozess einzuleiten, in dem die Vorsitzenden und Mitglieder der Leitungsgremien in die neuen Verfahrensweisen eingeführt werden, damit sie sie sicher und effizient anwenden können.

I. Warum sollten die Verfahren der Entscheidungsfindung geändert werden?

1. Als der Ökumenische Rat der Kirchen 1948 gegründet wurde, kam die große Mehrheit seiner Mitgliedskirchen aus Europa und Nordamerika. Daher war es nur normal, dass die Prozesse der Entscheidungsfindung auf Verfahren aufbauten, die auf diesen Kontinenten im Allgemeinen in Kirchenräten – und in säkularen Körperschaften wie Parlamenten – angewendet wurden.

2. Seither sind immer mehr Kirchen Mitglieder des ÖRK geworden. Für viele dieser Kirchen, insbesondere die orthodoxen, weisen diese Verfahren keinerlei Ähnlichkeit mit den in ihrer eigenen Kirche angewandten Verfahren auf und sind in einigen Fällen der Kultur, aus der sie kommen, völlig fremd. Auch gibt es Unter-

schiede zwischen Norden und Süden. Daher stellt sich die Frage, ob die gegenwärtigen Verfahrensweisen in ihrer jetzigen Form beibehalten werden sollten.

3. Ein zweites Problem liegt im polarisierenden Charakter dieser Verfahren. Wenn über Vorschläge diskutiert wird, so ist man entweder „dafür oder dagegen“. Zwar sind Abänderungsanträge möglich – und werden häufig eingebracht –, aber die Redner/innen werden ermutigt, sich dafür oder dagegen auszusprechen, anstatt die Reflexion zu vertiefen. Zu vielen Fragen werden natürlich nicht nur zwei, sondern drei oder vier verschiedene Meinungen geäußert. Und obwohl es auch möglich ist, zu allen Vorschlägen Fragen zu stellen, ist der polarisierende Charakter des ganzen Prozesses doch nicht zu übersehen. Einige Kulturen lehnen diesen polarisierenden Ansatz, der auch konfrontativen Charakter annehmen kann, ab. Zudem kann man argumentieren, dass es dem inneren Leben der Kirche als Leib Christi entspricht, Christi Willen mit offenem Geist zu erforschen und sich um Konsens zu bemühen, um dann sagen zu können: „Denn es gefällt dem Heiligen Geist und uns ...“ (Apg 15,28). Statt nach Erfolgen in der Diskussion zu streben, sollte unser Verhalten darauf ausgerichtet sein, uns gemeinsam dem Ziel unterzuordnen, (zu verstehen) „was der Wille des Herrn ist“ (Eph 5,17).

4. Ein drittes Problem liegt in der Abstimmungsmethode. Nach dem gegenwärtigen Verfahren reicht eine Mehrheit von 50% plus einer Stimme zur Annahme eines Vorschlags aus – es sei denn, eine Sonderbestimmung sieht eine andere Mehrheit vor. Viele Fragen stehen nicht in enger Beziehung zu Lehre oder Ekklesiologie und in diesen Fällen erfolgt die Abstimmung in der Regel nicht nach denominationaler, kultureller oder geographischer Zugehörigkeit. In anderen Fragen hat es hingegen, insbesondere in den letzten Jahren, unterschiedliche Sichtweisen bei den Orthodoxen auf der einen und bei Protestanten, Anglikanern und Altkatholiken auf der anderen Seite gegeben. Andere Kombinationen sind natürlich jeweils möglich, aber im Rahmen des gegenwärtigen Systems von Vertretung und Mitgliedschaft (das an anderer Stelle im Bericht der Sonderkommission behandelt wird) stellen die Orthodoxen eine Minderheit in den Leitungsgremien des ÖRK dar und sind in bestimmten Fällen überstimmt worden. Die starke Zunahme kleiner Mitgliedskirchen wirkt sich ebenfalls auf die Beschaffenheit des ÖRK aus. Eine Reform dieses Abstimmungsverfahrens, das zu bestimmten Machtkonstellationen führen kann, könnte zur Lösung dieses Problems beitragen, aber in diesem Teil unseres Berichts geht es um die Frage, wie Minderheiten sich zu Wort melden können und wie ihre Stimmen bei der Entscheidungsfindung am besten berücksichtigt werden können. Nicht nur die orthodoxen Mitglieder im ÖRK, sondern auch andere Kirchen sind frustriert darüber, dass es ihnen nicht möglich ist, Entscheidungen ausreichend zu beeinflussen.

5. Das vierte Problem liegt in den rigiden Geschäftsordnungen, und zwar nicht nur im ÖRK, sondern auch in zahlreichen Kirchengremien. Das System von Anträgen, Abänderungsanträgen, Zusatzanträgen, Anträgen zur Geschäftsordnung etc. erweckt häufig den Eindruck, dass es – auch wenn es bei einigen Fragen und Gelegenheiten durchaus gut funktionieren mag – den komplexen Fragen nicht gerecht werden kann, die sich im Rahmen echten christlichen Gehorsams, guter ökumenischer Beziehungen und eines christlichen Ansatzes zum geschichtlichen, gesell-

schaftlichen und globalen Wandel stellen. Verfahren, die gegenseitiger Konsultation, gemeinsamer Untersuchung und Fragestellung sowie Reflexion und Gebet mehr Raum geben, würden den Zielen des ÖRK wahrscheinlich mehr dienen als die formellen und rigiden Verfahrensweisen, die gegenwärtig angewendet werden. Selbst wenn die Kirche ihren „Geschäften“ nachgeht, sollte sie sich doch bemühen, den „Glauben, der durch die Liebe tätig ist“ (Gal 5,6) zum Ausdruck zu bringen. Das soll nicht heißen, dass der ÖRK versuchen sollte, ohne Regeln auszukommen: Regeln, die funktionieren, gerecht und leicht verständlich sind, sind ganz im Gegenteil wesentlich. Aber wir müssen die Frage nach Stil, Inhalt und Anwendung dieser Regeln stellen.

6. In 1 Kor 12,12-27 spricht Paulus davon, dass die Glieder des Leibes einander brauchen. Damit der Leib uneingeschränkt funktionieren kann, muss er all seine Glieder mit ihren Fähigkeiten und Beiträgen einbeziehen. So ist es auch in der Kirche. Ziel des ÖRK sollte es sein, Verfahrensweisen einzuführen, die den bestmöglichen Nutzen aus den Gaben, der Geschichte, den Erfahrungen, dem Engagement und der geistlichen Tradition aller Mitgliedskirchen ziehen.

7. Wenn Veränderungen eingeführt werden, so sollte dies nach einem umfassenden Konsultationsprozess geschehen. Auch nach ihrer Einführung könnten die neuen Verfahrensweisen im Licht der Erfahrungen, die damit gemacht werden, noch abgeändert werden. Das orthodoxe Prinzip der *oikonomia* legt nahe, dass die ökumenische Bewegung zu Wandel und Entwicklung fähig ist, wenn Problem-bereiche und Umstände sich ändern. Wenn das Prinzip der *oikonomia*, geschichtlich gesehen, auch primär auf die Sakramente angewendet worden ist, so kann es doch auch auf das richtige – natürlich immer aus dem Glauben heraus gefällte – Urteil in anderen kirchlichen Fragen bezogen werden. Die *oikonomia* respektieren bedeutet, für die verschiedenen Ausdrucksformen des Glaubens und des Lebens offen zu sein und gleichzeitig dem Glauben treu zu bleiben, „der ein für allemal den Heiligen überliefert ist“ (Judas 3). Die Erfahrungen aller im ÖRK vertretenen Traditionen sind wertvoll und sollten im gemeinsamen Leben, in der Arbeitsweise und den Programmen des Rates genutzt werden, wo immer dies möglich ist.

II. Wie sollten die Veränderungen aussehen?

8. Die meisten der oben genannten Schwierigkeiten könnten mit einer Methode der Entscheidungsfindung überwunden werden, die auf Konsensbildung beruht. Das vorliegende Dokument beschreibt die Entscheidungsfindung im Konsensverfahren in der Hoffnung, dass es vom ÖRK auf allen Leitungsebenen angenommen werden kann. Die Konsensmethode bietet die Möglichkeit, ohne Abstimmung zu Entscheidungen zu gelangen. Es hat stärker konziliaren als parlamentarischen Charakter und ist eher integrativ als polarisierend. Einige orthodoxe Kirchen und auch einige andere Kirchen, wie die Religiöse Gesellschaft der Freunde und die Unionskirche in Australien, wenden ähnliche Verfahren an. Die Erfahrungen dieser Kirchen kommen in der folgenden Zusammenfassung zum Tragen, aber es ist natürlich nicht möglich, ein bestimmtes Modell einfach aus seinem denominatio-

nellen Umfeld in den ökumenischen Kontext des ÖRK zu übertragen: es werden Anpassungen vorgenommen werden müssen.

9. Zunächst sollte festgehalten werden, dass Konsens nicht dasselbe ist wie Einstimmigkeit (siehe Abs. 14 unten). So kann z. B. eine Minderheit zustimmen, dass ein Vorschlag, der die Mehrheit, aber nicht die Minderheit überzeugt hat, angenommen wird, d. h. die Minderheit akzeptiert, dass der Vorschlag die allgemeine „Meinung der Versammlung“ zum Ausdruck bringt. Das wird dann möglich, wenn eine Minderheit das Gefühl hat, dass ihre Anliegen gehört, verstanden und ernst genommen worden sind.

10. Es ist auch möglich, in die Satzung des ÖRK eine Bestimmung aufzunehmen, nach der über einige Angelegenheiten – entweder mit einfacher oder mit qualifizierter Mehrheit – abgestimmt wird. Mit anderen Worten: Entscheidung per Konsens wäre das normale Verfahren, aber es könnte Abweichungen geben. Zu Beginn einer Sitzung würde der/die Vorsitzende ganz klar das Verfahren ankündigen, das in der jeweiligen Sitzung Anwendung fände. Die Satzung würde die Geschäftsgegenstände, die per Abstimmung beschlossen würden, festlegen.

11. Wie aber funktioniert nun das Konsensverfahren? Im Normalfall wird ein Vorschlag unterbreitet, der nicht immer schon in seiner vollständigen oder endgültigen Form vorliegen muss, und im Anschluss daran beginnt eine offene Aussprache statt einer „Debatte“. Im Allgemeinen ist der Vorschlag bereits von einem Ausschuss bearbeitet worden (siehe Ende dieses Kapitels). Während der Aussprache können Fragen gestellt werden. Die Sitzungsteilnehmer/innen können mehr als einmal das Wort ergreifen. Es ist Aufgabe des/der Vorsitzenden, dafür Sorge zu tragen, dass alle, die sich zu Wort melden, auch zu Wort kommen und dass niemand, weder ein Einzelner noch eine kleine Gruppe, die Aussprache so dominiert, dass andere ausgeschlossen werden. Es ist wichtig, dass alle relevanten Meinungen in dieser Sondierungsphase vorgebracht werden.

12. Im weiteren Verlauf der Diskussion kann jeder einen Änderungsvorschlag machen, ohne einen Abänderungsantrag einzubringen. Der/die Vorsitzende sollte die Reaktion der Sitzungsteilnehmer/innen auf solche Ideen oder Änderungsvorschläge prüfen, indem er oder sie um eine klare Meinungsäußerung bittet (manchmal auch Probeabstimmung genannt). Im weiteren Verlauf der Diskussion über den Vorschlag muss der/die Vorsitzende spüren, wann ein Konsens unter den Sitzungsteilnehmern/innen in greifbare Nähe rückt. Sie oder er kann gegebenenfalls noch zusätzliche Zeit für Wortmeldungen von Vertretern/innen verschiedener Denominationen oder Kulturen vorsehen, aber wenn der richtige Zeitpunkt gekommen ist, sollte der/die Vorsitzende die Sitzungsteilnehmer/innen fragen: „Stimmen wir in dieser Angelegenheit überein?“ Oder: „Wie viele von Ihnen könnten diesen Vorschlag in der vorliegenden Form akzeptieren?“ Dieses häufige Testen der Meinung im Saal ist von zentraler Bedeutung für die Herausbildung eines Konsenses.

13. Die Versammlung oder der Ausschuss kann einen Vorschlag an einen Redaktionsausschuss überweisen oder sich für kürzere oder längere Zeit in Untergruppen aufteilen, mit dem Ziel, die vorgeschlagenen Ideen im Detail zu prüfen und sich langsam an einen allgemeinen Konsens heranzuarbeiten. Um Missverständnisse auszuräumen, ist es auch hilfreich, in „Tischgruppen“ oder anderen Gruppen

zusammenzuarbeiten. Eine wichtige Angelegenheit wird im Normalfall über mehrere Sitzungen hinweg diskutiert werden, wobei die Kommentare und Anliegen, die sich aus der Diskussion ergeben, zwischen den einzelnen Sitzungen von einem Ausschuss in den Textentwurf integriert werden können.

14. a) Ein Konsens ist erreicht, wenn eine der folgenden Situationen gegeben ist:

(1) alle stimmen überein (Einstimmigkeit);

(2) die Mehrheit stimmt überein und diejenigen, die anderer Meinung sind, stimmen zu, dass eine ausführliche und faire Aussprache stattgefunden hat und dass der Vorschlag die allgemeine „Meinung der Versammlung“ wiedergibt; die Minderheit erteilt ihre Zustimmung;

(3) die Versammlung erkennt an, dass es verschiedene Meinungen gibt, und kommt überein, diese in den Text des Vorschlags (und nicht nur ins Protokoll) aufzunehmen;

(4) man kommt überein, die Angelegenheit auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben;

(5) man kommt überein, dass keine Entscheidung erreicht werden kann.

b) Das Konsensverfahren erlaubt somit jeder Kirchenfamilie oder anderen Gruppe von Kirchen, durch eine/n Sprecher/in ihre Einwände gegenüber einem Antrag vor dessen Annahme vorzubringen und von der Versammlung berücksichtigen zu lassen. Das impliziert, dass eine Kirchenfamilie oder andere Gruppe von Kirchen einen Antrag solange zurückhalten kann, bis ihren Bedenken voll und ganz Rechnung getragen worden ist.

15. a) Wenn *kein Konsens* erreicht werden kann, sollten bestimmte Fragen gestellt werden, wie z. B.:

(i) „Muss diese Angelegenheit heute entschieden werden?“ Wenn nicht, so sollte sie auf eine spätere Sitzung vertagt werden (morgen, nächste Woche oder einen anderen Zeitpunkt). Weitere Detailarbeit in einem Ausschuss und informelle Diskussionen unter denjenigen, die mit Nachdruck bestimmte Positionen verteidigen, führen häufig dazu, dass die Sitzungsteilnehmer/innen in einer späteren Sitzung zu größerem Einvernehmen gelangen. Wenn ja (und das ist ziemlich selten), dann darf die Versammlung ihre Aufmerksamkeit nicht mehr auf die Annahme oder Ablehnung des zur Diskussion stehenden Vorschlags konzentrieren, sondern sie muss sich bemühen, andere Wege zu finden, wie sie mit dem Entscheidungs- und Zeitdruck umgeht. Manchmal gelingt es ihr, Zwischenlösungen zu finden, bis sich ein Konsens in der ursprünglichen Frage herausgebildet hat.

(ii) „Kann dieser Vorschlag auch unter der Voraussetzung angenommen werden, dass einige Mitglieder (oder Mitgliedskirchen) ihn nicht unterstützen können?“ Wenn nein, dann sollte der Vorschlag, wie im oben genannten Fall, zu einem späteren Zeitpunkt weiter behandelt werden. Wenn ja, dann bedeutet dies, dass diejenigen Personen, Mitgliedskirchen oder Teile des Rates, die eine abweichende Meinung vertreten, der Durchführung eines Beschlusses oder eines Programms zustimmen, obwohl sie ihn/es nicht unterstützen. Dieser Vorgang wird manchmal als „Beiseitestehen“ bezeichnet. In sozialen und politischen Fragen kann es eine gute Lösung sein, wenn einige Mitgliedskirchen, ein Ausschuss oder eine Einrichtung des ÖRK Stellung beziehen, ohne den Rat als Ganzen auf eine bestimmte Position

festzulegen (vgl. die Untergruppe der Sonderkommission, die sich mit dem methodischen Ansatz in sozialen und politischen Fragen befasst hat).

(iii) „Haben wir die Frage richtig gestellt?“ Wenn es keine Übereinstimmung in der Frage, so wie sie formuliert ist, gibt, dann sollte dies nicht als Scheitern verstanden werden. Manchmal reicht es, die Frage anders zu stellen, um Konsens zu erreichen. Manchmal hilft es, wenn wir fragen „was können wir gemeinsam sagen?“. Der Versammlung gelingt es vielleicht nicht, eine gemeinsame Stellungnahme zu einem schwierigen Thema abzugeben, aber sie sieht es als äußerst wichtig an, ihre verschiedenen Sichtweisen und die Ergebnisse ihrer Diskussion zum Ausdruck zu bringen. Es kann grundlegende Prinzipien geben, denen wir alle zustimmen können. Wenn wir diese klar und deutlich darlegen und dann die unterschiedlichen Schlussfolgerungen beschreiben, zu denen wir als Christen nach bestem Wissen und Gewissen gelangen, so kann dies ein Diskussionsergebnis mit großer Überzeugungskraft darstellen.

15. b) In seltenen Fällen, wenn es trotz Konsensbemühungen zu keinem erfolgreichen Ergebnis kommt, wird ein Mechanismus greifen müssen, der aus der Sackgasse herausführt. Es sollte eine Satzungsbestimmung geben, die genau klärt, wie dieser Krisenmechanismus funktioniert, und die sicherstellt, dass damit keine Schwächung des Konsensverfahrens selbst einhergeht. Bei der Ausarbeitung dieser Satzungsbestimmung sollte der vorgeschlagene Ständige Ausschuss (siehe Abs. 21 unten) konsultiert werden.

16. In allen Fällen, in denen kein Konsens erreicht werden kann, haben diejenigen, die Einwände haben, die Pflicht, eng mit denjenigen zusammenzuarbeiten, die den Vorschlag eingebracht haben, um kreative Fortschritte machen zu können. Eine der Hauptaufgaben des ÖRK besteht darin, den Kirchen zu ermöglichen, voneinander zu lernen, ihre Gemeinschaft zu vertiefen und besser für ihre Sendung ausgerüstet zu sein. Das bedeutet, dass es Situationen geben wird, in denen die Kirchen ihre Meinungsunterschiede akzeptieren, sich aber dennoch weiter gegenseitig helfen und unterstützen.

17. Die obige Beschreibung lässt erlauben, welcher entscheidenden Anteil der/die Vorsitzende an der erfolgreichen Anwendung des Konsensverfahrens hat. Der/Die Vorsitzende muss gerecht, sensibel und erfahren sein. Er oder sie muss spüren, in welche Richtung die Diskussion sich entwickelt, und der Versammlung helfen, ihre Meinung herauszubilden. Missverständnisse können vermieden werden, wenn der/die Vorsitzende häufig testet, wie sich die Meinung im Saal entwickelt. Dies kann z. B. mit Hilfe farbiger Karten geschehen (orange könnte z. B. für ja, blau für nein stehen). Solche „Meinungstests“ können sich auf bestimmte, auch kleine Teile eines Vorschlags beziehen. Der/die Vorsitzende kann den Sitzungsteilnehmern/innen weiterhelfen, indem er oder sie z. B. jemanden, der sich negativ äußert, fragt, was ihn oder sie davon abhält, dem vorgelegten Vorschlag zuzustimmen. Auf diese Art und Weise können Einwände im Verlauf der Diskussion geprüft und eventuell entkräftet werden. Ziel ist es, die ganze Versammlung an der Ausarbeitung der endgültigen Entscheidung zu beteiligen, also nicht nur jene, die die Regeln der Diskussionsführung besonders gut beherrschen, die die offiziellen Arbeitssprachen fließend sprechen oder die den Vorschlag als Erste eingebracht haben. Die Satzung

sollte die Rolle des/der Vorsitzenden genau festlegen. Zwar ist Flexibilität ein wichtiges Kriterium, aber es ist auch notwendig, Richtlinien für die Sitzungsleitung auszuarbeiten.

18. Es könnte eine Moderations- oder Referenzgruppe eingerichtet werden, die den Vorsitzenden in der Zeit zwischen den Sitzungen beraten würde. Ein Geschäftsausschuss könnte dieselbe Aufgabe erfüllen.

19. Bei einer längeren Tagung ist es ratsam, in jeder einzelnen Sitzung genau zu erklären, welches Verfahren angewendet wird, also ob es z.B. in der Sitzung eine Abstimmung geben wird, ob eine Diskussion nach dem Konsensverfahren oder eine Informationsveranstaltung stattfindet. Eine solche klare Abgrenzung kann den Mitgliedern, insbesondere denen, die noch nicht lange dabei sind oder die in ihrer zweiten, dritten oder vierten Sprache mitarbeiten, helfen, sich zurechtzufinden und besser beteiligen zu können. Wenn das Verfahren *während* der Sitzung geändert wird, so sollte dies genau und ausführlich erklärt werden. Wenn eine komplexe oder umstrittene Frage auf der Tagesordnung steht, dann ist es wichtig, dies vorher anzukündigen. Es kann hilfreich sein, vor der eigentlichen Diskussion, d.h. in einer vorherigen Sitzung, eine „Vorschau“ auf die Frage zu geben, um die Mitglieder auf die zu einem späteren Zeitpunkt stattfindende Diskussion vorzubereiten.

20. All diese Prinzipien, die hier nur kurz umrissen werden konnten, müssen Ausdruck in konkreten Satzungsbestimmungen finden. Wenn diese Satzungsbestimmungen angenommen und angewendet werden, dann werden die über Monate und Jahre hinweg gesammelten Erfahrungen zeigen, wo weitere Veränderungen vorgenommen werden müssen. Es gibt nicht nur eine einzige oder reine Form des Konsensverfahrens: unser Ziel sollte es sein, eine besondere Form für die besonderen Bedürfnisse des ÖRK zu entwickeln und das Verfahren vor dem Hintergrund der damit gemachten Erfahrungen weiterzuentwickeln. Das orthodoxe Prinzip der *oikonomia* ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Wenn die Ziele des ÖRK, seiner Programme und Grundsatzentscheidungen klar sind, dann können die Mittel, mit denen diese Ziele, Programme und Grundsatzentscheidungen verwirklicht werden, wenn immer dies wünschenswert erscheint, überprüft werden.

21. Im Rahmen der Arbeit der Sonderkommission wurden weitere Vorschläge gemacht, die nicht direkt etwas mit dem Konsensverfahren zu tun haben. Der erste dieser Vorschläge betrifft die Einsetzung eines Ständigen Ausschusses zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK und wird ausführlich im Abschlussbericht der Sonderkommission behandelt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang das Prinzip der paritätischen Vertretung.

22. Der zweite Vorschlag lautet, dass, wenn Abänderungen zu bestimmten Anträgen vor Sitzungsbeginn vorbereitet worden sind, diese auch vor Sitzungsbeginn mitgeteilt – und sogar verteilt – werden sollten, damit die Sitzungsteilnehmer/-innen genügend Zeit haben, darüber nachzudenken. Das hilft besonders denjenigen, die zum ersten Mal an einer solchen Tagung teilnehmen oder die in einer Sprache arbeiten, die nicht ihre Muttersprache ist. Diese Bestimmung setzt voraus, dass plötzliche Änderungsvorschläge (in der älteren Terminologie „späte Abänderungsanträge“) nur dann zugelassen werden sollten, wenn genügend Zeit zur Verfügung steht, um sie zu erklären und zu diskutieren.

23. Ein dritter Vorschlag lautet, dass Geschäftsausschüsse Plenarsitzungen so vorbereiten sollten, dass unnötige Polarisierung vermieden wird. Solche Ausschüsse können auch zwischen den Sitzungen einer Tagung einberufen werden, um in Verfahrensfragen zu beraten und die bislang erreichten Diskussionsergebnisse auszuwerten. Anliegen von Minderheiten können manchmal von Mitgliedern eines solchen Ausschusses zur Sprache gebracht werden. Wenn sensible Themen, wie ekklesiologische Fragen oder ethisch-moralische und politische Anliegen, zur Diskussion vorgeschlagen werden, dann kann die Vorbereitung dieser Diskussion durch einen solchen Ausschuss dazu beitragen, dass alle beteiligten Parteien gerecht behandelt und spaltungsträchtige Debatten vermieden werden. In der Satzung des ÖRK sind die Aufgaben von Geschäftsausschüssen bereits beschrieben. Diese Regeln müssten gegebenenfalls überarbeitet werden. Ein Geschäftsausschuss sollte so weit wie möglich nach dem Konsensverfahren arbeiten.

24. Die Führung eines Protokolls ist eine wichtige Aufgabe. Da die Sitzungsteilnehmer/innen verstehen müssen, wozu sie ihre Zustimmung geben, sollten alle Beschlusstexte während der Sitzung vorgelesen oder per Display angezeigt werden. Wichtige Diskussionsbeiträge, einschließlich einer Zusammenfassung der unterschiedlichen Positionen, sollten ebenfalls Aufnahme ins Protokoll finden. Das Recht einer Minderheit, ihre abweichende Meinung zu Protokoll zu geben und/oder in einen der Tagungsberichte aufnehmen zu lassen, sollte beibehalten werden, obwohl dieses Recht im Rahmen des Konsensverfahrens nur selten in Anspruch genommen wird. Manchmal kann es hilfreich sein, wenn eine kleine Gruppe das Protokoll vor seiner Veröffentlichung überprüft.

III. Potenzielle Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem Konsensverfahren

25. Es ist die Befürchtung geäußert worden, dass das Konsensverfahren schwerfällig und langsam sein könne. So sieht das Diagramm, welches das in der Unionkirche von Australien praktizierte Modell veranschaulicht, ziemlich kompliziert aus. Es müssen sehr viele Etappen zurückgelegt werden, bis ein Konsens verkündet werden kann.

26. Die Erfahrungen von Kirchen, die die Konsensmethode anwenden, zeigen jedoch, dass diese Sorge wahrscheinlich übertrieben ist. Da es sich um ein System handelt, das weniger polarisierend und rigide ist als die alten Verfahren, scheinen die Teilnehmer/innen eher bereit zu sein, anderen zuzuhören und Meinungsunterschiede zu akzeptieren. Es trifft nicht zu, dass das Konsensverfahren unter normalen Bedingungen die Entscheidungsfindung verzögert. Einige Diskussionen mögen sicher nur langsam vorankommen, aber dies kann u. U. wünschenswert sein, wenn das Thema ausführlicher Sondierung bedarf oder wenn die Meinungen auseinander gehen. Im Allgemeinen ist die Bereitschaft zur Zusammenarbeit schon allein deshalb größer, weil der Prozess flexibler und stärker auf Partizipation angelegt ist. Es kann hingegen sein, dass im Konsensverfahren aus einer einzelnen Sitzung manchmal vielleicht weniger Entscheidungen hervorgehen, was darauf zurückzuführen ist, dass ausführliche Konsultationen viel Zeit in Anspruch nehmen.

27. Eine zweite mögliche Schwierigkeit besteht darin, dass Minderheiten – selbst wenn es sich nur um eine oder zwei Personen handelt – zukunftsorientierten oder innovativen Vorschlägen im Weg stehen können. Mit anderen Worten, der Wunsch nach voller Beteiligung und Konsensbildung könnte bei der Erörterung neuer Ideen zu unnötigen Verzögerungen führen oder sogar Obstruktion fördern.

28. Darauf gibt es zwei Antworten. Erstens ist Konsens nicht dasselbe wie Einstimmigkeit. Wenn auch alle in der Versammlung ihren Beitrag zur Diskussion leisten können, so finden doch normalerweise keine Abstimmungen statt. Alle, die gegen einen Vorschlag sind (diejenigen mit den blauen Karten), können ihre Einwände vorbringen, aber der/die Vorsitzende wird versuchen, ihre Unterstützung für den Willen der klaren Mehrheit der Versammlung zu gewinnen. Auf diese Weise wird niemand gezwungen, gegen sein Gewissen zu handeln, und es können trotzdem ordnungsgemäß Entscheidungen getroffen werden.

29. Die andere Antwort hat mit der Psychologie des Konsensverfahrens zu tun. Wenn die Teilnehmenden mit den blauen Karten auch das Recht haben, ihre Abweichung zu Protokoll zu geben und/oder in jeden anderen Tagungsbericht aufnehmen zu lassen, so zeigt doch die Erfahrung, dass sie nur selten auf diesem Recht bestehen. Der Grund dafür ist, dass sie in der Aussprache ausreichend Gelegenheit haben, ihre Meinung vorzutragen, und dass der/die Vorsitzende für eine ebenso faire wie ausführliche Aussprache Sorge tragen muss, die so lange fortgeführt wird, wie es sich als notwendig erweist. Da Minderheiten nicht mundtot gemacht werden, geben sie normalerweise ihre Zustimmung dazu, dass die Versammlung zu einer Entscheidung gelangen kann.

30. Drittens ist die Befürchtung geäußert worden, dass die „prophetische Stimme des ÖRK“ geschwächt werden könnte, weil das Konsensverfahren es allen recht machen will. Auch hierzu kann man zweierlei sagen. Erstens kann in der offenen Diskussion, die ja ausdrücklich erwünscht ist, eine Vielzahl von Meinungen zum Ausdruck gebracht werden. Zweitens haben die Teilnehmenden durch die behutsame Art der Entscheidungsfindung eher das Gefühl, dass es auch „ihre“ Entscheidung ist, und dies wiederum stärkt die Solidarität in der ökumenischen Gemeinschaft. Auch wenn Entscheidungen nicht einstimmig gefasst werden und selbst wenn es nicht gelingt, zu einem Konsens zu gelangen, so findet doch ein Reflexionsprozess statt, der den ÖRK bereichert und seiner Stimme Gewicht verleiht. Ein Dokument, in dem die Vielfalt der Meinungen in der ökumenischen Gemeinschaft aufrichtig untersucht wird, kann der „prophetischen Stimme“ des ÖRK tiefgreifenden Ausdruck verleihen. Wichtig ist, dass in jedem ökumenischen Gremium Meinungsverschiedenheiten offen angesprochen werden und dass alle einander in christlicher Liebe annehmen.

31. Eine vierte mögliche Schwierigkeit liegt darin, dass der/die Vorsitzende mit umfangreichen Machtbefugnissen ausgestattet ist. Sie oder er muss die Diskussion leiten, von Zeit zu Zeit zusammenfassen und erkennen, wann sich ein Konsens herausbildet. Das ist eine große Verantwortung und (wie bei allen Verfahren) können Fehler vorkommen. Aber die Flexibilität des Verfahrens stellt ein gutes Gegengewicht zu dieser großen Verantwortung des/der Vorsitzenden dar, denn jedes Mitglied der Versammlung kann zu jedem Zeitpunkt Vorschläge zur Sitzungsleitung

machen, ohne einen „Antrag zur Geschäftsordnung“ (oder einen ähnlichen Antrag) stellen zu müssen. Ein/e gute/r Vorsitzende/r wird (wie in jedem anderen Verfahren) offen für Anregungen sein. Sobald ein Mitglied mit der Geschäftsführung nicht zufrieden ist, sieht das Verfahren eine Möglichkeit vor, gegenzusteuern. Einige Beispiele für solche Mechanismen sind oben genannt worden. Es könnte auch eine Referenzgruppe oder einen Geschäftsausschuss geben, der den/die Vorsitzende/n in Fragen der effizienten Sitzungsleitung beraten würde (siehe Abs. 23).

32. Es ist angeregt worden, die Vorsitzenden im Rahmen eines Einführungsprozesses auf ihre neuen Aufgaben vorzubereiten. Der Grund dafür liegt darin, dass der Übergang zum Konsensverfahren mehr als nur eine technische Angelegenheit oder eine Satzungsänderung ist. Sowohl die Tagungsteilnehmer/innen als auch die Vorsitzenden müssen zu einer ganz neuen Haltung in der Frage der Entscheidungsfindung gelangen. Es sollte ein „Übergangsplan“ ausgearbeitet und vielleicht auch ein Handbuch herausgegeben werden.

IV. Schlussfolgerung

33. Das vorliegende Papier legt dar, was ein Konsensverfahren ist, wie es funktioniert und welche Vorteile es mit sich bringen könnte. Die Umsetzung seiner grundlegenden Merkmale in konkrete Satzungsbestimmungen stellt einen weiteren Schritt dar. Es ist wichtig, zunächst Übereinstimmung (oder auch Konsens!) in den Zielen und Grundsätzen zu erreichen und die Grundsätze dann in konkreten Verfahrensregeln zum Ausdruck zu bringen, die den Bedürfnissen des ÖRK entsprechen.

34. Die oben dargelegten Grundsätze stellen den Versuch dar, ein Ziel zu verwirklichen, das die ökumenische Gemeinschaft sich gesetzt hat: allen Mitgliedskirchen und ihren Vertretern/innen soll die Möglichkeit gegeben werden, sich innerhalb dieser Gemeinschaft – deren Mitglieder sich gegenseitig verpflichtet sind und die Unterschiede in Theologie, Kultur und Kirchentradition akzeptiert – zu Wort zu melden und gehört zu werden. Minderheiten können zu jeder Frage Stellung beziehen und sollten im Konsensverfahren gegebenenfalls mehr als einmal den Versuch machen dürfen, ihre Meinung zu begründen. Gleichzeitig kann (und muss) der ÖRK nach wie vor all jene Entscheidungen über Ziele und Programme treffen, die für sein Leben wesentlich sind.

35. Alle Kirchen glauben an die zentrale Bedeutung der Heiligen Schrift in ihrem Leben und in ihrer Lehre. Ein bedeutsames Bild von der Kirche im Neuen Testament ist das Bild vom Leib Christi mit seinen verschiedenen Gliedern, die dennoch eins sind. Im Leben des ÖRK, dessen grundlegendes Ziel die Förderung der Einheit aller Christen ist, müssen Verschiedenheit und Vielfalt in ähnlicher Weise respektiert werden. Satzung und Geschäftsordnung, die die Funktionsweise des ÖRK regeln, sollten diesen Respekt zum Ausdruck bringen. Wenn die Ekklesiologien der Mitgliedskirchen des ÖRK von einer Tradition zur anderen auch sehr unterschiedlich sind, so sollte das Leben des Rates doch so weit wie möglich Spiegelbild des Wesens der Kirche sein. Das Konsensverfahren bietet dem Rat die Möglichkeit, ein Modell der Einheit, die Achtung der Vielfalt sowie Entschei-

dungsprozesse zu verwirklichen, die behutsam, flexibel und offen sind und die die Kirchen zusammenführen.

Kommuniqué

der 3. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland nach dem Neubeginn in Bad Urach (Bad Urach III)

I.

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hatte vom 1.–7. Juni 2002 zur 3. Begegnung in der neuen Reihe des bilateralen Theologischen Dialogs mit der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) in die Evangelische Akademie in Mülheim an der Ruhr eingeladen.

An dem Gespräch nahmen teil:

1. von Seiten der Russischen Orthodoxen Kirche:

Metropolit German (Timofejew) von Wolgograd und Kamyschin (Delegationsleiter)

Erzbischof Feofan (Galinskij) von Berlin und Deutschland

Archimandrit Iannuarij (Iwlijew), Dozent der Sankt Petersburger Geistlichen Akademie

Priester Wladimir Schmalij, Berater des Kirchlichen Außenamtes, Sekretär der Synodalen Theologischen Kommission, Lehrer der Moskauer Geistlichen Akademie
Alexey I. Osipov, Professor an der Theologischen Akademie, Moskau

Valerij A. Tschukalow, Assistent des Vorsitzenden des Kirchlichen Außenamtes, Moskau

(Hierodiakon Kiprian [Jaschtschenko], Dekan der pädagogischen Fakultät am St. Tichon-Institut in Moskau, war leider im letzten Moment an der Teilnahme verhindert)

2. von Seiten der Evangelischen Kirche in Deutschland:

Bischof Dr. h.c. Rolf Koppe, Leiter der Hauptabteilung Ökumene und Auslandsarbeit im Kirchenamt der EKD, Hannover (Delegationsleiter)

Pfarrer Professor Dr. Christof Gestrich, Berlin

Oberkirchenrätin Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Hannover

Pfarrer Direktor Siegfried T. Kasparick, Brandenburg

Religionspädagoge, Diplom-Pädagoge Karl Kruschel, Schwerte

Oberkirchenrat i.R. Pfarrer Dr. h.c. Claus-Jürgen Roepke, Gräfelfing

Pfarrerinnen Dr. Ariane Schneider, Erlangen

Pfarrer Professor Dr. Günther Schulz, Münster
Pfarrer Professor Dr. Dr. h.c. Reinhard Thöle, Bensheim (Berater)

3. *Gäste:*

Pfarrer Anton Tikhomirov, Erlangen (ELKRAS)
Landespfarrer Hans-Peter Friedrich, Düsseldorf
Pfarrer Michael Hübner, Erlangen
Diplomtheologin Anna Briskina, Heidelberg

4. *Eingeladene Referierende:*

Professor Dr. Christof Scheilke, Münster
Landeskirchlicher Schuldirektor Winfried Walter, Düsseldorf
Akademiedirektorin Dr. Sybille Fritsch-Oppermann
Präses Manfred Kock, Vorsitzender des Rates der EKD, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland

5. *Stab:*

Marianne Grefer, Hannover
Erzdiakon Dr. Georg Kobro, Penzing (Dolmetscher)
Frau Nadja Simon, Pulheim (Dolmetscherin)

Die Sitzungen der Dialogberatungen wurden abwechselnd von Metropolit German und Bischof Dr. Rolf Koppe moderiert.

Die gesamte Begegnung wurde durch ein gemeinsames geistliches Leben in Morgen- und Abendgebeten begleitet, die abwechselnd von orthodoxer und evangelischer Seite gestaltet wurden.

Die Teilnehmenden am Dialog danken der EKD für die Einladung zu dieser Begegnung und die Gastfreundschaft sowie der Evangelischen Akademie in Mülheim, die einen hervorragenden äußeren Rahmen für solch ein Gespräch bot.

Die Dialogpartner hatten sich im Vorfeld auf zwei Hauptthemen geeinigt:

a) Religiöse Bildung und Erziehung

b) Zwischenkirchliche Beziehungen: Situation und aktuelle Dokumente.

II. Religiöse Bildung und Erziehung

Für die EKD hielt Professor Scheilke (Comenius-Institut, Münster) das grundlegende Referat unter dem Titel „Bildung in evangelischer Verantwortung. Auftrag, Aufgaben und Perspektiven“: Der biblische Auftrag und der reformatorische Ansatz zur Bildung umfasst die Verantwortung für eine religiöse Bildung im persönlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Bereich. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen (wie z. B. der Privatisierung von Religion, dem Pluralismus, der öffentlichen Präsenz anderer Religionen). Exemplarisch wurde diese umfassende Verantwortung für religiöse Bildung in den Bereichen der biographischen Begleitung, der evangelischen Kindertageseinrichtungen, der Arbeit mit Konfirmand(inn)en und Jugendlichen, der Evangelischen Schulen und der Erwachsenenbildung entfaltet.

In der Diskussion wurde auf die Beziehung von Bildung und Gottesebenenbildlichkeit und auf die Unverfügbarkeit von Bildung im Sinne der Verwandlung des Menschen in das Bild Christi (2 Kor 3) Wert gelegt. Weiterhin ging es um das möglichst weit reichende Angebot einer christlichen religiösen Bildung für alle. Außerdem wurde die Frage der kirchlichen Bindung und Fortbildung der Vermittler religiöser Bildung diskutiert.

Professor Osipov hielt ein Referat über „Einige Grundsätze der geistlichen Ausbildung in der Russischen Orthodoxen Kirche“. Darin gab er eine in drei Epochen gegliederte Übersicht über die 1000-jährige Geschichte der geistlichen Ausbildung in Russland. In der Gegenwart zeigt sich das Bestreben, in der geistlichen Ausbildung Antworten auf die aktuellen Probleme im kirchlichen und sozialen Leben zu geben. Die wichtigsten Grundsätze der modernen geistlichen Ausbildung sind ihre soteriologische Orientierung, die Ganzheitlichkeit der christlichen Lehre und des christlichen Lebens, ihre Universalität und Offenheit.

In der Diskussion wurde auf die Bedeutung eines vorbildlichen Lebens der Lehrenden (z.B. in den Klöstern) hingewiesen. Gleichfalls wurde die Notwendigkeit unterstrichen, die Sprachen in der Kirche und in der Welt zueinander in Beziehung zu setzen.

Berichtet wurde von Frau Dr. Sybille Fritsch-Oppermann über den Auftrag der Evangelischen Akademien am konkreten Beispiel der Evangelischen Akademie Mülheim. Die Arbeit der Evangelischen Akademien bietet Raum, aktuelle und neue Entwicklungen an der Schnittstelle zwischen Kirche und Gesellschaft kompetent, umfassend und interdisziplinär ins Gespräch zu bringen. Die orthodoxen Teilnehmer fügten im Gespräch ihre Erfahrungen bei, in denen die ROK eine wichtige Plattform für Gespräche zwischen Kirche, Gesellschaft, Kultur, Staat und Wissenschaft in Russland bietet.

Herr Winfried Walter berichtete über den Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen in Deutschland. Dieser Unterricht wird – von Ausnahmen abgesehen – in Deutschland auf der Basis der Verfassung (Art. 7,3) im Zusammenwirken mit dem Staat als konfessioneller Unterricht durchgeführt. Dabei sind die Kirchen für den Inhalt und der Staat für den organisatorischen Rahmen des Unterrichts verantwortlich. Dank anhaltender intensiver pädagogischer Bemühungen der Kirchen erfreut sich dieser Unterricht in der Gesellschaft, bei Eltern, Kindern und Jugendlichen weitreichender Akzeptanz.

Der Vortrag von Hierodiakon Kiprian Jaschtschenko (in dessen Abwesenheit vorgelesen) zum Thema „Das System der orthodoxen Ausbildung in Russland, gestern, heute und morgen“ enthielt Informationen über den starken Impuls, den die orthodoxe Ausbildung in Russland nach der Feier des Millenniums der Taufe der Rus und den politischen Veränderungen erhalten hat. Es wurde über das schnelle Wachstum unterschiedlicher Formen und Methoden der orthodoxen Ausbildung von Kindern und Erwachsenen berichtet. Die Zusammenarbeit der ROK mit dem Ministerium für Bildung in Russland bietet zum ersten Mal die Möglichkeit für den Unterricht der Theologie an den weltlichen Universitäten und anderen Hochschulen. Zugleich wurde eine Reihe von Schwierigkeiten wie der Mangel an

qualifizierten Fachkräften, Räumlichkeiten, materiellen und technischen Hilfsmitteln erwähnt.

In der Diskussion wurde auf die in den letzten Jahren entstandenen Kontakte mit Bildungseinrichtungen im Ausland, so z. B. mit der Humboldt-Universität in Berlin hingewiesen. Außerdem wurden als Wünsche formuliert: (1.) die akademischen Kontakte zwischen vergleichbaren Institutionen (z. B. Fakultäten, Instituten) zu intensivieren, (2.) in beiden Kirchen den Erwerb von Fremdsprachenkenntnissen zu unterstützen, (3.) die Hilfe bei der Beschaffung theologischer Literatur, bei der Übersetzung und beim Austausch zu verstärken.

III. Zwischenkirchliche Beziehungen: Situation und aktuelle Dokumente

1. Bischof Koppe und Prof. Thöle informierten über den Helsinki-Bericht von der Sitzung der Sonderkommission über die Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), die vom 27. Mai bis 2. Juni 2002 in Järvenpää stattfand und deren Ergebnisse im August dieses Jahres dem Zentralausschuss des ÖRK vorgelegt werden. Dort wurde ein Vorschlag erarbeitet, für die ÖRK-Entscheidungen ein Konsensmodell zu verwenden und neben dem Status der Mitgliedschaft im ÖRK die Möglichkeit eines assoziierten Anschlusses zu schaffen. Besondere Aufmerksamkeit soll in der Arbeit des ÖRK in Zukunft dem Zusammenhang von Ekklesiologie und Fragen des gemeinsamen Gebets gelten. In der Diskussion sprachen die Teilnehmenden über die Notwendigkeit, dass der ÖRK sich in seinen Arbeitsformen wie in seinem Selbstverständnis weiter entwickelt. Von besonderem Interesse für die Teilnehmenden am Dialog waren die Vorschläge der Sonderkommission im Hinblick auf gemeinsame konfessionelle und interkonfessionelle Gebete. Beide Dialogpartner waren sich einig in der Bedeutung einer weiteren Zusammenarbeit von Orthodoxen und Protestanten im ÖRK.

2. Archimandrit Iannuarij (Iwlijew) trug den Teilnehmenden am Dialog in einem Referat „Das Konzept der Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nichtorthodoxen“ vor. Es enthielt eine umfassende Übersicht des auf der Jubiläums-Bischofssynode der ROK im Jahr 2000 verabschiedeten Dokumentes „Grundlegende Prinzipien der Beziehungen der Orthodoxen zu den Nichtorthodoxen“. Es wurde darauf hingewiesen, dass das Papier auf eine bestimmte kirchliche Situation in Russland eingeht und von daher in erster Linie für den innerkirchlichen Gebrauch bestimmt war.

Professor Gestrich hielt ein Referat über „Ökumene und zwischenkirchliche Beziehungen aus der Sicht der EKD – gegenwärtige Situation und aktuelle Dokumente“.

In diesem Vortrag referierte er den reformatorischen Ansatz für ein Verständnis von Kirchengemeinschaft, beschrieb das Verhältnis zwischen den Kirchen im 20. Jahrhundert, gab einen Rückblick auf die Dialoge mit der ROK und beschrieb Reaktionen auf „Die grundlegenden Prinzipien“ der Moskauer Bischofs-Synode. Danach stellte er die Hauptthesen des neuen Textes „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum der EKD zum geordneten Miteinander

bekenntnisverschiedener Kirchen“ (2001) dar. Wesentlich kam es ihm darauf an, dass die christologische Ausrichtung in der weltweiten theologischen Diskussion durch ein Verständnis einer „Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ (2 Kor 13.13) erweitert wird. Das Ziel der ökumenischen Weltarbeit sei nicht der Sieg eines bestimmten Kirchentyps, sondern die enge Freundschaft und konziliare Gemeinschaft verschiedener Kirchen. Die Möglichkeiten, um zwischen dem orthodoxen Verständnis von Sobornostj und dem evangelischen Verständnis von zwischenkirchlicher Gemeinschaft (Confessio Augustana VII und Leuenberger Konkordie) Verbindungsglieder zu finden, seien noch nicht ausgeschöpft.

Präses Manfred Kock, der Vorsitzende des Rates der EKD, gab einen Bericht über die Reaktionen, die das von der EKD veröffentlichte Papier „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ in Deutschland hervorrief. Dabei wurde deutlich, dass die EKD ihre Position klar vertreten möchte und gleichzeitig ihr Votum selbstkritisch diskutiert. Als besondere Schwierigkeit benannte er, dass das Papier sowohl das eigene Konzept von Kirchengemeinschaft darstellen möchte und gleichzeitig sehr verkürzt versucht, die Beziehungen zu anderen Kirchen zu beschreiben. In der Diskussion betonte die orthodoxe Seite, dass, anders als im EKD-Papier behauptet, die evangelische Taufe seit langem von der Orthodoxen Kirche anerkannt sei.

Präses Kock ermutigte die Teilnehmenden am Dialog, das von Christus vorgegebene Ziel der Einheit fest ins Auge zu fassen. In der Diskussion wurde mit Dankbarkeit festgestellt, dass es dem Präses mit seinen Worten gelungen war, einander entgegengesetzte Positionen neu miteinander ins Gespräch zu bringen.

3. Ziel der mit diesen Referaten verbundenen Diskussionen war es, zu prüfen, inwieweit die vorliegenden Dokumente die Aussichten und den weiteren Verlauf des Bilateralen Dialogs zwischen der EKD und der ROK beeinflussen können.

Aus der EKD-Delegation wurde in geschwisterlich offener Weise besonders an den Punkten des Moskauer Papiers Kritik geübt, nach denen es Aufgabe der Dialoge ist, den Partnern das orthodoxe Selbstverständnis darzulegen (4.2.) bzw. sie zu einem Prozess der Genesung und der Veränderung ihres dogmatischen Bewusstseins zu führen (4.4). Auch der z. T. apodiktische Charakter einzelner Kapitel wurde als beschwerlich und als Rückschritt in den Beziehungen empfunden. Die EKD-Seite wies darauf hin, dass das Dokument zwar das aus vielen Gesprächen bekannte Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche wiedergibt, zugleich aber in deutlicher Form von einer nur eingeschränkten Kirchlichkeit der Nichtorthodoxen spricht.

Gleichzeitig wiesen die EKD-Teilnehmenden mit Genugtuung auf jene Abschnitte des Papiers hin, in denen die Wichtigkeit des Dialogs betont wird. Dies setzt eine gegenseitige Dialogbereitschaft voraus, eine Bereitschaft, sich zu verstehen.

Die ROK-Vertreter wiesen in der Diskussion darauf hin, dass dieses Papier im Dialog mit den nicht-orthodoxen Kirchen keinen Rückschritt bedeutet, sondern lediglich eine klare, systematische Darstellung des ekklesiologischen Selbstverständnisses der ROK, wie es immer wieder bei ökumenischen Gesprächen dargelegt wurde. Hierbei verbindet sich die Treue gegenüber dem eigenen ekklesiologischen Selbstverständnis mit einer Offenheit für den Dialog.

Im Verlauf der Diskussion einigten sich die Dialogpartner, dass ungeachtet der gegenwärtigen Schwierigkeiten eine Fortführung des Dialogs besonders zu Fragen der Ekklesiologie und der Beziehungen zur Ökumene erforderlich sei.

Beide Seiten halten es für zweckmäßig, dass der Dialog die vorhandenen Differenzen nüchtern und realistisch einschätze, die Identität der Dialogpartner achte und zugleich auf ein größeres Verständnis, auf eine größere Gemeinschaft in aller Verschiedenheit hinarbeite.

IV. Weitere Informationen und Gespräche

Neben vielen informellen Gesprächen beschäftigten sich die Dialog-Teilnehmenden außerhalb der Hauptthemen mit folgenden Bereichen:

1. Die orthodoxe Seite informierte auf Anfrage über ihre Sicht des Begriffes „Kanonisches Territorium“.

Hier wurde deutlich, wie schmerzlich die ROK es erlebt, wenn innerhalb ihrer Jurisdiktion, ihrer kirchlichen Strukturen und ihrer Gemeinden andere kirchliche Organisationen mit einer missionarischen Absicht willkürlich oder gar planmäßig aufgebaut werden und die Orthodoxe Kirche dadurch geschwächt wird. Die Dialogpartner bedauerten, dass solche Aktivitäten oft ohne Absprache mit der ROK durchgeführt werden.

2. Pfarrer Anton Tikhomirov gab einen Einblick in die Geschichte und Gegenwart der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland und anderen Staaten (ELKRAS), als unverzichtbaren Teil der Geschichte und Gegenwart Russlands. Dabei wurden die vielen guten und wertvollen gemeinsamen Erfahrungen dargestellt, sowie auf noch bestehende gegenseitige Unkenntnis und Vorurteile zwischen Orthodoxen und Lutheranern hingewiesen.

3. Erzbischof Feofan von Berlin und Deutschland berichtete aus dem Leben der Berliner Diözese des Moskauer Patriarchats.

Er erläuterte kurz die Geschichte der Russisch-Orthodoxen Gemeinden in Deutschland und ging dann auf die heutige Situation der 40 Gemeinden ein. Ein besonderes Problem stellen die Erwartungen vieler neuer Gemeinden dar, dass für Gebäude, Priester und Chöre gesorgt wird. Die Mittel und die Möglichkeiten der Berliner Diözese sind aber sehr begrenzt. Erzbischof Feofan dankte den anderen Konfessionen, für die vielfältige Unterstützung der Arbeit. Besonders wies er auf die Schwierigkeiten hin, für die vielen orthodoxen Kinder eigenen Religionsunterricht anzubieten. Auch seien die Informationen über die Orthodoxen Kirchen in den Schulen noch unzureichend. Bischof Koppe versprach, sich von Seiten der EKD für eine Verbesserung einzusetzen.

V.

Zum Auftakt des Dialogs nahmen die Dialogpartner betend an der Göttlichen Liturgie in der Kirche der Vertretung des Moskauer Patriarchats in Deutschland in Düsseldorf teil. Im Anschluss begrüßte Erzbischof Longin die Delegationen sehr herzlich. Metropolit German, Bischof Dr. Rolf Koppe und der Vizepräsident

Evangelischen Kirche im Rheinland, Nikolaus Schneider, richteten Grußworte an die Gläubigen. Anwesend waren auch der Vorsitzende der ACK Nordrhein-Westfalen, Eberhard Spiecker, als Vertreter der Landesregierung Peter Metten und der Generalkonsul der Russischen Föderation.

Mit einem gemeinsamen Mittagessen wurde dieser Besuch beendet.

Um den Dialogteilnehmenden aus Russland ein wenig von den Sehenswürdigkeiten der Umgebung zu zeigen, wurde am gleichen Tag ein Ausflug in das mittelalterliche Städtchen Zons am Rhein organisiert.

Am Mittwoch, den 5. Juni, nahm der Ratsvorsitzende der EKD, Präses Manfred Kock, an den Nachmittagsberatungen teil und lud am Abend zu einem Empfang in die Evangelische Akademie ein. In seinem Grußwort wies er auf das Interesse der EKD an einer Weiterführung der Dialoge hin. Metropolit German betonte in seiner Entgegnung die lange gute Geschichte der Dialoge sowohl mit der EKD als auch mit dem Bund der ev. Kirchen in der DDR, erinnerte an die gute Zusammenarbeit zwischen EKD und ROK bei den Millenniumsfeierlichkeiten und betonte seine Hoffnung auf zukünftige enge Beziehungen. Prof. Günther Schulz überreichte dem Metropoliten die doppelbändige Ausgabe der Akten des für die Geschichte der ROK wichtigen Landeskonzils von 1917/18, die in russisch-deutscher Zusammenarbeit in Münster herausgegeben wurde.

Am Donnerstag hatten die Dialogteilnehmenden die Gelegenheit die evangelische Fachhochschule in Bochum kennen zu lernen: Vorgestellt wurden die Fachbereiche Sozialwesen und Religions-/Gemeindepädagogik. Der Fachbereich Sozialwesen unterhält seit 10 Jahren eine Partnerschaft mit dem Gebiet Vologda, in die auch die Eparchie einbezogen ist.

Anschließend nahmen die Gesprächsteilnehmer an einem Gottesdienst in der evangelischen Gemeinde St. Viktor in Schwerte teil. Die Gemeinde St. Viktor unterhält seit vielen Jahren eine Partnerschaft zu russisch-orthodoxen Kirchengemeinden in Pjatigorsk.

VI.

Der theologische Dialog zwischen der EKD und der ROK hat inzwischen eine mehr als 40-jährige Tradition. In dieser Zeit sind die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen nicht nur durch die Behandlung theologischer Fragen, sondern auch durch Gespräche über die Situation in beiden Ländern vertieft worden, und man hat sich gegenseitig besser kennen gelernt. Seit den großen politischen Veränderungen in den letzten 10 Jahren haben sich die Rahmenbedingungen dieses Dialogs allerdings verändert, – wie bereits bei den Begegnungen in Bad Urach (1992) und Minsk (1998) festgestellt wurde. Das bis dahin bereits gewachsene Vertrauen hat es möglich gemacht, dass die Gespräche in Mülheim in einer freundschaftlichen und geschwisterlichen Atmosphäre stattfanden, in der auch schmerzhaftes Dinge offen angesprochen werden konnten. Es wurde festgestellt, dass die beiden Kirchen jetzt an einem wichtigen Punkt in ihrem Dialog angelangt sind, an dem die schwierigen ekklesiologischen Fragen in ihrer Bedeutung für das ökumenische Miteinander deutlicher hervortreten.

Es war die allgemeine Auffassung auf beiden Seiten, dass gerade jetzt der Dialog fortgesetzt werden muss und dass es unsere Aufgabe ist, in aller Offenheit an den schwierigen Fragen weiterzuarbeiten, um uns auch in Zukunft mit gegenseitiger Achtung, Verständnis und Liebe begegnen zu können und damit zu Versöhnung und Frieden in der Welt und zu einem gemeinsamen Zeugnis vom Evangelium Jesu Christi beizutragen.

*Metropolit German
von Wolgograd und Kamyschin*

*Bischof Dr. Rolf Koppe
Leiter der Hauptabteilung Ökumene und
Auslandsarbeit im Kirchenamt der EKD*

Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen Christen und Christinnen

// Hinweise zum gemeinsamen seelsorgerlichen Handeln unserer Kirchen in Deutschland

1. Die Situation als Herausforderung für unsere Kirchen

In den letzten Jahrzehnten ist unser Land zur Heimat von mehr als einer Million orthodoxer Christen und Christinnen geworden. Orthodoxe und evangelische Gemeinden leben in Deutschland in Nachbarschaft.

Zu den Freuden dieses Zusammenlebens gehört die Entdeckung einer guten gemeinsamen christlichen Basis. Sie zeigt sich im Bekenntnis zum dreieinigen Gott, in der einen Taufe, aber auch im Gebet und im praktischen Dienst der Nächstenliebe.

Sie zeigt sich auch in der Tatsache, dass sich Männer und Frauen aus unseren Kirchen kennen lernen und für den gemeinsamen Weg einer christlichen Ehe entscheiden.

In einer Welt, in der das nicht selbstverständlich ist, ermutigen unsere Kirchen, eine kirchliche Trauung anzustreben und die christliche Orientierung der Ehe zu suchen.

Orthodoxe und evangelische Kirchen stehen noch nicht miteinander in voller Kirchengemeinschaft. Auf vielerlei Weise sind sie jedoch miteinander verbunden. Sie bemühen sich, wo es möglich ist, zu gemeinsamem Handeln zu kommen. Das gilt insbesondere für die Fragen im Zusammenhang mit Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen Christen und Christinnen.

Von beiden Kirchen wird heute in Deutschland die Konfessionsverschiedenheit der Partner nicht mehr als grundsätzliches Hindernis für eine kirchliche Eheschließung gesehen.

Der Wille der Brautleute, mit einem Partner der anderen christlichen Kirche die Ehe einzugehen, wird respektiert.

Auch bestehen unsere Kirchen nicht darauf, dass einer der Partner zur Kirche des anderen übertritt.

2. Orthodoxe und evangelische Eheschließung und das Verständnis der Ehe

Der *Traugottesdienst der orthodoxen Kirche* besteht aus zwei Teilen, der „Verlobung“ und der eigentlichen Trauung bzw. „Krönung“. Beide Teile werden in der Regel direkt nacheinander vollzogen.

Die Verlobungsfeier besteht aus Fürbitten, Ringwechsel und dem Segensgebet des Priesters.

Der Ablauf der Trauung umfasst Psalm 127 (128), Fürbitten, die Segensgebete des Priesters, die Krönung, das Ineinanderlegen der Hände, die Lesung von Eph 5,20–33 und Joh 2,1–11, denen weitere Fürbitten, Gebete und das Vaterunser folgen. Den Brautleuten wird der gesegnete gemeinsame Kelch gereicht. (Dies ist kein Heiliges Abendmahl.) Es folgt ein dreimaliges Umschreiten des in der Mitte stehenden Tisches (als „Tanz des Jesaja“ bezeichnet). Eine ausdrückliche Erfragung des Ehwillens der Brautleute ist nur im slawischen Bereich der Orthodoxie bekannt.

Die *Ordnung in den evangelischen Kirchen* folgt mit der Möglichkeit der Variation dem Ablauf Gebet (Psalmgebet), Lesungen, Predigt, Schriftworte zur Ehe, Traufragen oder Trauerklärung, Ringwechsel, Ineinanderlegen der Hände, dazu biblisches Wort Mt 19,6, Vaterunser, Segnung und Fürbitten (an denen sich auch Mitglieder der Traugemeinde beteiligen können). In diesem Gottesdienst werden Lieder aus dem Evangelischen Gesangbuch gesungen. Oft erklingt auch festliche Kirchenmusik.

Mancherorts wird gegen Ende des Gottesdienstes auch eine Traubibel überreicht. Gepflegt wird die Tradition, ein besonderes biblisches Wort als Trauspruch für die Eheleute auszuwählen und auszulegen.

Diese offenkundig *verschiedenen Akzentsetzungen* der hier nur im Überblick beschriebenen Traugottesdienste gehen auf eine lange geschichtliche und kulturelle Entwicklung zurück. Sie zeigen auch Unterschiede im Verständnis der kirchlichen Trauung.

Die orthodoxe Kirche zählt die Krönung zu den Mysterien (Sakramenten). Deshalb ist nach ihrer Auffassung die Trauung durch einen orthodoxen Priester das Gegebene.

Die evangelische Kirche sieht den besonderen Wert der kirchlichen Trauung im Bekenntnis zur Ehe als Gottes Stiftung auf Lebensdauer, in der Verkündigung des Wortes Gottes und im Zuspruch des Segens. Diesen wesentlichen Gehalt erblickt die evangelische Kirche auch in dem Traugottesdienst der orthodoxen Kirche. Die orthodoxe Kirche würdigt die evangelische Trauung als ein geistliches Spezifikum westlicher kirchlicher Tradition. Aufgrund dieser unterschiedlichen Gewichtung ist im Augenblick eine gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Trauung nicht möglich.

Angesichts der unterschiedlichen Ausprägungen dürfen allerdings die wichtigen und entscheidenden gemeinsamen geistlichen Wurzeln nicht übersehen werden, die ein gemeinsames pastorales Handeln begründen: Die christliche Ehe ist biblisch verankert. Die Gebete loben Gottes gute Schöpfung im Blick auf die Ehe. Die Eheleute sind unauflöslich miteinander verbunden. Gottes reicher Segen wird der Ehe zugesprochen. Zur Ehe gehört die Bereitschaft zur Elternschaft. Ehe und Familie sind grundlegend auf das Leben in der Gemeinschaft der Kirche bezogen.

Diese geistliche Basis ermöglicht auch gemeinsames Handeln der orthodoxen und evangelischen Kirche in Deutschland bei konfessionsverschiedenen Ehen.

3. Praktische Empfehlungen

Nach dem in Deutschland geltenden Recht muss der kirchlichen Trauung eine standesamtlich anerkannte Eheschließung vorausgehen.

Zur Vorbereitung der kirchlichen Trauung sollten die Brautleute rechtzeitig mit beiden zuständigen Pfarrämtern Kontakt aufnehmen und einen Termin für ein Traugespräch vereinbaren.

Zum Traugespräch gehört, die Bedeutung der christlichen Ehe gerade auch im Hinblick auf die verschiedene kirchliche, gegebenenfalls nationale und familiäre Herkunft zu erörtern. Die mögliche Form der Eheschließung muss besprochen werden. Anzusprechen ist auch die Frage der kirchlichen Beheimatung der Kinder. Zu klären sind außerdem die kirchlichen Rahmenbedingungen (z.B. Trauzeugen, Kirchenmusik, Termine, an denen eine kirchliche Trauung üblicherweise stattfinden kann).

Wenn möglich, sollte auch ein gemeinsames Traugespräch der Brautleute mit beiden Geistlichen angeboten werden. Auf jeden Fall sollen beide Geistliche miteinander Kontakt aufnehmen, um die notwendigen Verabredungen zu treffen.

Beide Kirchen stimmen in der Erfahrung überein, dass Ehen durch menschliche Schuld und menschliches Versagen zerbrechen können. Sie kennen deshalb unter je eigenen seelsorgerlichen Bedingungen die Möglichkeit der Wiederverheiratung Geschiedener. Eine rechtzeitige Beratung mit den zuständigen Geistlichen ist hier notwendig.

4. Möglichkeiten der Verabredung

Eine gemeinsame kirchliche Trauung, fälschlicherweise oft „ökumenische Trauung“ genannt, ist zwischen evangelischen und orthodoxen Brautleuten derzeit nicht möglich. Das heißt auch, dass eine Vermischung der Trauriten nicht sinnvoll ist. Deshalb sollen sich die Brautleute für *eine* Form der Eheschließung entscheiden. Eine Trauung erst in der einen, dann in der anderen Kirche, eine sogenannte Doppeltrauung, soll nicht in Betracht gezogen werden.

Wenn es aus pastoralen Gründen gewünscht wird und sinnvoll erscheint, ist ein gemeinsames kirchliches Handeln möglich. Der Rahmen dafür wird in Form einer freien Übereinkunft zwischen den Pfarrämtern und den Brautleuten verabredet.

Bei einer Entscheidung für die Form der orthodoxen Feier der Trauung kann der/die evangelische Geistliche zu dieser Trauung eingeladen werden. Er/sie kann mit einem evangelischen Teil beginnen. Die Trauung findet in der jeweiligen orthodoxen Kirche statt. Wo dieses nicht möglich ist, kann sie gastweise in einer evangelischen Kirche durchgeführt werden.

Dieser evangelische Teil kann zum Beispiel folgende Form haben: trinitarischer Lobpreis, gemeinsame Begrüßung, Gebet, Ansprache. Sofern in der jeweiligen orthodoxen Tradition eine Befragung der Brautleute nicht vorgesehen ist, kann sie an dieser Stelle geschehen. Im anderen Fall kann hier ein gemeinsames Traubekenntnis gesprochen werden. Außerdem kann ein geeignetes Lied aus dem Evangelischen Gesangbuch gesungen werden.

Denkbar ist auch ein Gruß und Segenswort des/der evangelischen Geistlichen im Anschluss an die orthodoxe Feier.

Beide Geistliche sollen für die Verständlichkeit des Traugottesdienstes Sorge tragen. Dies kann zum Beispiel durch die Bereitstellung von Texten, ggf. in die deutsche Sprache übersetzt, oder durch eine erklärende Einführung geschehen.

Für den Fall, dass sich die Brautleute für eine evangelische Trauung entscheiden, kann hierzu entsprechend der orthodoxe Pfarrer eingeladen und beteiligt werden, auch wenn er nicht gottesdienstlich leitend als Priester tätig werden kann. Dies zeigt sich darin, dass er auf das Tragen liturgischer Gewänder verzichten wird. Er sollte als Gast ausreichend zu Wort kommen, beispielsweise bei der Begrüßung oder mit einem Gruß- und Segenswort.

Eine erfolgte Trauung wird für die Eheleute beurkundet und soll dem jeweils anderen Pfarramt gemeldet werden.

5. Der gemeinsame Weg in der Ehe

Die Situation der gespaltenen Christenheit legt der konfessionsverschiedenen Ehe eine besondere Last auf, bereichert sie aber auch, den Reichtum beider Traditionen in ihrer Gemeinschaft zu erfahren.

Sich gegenseitig das kirchliche Brauchtum zu erklären, über den Glauben zu sprechen und das gemeinsame Gebet zu pflegen, sind nur einige von vielen Möglichkeiten, den gemeinsamen Weg in der Ehe mit geistlichem Leben zu füllen.

Insbesondere der gemeinsame Besuch von Gottesdiensten hilft, das jeweilige kirchliche Leben kennen und besser verstehen zu lernen.

In der evangelischen Kirche sind getaufte Mitglieder anderer Kirchen zur Teilnahme am Heiligen Abendmahl eingeladen.

In der orthodoxen Kirche ist der Empfang der Heiligen Eucharistie den orthodoxen Gläubigen vorbehalten. Sie dürfen die Heilige Eucharistie auch nur in der eigenen Kirche empfangen. Evangelischen Christen, wie allen Getauften, wird aber gesegnetes Brot, das sogenannte Antidoron, als Zeichen der Gemeinschaft in der Liebe gereicht.

Auch die Möglichkeiten, an den Veranstaltungen und Angeboten des Gemeindelebens teilzunehmen, können genutzt werden.

Wie bereits beim Traugespräch angesprochen, entscheiden die Eheleute, in welcher Kirche die Kinder getauft werden sollen. Beide Kirchen bekennen sich in ihrer Tradition zur Kindertaufe. Unsere Kirchen stellen gegenseitig die Gültigkeit der Taufe nicht in Frage. Die Taufe beheimatet aber ein Kind auch in einer bestimmten Kirche und Gemeinde vor Ort. Daher müssen die Eheleute in gegenseitiger Achtung vor der jeweiligen kirchlichen Tradition und in gemeinsamer Beratung eine Entscheidung finden.

Bei der religiösen Erziehung der Kinder können und sollen sich beide Partner mit Blick auf ihre kirchlichen Traditionen beteiligen.

Unsere Kirchen begleiten den Weg der Eheleute und Familien mit dem Angebot ihrer Ehe- und Familienberatung, den kirchlichen Kindergärten, dem Religionsunterricht an den Schulen und dem kirchlichen Unterricht in den Gemeinden.

6. Der gemeinsame Weg unserer Kirchen

Ein umfassendes gemeinsames Verständnis der kirchlichen Trauung herzustellen, ist nicht Aufgabe dieser Handreichung. Sie stellt aber einen weiteren Schritt auf dem Weg gemeinsamen seelsorgerlichen Handelns unserer Kirchen dar. Diese Empfehlungen sollen in der Zukunft überprüft und verbessert werden. Deshalb bitten wir alle Beteiligten, ihre Erfahrungen, Eindrücke und Meinungen den Herausgebern mitzuteilen.

April 2002

*Geschäftsführung der
Kommission der Orthodoxen Kirche
in Deutschland (Verband der Diözesen)
Splintstr. 6
44139 Dortmund*

*Evangelische Kirche in Deutschland
Kirchenamt der EKD
Postfach 21 02 20
30402 Hannover*

Gestern – heute – morgen

Bei ihren Tagungen vom 5.–9. Juni (Südwestdeutsche Jährliche Konferenz) bzw. vom 11.–16. Juni (Süddeutsche Jährliche Konferenz) haben die Methodisten mit großer Mehrheit beschlossen, sich *ab 2003 zu einer gemeinsamen Süddeutschen Konferenz zu vereinigen*. Ziel dieses Zusammengehens ist es, Kräfte zu bündeln, um die Gemeinden für ihren missionarischen und diakonischen Auftrag zu stärken. Die Jährlichen Konferenzen sind die Leitungsgremien der *Evangelisch-methodistischen Kirche* in dem jeweiligen Gebiet. Sie sind paritätisch mit Pastoren und Pastorinnen und Laienmitgliedern besetzt. In Deutschland wird es ab 2004 drei Jährliche Konferenzen geben, die Norddeutsche, die Ostdeutsche und die Süddeutsche Jährliche Konferenz.

Der Leiter des Evangelischen Entwicklungsdienstes (EED), Konrad von Bonin, hat die *Regierung zu mehr Einsatz für Entwicklungsländer aufgefordert*. Beim G-8-Gipfel im Juni sei erneut deutlich geworden, dass das „erste Ziel“ der Industrieländer nicht die Armen seien, sondern die Interessen der eigenen Wirtschaft. Der EED ist im Jahr 2000 als Zusammenschluss von vier kirchlichen Werken entstanden. Mit „Brot für die Welt“, das der neuen Entwicklungsorganisation nicht beitrug, wurde ein Kooperationsvertrag geschlossen.

Die evangelische Kirchenprovinz Sachsen will künftig verstärkt mit der Polnischen Orthodoxen Kirche zusammenarbeiten. Eine Partnerschaftserklärung, in der sich beide Kirchen zu regelmäßigen Konsultationen leitender Geistlicher und zu Gemeindebegegnungen verpflichten, wurde am 10. August

in Wittenberg vom Magdeburger ev. Bischof Axel Noack und vom orthodoxen Erzbischof Jeremiasz unterzeichnet. Die Partnerschaft besteht schon seit 1985. Erzbischof Jeremiasz ist geistliches Oberhaupt der Diözese von Breslau (Wroclaw) und Stettin (Szczecin) sowie Präses des Polnischen Ökumenischen Rates.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) erinnerte am 25. August mit einem ökumenischen Festakt an die *erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, die vor 75 Jahren im August 1927 in Lausanne zusammentrat. 400 Vertreter von 127 der wichtigsten christlichen Kirchen kamen damals nach fast 20-jähriger Vorarbeit zusammen, um theologisch an der *Wiedervereinigung der getrennten Kirchen* zu arbeiten. Die *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* ist heute Bestandteil des ÖRK. Sie umfasst 120 Mitglieder, darunter auch Vertreter der römisch-katholischen Kirche, die nicht Mitglied im ÖRK ist.

Vom 26. August bis 3. September fand in Genf die *Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen* statt (s. Bericht in d. Heft S. 487ff). Die *Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK* hat auf dieser Sitzung ihren Abschlussbericht vorgelegt, der von den Delegierten angenommen und als ein Zugewinn an Vertrauen zwischen Protestanten und Orthodoxen gewertet wurde (vgl. dazu Bericht i.d. Heft, S. 487 ff). Margot Käßmann, Landesbischofin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, hat ihren Sitz als Delegierte im Zentralausschuss des ÖRK zurückgegeben.

Mit einer Begegnungstagung und einem missionswissenschaftlichen Symposium erinnerte die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck im August an das *50-jährige Jubiläum der Weltmissionskonferenz*, die der Internationale Missionsrat 1952 in Willingen abhielt. Diese erste große ökumenische Konferenz im Nachkriegsdeutschland war nicht nur ein wichtiges Zeichen für die Rückkehr der deutschen protestantischen Missionsbewegung in die internationale Gemeinschaft, sondern leistete auch gewichtige theologische Beiträge zur Neubestimmung der weltweiten christlichen Missionsbewegung im nachkolonialen Zeitalter (Stichwort: *Missio Dei*). Der ehemalige Internationale Missionsrat, neben der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und der Bewegung für Praktisches Christentum einer der Quellströme des Ökumenischen Rates der Kirchen, ist seit 1961 als Kommission für Weltmission und Evangelisation Bestandteil des ÖRK.

Die zahlreichen evangelisch-katholischen *Dokumente zur Klärung von umstrittenen Themen wie Abendmahl oder Einheit der Christen* werden weitgehend ignoriert, wie eine VELKD-Studie bilanziert. Nur bei sechs von elf untersuchten Dokumenten aus den Jahren 1972 bis 1994 hätten die eingeleiteten Rezeptionsverfahren zu offiziellen Stellungnahmen von Kirchenleitungen geführt, stellt der Autor der Studie, Harald Goertz (Kiel), fest. Fünf Voten stammten aus der VELKD bzw. den evangelischen Kirchen. Rom habe sich „bisher zu keinem der bilateralen Dialoge und Dokumente verbindlich geäußert“. Nur zum sog. Lima-Dokument über Taufe, Abendmahl und Amt liege eine offizielle Stellungnahme von

katholischer Seite aus dem Jahr 1987 vor. Weitere katholische Voten zu anderen Ökumene-Papieren könnten auf Grund ihrer mangelnden Autorisierung oder ihres regionalen Charakters „jedoch nicht als offizielle Stellungnahme des römisch-katholischen Lehramtes gelten“. Die 211-seitige Studie unter dem Titel „Dialog und Rezeption. Die Rezeption evangelisch-lutherischer / römisch-katholischer Dialogdokumente in der VELKD und in der römisch-katholischen Kirche“ ist im Lutherischen Verlagshaus Hannover zum Preis von 13,90 EUR erschienen.

Die zwei größten muslimischen Organisationen und die Kirchen in Indonesien haben die *Aufnahme der islamischen Scharia in die indonesische Verfassung* abgelehnt. „Wir müssen uns weiter verpflichten, die Einheit der Nation zu fördern, die die Gründungsväter bei ihrer Schaffung verkündet haben“, sagte der Vorsitzende der zweitgrößten Muslim-Organisation (Muhammadiyah), Ahmad Syafii Maarif, der Tageszeitung „Jakarta Post“. Der Erklärung schlossen sich die größte Muslim-Gruppierung (Nahdlatul Ulama), der protestantische Kirchenrat und die katholische Bischofskonferenz an. Die 210 Millionen Einwohner Indonesiens sind zu 90% Muslime. Nach der Staatsphilosophie der „Pancasila“ (5 Säulen) besteht für die Weltreligionen in Indonesien Glaubensfreiheit. Die Verfassung von 1945 enthält ein allgemeines Bekenntnis zu Gott, Demokratie, sozialer Gerechtigkeit, sittlichen Werten und der Einheit der Nation.

Der Ratsvorsitzende der EKD, Manfred Kock, hat vor einem *Scheitern der Gipfelkonferenz für nachhaltige Entwicklung in Johannesburg* gewarnt. Wenn sich die internationale Staatenge-

meinschaft als nicht handlungsfähig erweise, sei eine Steigerung der weltweiten Umweltkatastrophen zu befürchten. Der Gipfel wäre ein Erfolg, wenn die vor 10 Jahren in Rio vereinbarten Beschlüsse verbindlicher formuliert und in konkretes Handeln münden würden. Kock würdigte in diesem Zusammenhang die Teilnahme vieler Nicht-Regierungsorganisationen in Johannesburg, die die politisch Verantwortlichen unter Druck setzten, Verantwortung für die Zukunft zu übernehmen.

Vom 4. bis 6. September fand in der Evangelischen Akademie Arnoldshain eine Tagung zu *20 Jahre Lima-Dokumente über Taufe, Eucharistie und Amt (1982–2002)* „Fortschritt oder Sackgasse?“ statt. Veranstalter waren die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, die Evangelische Akademie Arnoldshain und die Katholische Akademie Rabanus-Maurus. Referenten waren die Professoren Lukas Vischer (*Blick zurück: Entstehungsgeschichte, Bedeutung und Rezeption der Lima-Dokumente auf Weltenebene*) und Peter Neuner (*Impulse und ihre Folgen: Systematisch-theologische Bilanzierung und Wirkungsgeschichte*

der Lima-Dokumente), s. S. 403 ff i. d. Heft.

Vom 7. bis 10. November findet in Prag die *Europakonferenz des Europäischen Forums Christlicher Männer* (EFCM) zum Thema „Gewalt überwinden – eine Herausforderung für die Männer in den Kirchen Europas“ statt. Das EFCM wurde im September 1991 in Prag gegründet. Es versteht sich als eine internationale Arbeitsgemeinschaft, die sich vor allem den theologischen und kirchenpolitischen Herausforderungen der Männer in den Kirchen Europas stellt. Es ist assoziiertes Mitglied der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK).

Vom 25. bis 26. November findet im Roncalli-Haus in Magdeburg eine Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland zum Thema „*Integration und Identität. Zusammen-Wachsen*“ statt. Die Podiumsgespräche handeln von „Integration und Identität – Theologische und politische Impulse zur Begriffsbestimmung aus der Sicht der Religionsgemeinschaften und der Politik“ und „Integration und Identität – Modelle und ihre Chancen“.

Von Personen

Hans Christian Knuth, nordelbischer Bischof von Schleswig und Leitender Bischof der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD), wurde vom Erzbischof von Canterbury, George Carey, mit dem Sankt Augustinus Kreuz in Gold ausgezeichnet. Die seltene Ehrung erhielt Knuth für sein Engagement in der Partnerschaftsarbeit

zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Kirche von England. Knuth war 10 Jahre lang im Auftrag des Rates der EKD Ko-Vorsitzender der sog. Meissen-Kommission, die die Partnerschaft zwischen EKD und der Kirche von England fördert.

Kathy Galloway, Glasgower Pfarrerin, hat als erste Frau die Leitung der

ökumenischen Iona-Gemeinschaft in Schottland übernommen. Die Theologin löste ab 1. August *Norman Shanks* nach 7 Jahren Amtszeit ab. Die „Iona Community“ wurde 1938 von dem Glasgower Pfarrer *George MacLeod* gegründet. Die ökumenische Gemeinschaft hat sich die zeitgemäße spirituelle Erneuerung der Kirchen zum Ziel gesetzt. Die rund 240 Mitglieder und weitere rund 3 000 Anhänger aus unterschiedlichen Konfessionen und Ländern setzen sich für mehr soziale Gerechtigkeit und gegen Gewalt in jeder Form ein.

Rowan Williams, bisheriger Erzbischof von Wales, wurde zum Nachfolger des Erzbischofs von Canterbury, *George Carey*, bestimmt, der im Oktober aus dem Amt ausscheidet. *Williams* wird der 104. Erzbischof von Canterbury und in der jüngeren Kirchengeschichte der erste Walliser in diesem Amt sein.

Dagmar Althausen, erste Superintendentin der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz, wird in Düsseldorf-Kaiserswerth leitende Pfarrerin der Evangelischen Frauenhilfe in Deutschland. Die Theologin war seit 1999 Superintendentin des Kirchenkreises Weißwasser.

Caesar Molebatsi, südafrikanischer Jugendpastor, wurde zum neuen Präsidenten des Weltbundes des Christlichen Vereins Junger Menschen (CVJM) gewählt. *Molebatsi* ist seit 1991 Präsident des südafrikanischen CVJM. Der CVJM (YMCA) ist nach eigenen Angaben die weltweit größte überkonfessionelle christliche Jugendorganisation. Dem Verband gehören 45 Millionen Mitglieder in 122 Ländern an.

Cynthia G. Halmarson ist als erste Frau der Evangelisch-Lutherischen Kir-

che in Kanada (ELKIK) in ein Bischofsamt gewählt worden. Sie wird Nachfolgerin von Bischof *Allan Grundahl*, der in den Ruhestand tritt.

Arthur Kennedy, 1966 geweihter Priester der Erzdiözese Boston, seit 28 Jahren Professor für Theologie an der St.-Thomas-Universität in St. Paul/Minnesota, ist neuer Exekutiv-Direktor des Sekretariats für Ökumenische und Interreligiöse Angelegenheiten der US-amerikanischen katholischen Bischofskonferenz (USCCB) in Washington.

Marc Baselios Thomas I. wurde in der Patriarchalkathedrale von Sednaya bei Damaskus vom syrisch-orthodoxen Patriarchen *Mar Ignatius Zakka I. Iwas* als „Katholikos des Ostens“ (Oberhaupt des südindischen Zweigs der syrisch-orthodoxen Kirche) eingesetzt. Der neue Katholikos war als Erzbischof *Mar Dionysios Thomas* bisher Vorsitzender der südindischen Bischofssynode.

Christiane Overkamp, Misereor-Mitarbeiterin, wird Ende Januar 2003 neue Generalsekretärin des internationalen Netzwerks katholischer Entwicklungs- und Hilfeorganisationen (CIDSE) in Brüssel. Sie ist vor allem als Sprecherin der deutschen Entschuldungsinitiative „Erlassjahr 2000“ bekannt geworden. Dem Netzwerk gehören 14 Organisationen an.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Wolfgang Huber, Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, am 12. August;

Herwig Sturm, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Österreich, am 15. August;

das 65. Lebensjahr:

Eberhard Busch, Inhaber des Lehrstuhls für reformierte Theologie an der

Georg-August-Universität in Göttingen, am 22. August;

das 70. Lebensjahr:

Irene Kammerer-Koenig, Oberkirchenrätin i.R., stellvertretende Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (AGCK) von 1981–1988, am 11. Juni;

Eberhard Natho, Kirchenpräsident i.R., Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (AGCK) von 1981–1992, am 24. Juni;

Johann Werner Mödlhammer, Professor (em.) für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie an der Universität Salzburg, am 16. Juli;

Johannes Busch, von 1980 bis 1994 Leiter der von Bodelschwingschen Anstalten in Bethel, am 17. Juli;

Martin Lange, Pastor i.R., Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (AGCK) von 1981–1992, der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und Leiter der Ökumenischen Centrale von 1993–1997, am 20. Juli;

Dieter Bach, langjähriger Direktor der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr (1981–1997), am 28. August;

Martin Stöhr, Professor em., früherer Direktor der Evangelischen Akademie Arnoldshain, gilt als einer der profiliertesten Vertreter des jüdisch-christlichen Dialogs, am 30. August;

das 75. Lebensjahr:

Hilmar Koch, stellvertretender Leiter des Kirchlichen Außenamtes von 1973 bis 1991 und langjähriger Vizepräsident der EKD, am 18. August.

Verstorben sind:

Gottlob Hild, bis 1981 Referent des Konfessionskundlichen Instituts, im Alter von 80 Jahren, am 28. Juni;

der Paderborner Erzbischof, *Kardinal Johannes Joachim Degenhardt*, im Alter von 76 Jahren, am 25. Juli;

Laurentius Werner Klein OSB, Abt der Dormitio in Jerusalem (von 1979 bis 1981 und von 1987 bis 1998), von 1981 bis 1987 Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, im Alter von 74 Jahren, am 29. Juli 2002;

Helmut Sutter, Präsidiumsmitglied der Synode der EKD, im Alter von 72 Jahren, am 16. August.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Juni 2002)

I. Ökumenische Bewegung

Wolfhart Pannenberg, Anglikanismus und Ökumene, Kerygma und Dogma 3/02, 197–202;

Wolfgang Thönissen, Die Problematik von Grund und Gestalt. Eine Skizze zur ökumenischen Hermeneutik, Catholica 2/02, 111–127;

Dorothea Sattler, „Im Geist zu einer Wohnung Gottes erbaut“ (Eph 2,22). Perspektiven einer pneumatologischen Ökumene, Catholica 2/02, 128–143;

J. Georg Schütz, „Warum habt ihr Angst?“ Zum Motto der Ökumenischen Friedensdekade 2002, KNA-ÖKI 33/02, 6–9.

II. Globalisierung

Christian Grethlein, Der Gottesdienst zwischen Globalisierung und Regionalität, *PastTheol* 7/02, 280–292;

Friedrich Schweitzer und Jörg Conrad, Globalisierung, Jugend und religiöse Sozialisation. Neue Herausforderungen für die Religionspädagogik?, ebd., 293–307.

III. Aus der katholischen Kirche

Stefan Thiel, Amt und Charisma. Das paulinische „Amtsverständnis“ als Antwort auf die Charismatische Bewegung, *KNA-ÖKI* 32/02, 1–4;

Heinz Schütte, Das Petrusamt. Dienst an der Einheit der Kirche. Gabe und Aufgabe aus katholischer Sicht, ebd. 33/02, 1–7;

Heinz Schütte, „Dialog und Rezeption“. Kritische Anmerkungen zu einer Studie von Harald Goertz, ebd. 35/02, 1–4;

Stefan Thiel, Amt und Charisma. Das paulinische „Amtsverständnis“ als Antwort auf die Charismatische Bewegung, ebd., 32/02, 1–4;

Giuseppe Ruggieri, Zwischen Zivilreligion und Evangelium. Die katholische Kirche im heutigen Italien, *HerKorr* 8/02, 397–401.

IV. Orthodoxie

Pavlos Koumarios, Liturgical Problems of Holy Week, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1/02, 3–21;

Elizabeth Theokritoff, Celebrating the Incarnation in the Feasts of the Orthodox Church, ebd., 63–79;

Theodor Nikolaou, Das Ideal der Synallilie. Staat und Kirche aus orthodoxer Sicht, *OrthForum* 1/02, 123–136.

Ferdinand R. Gahbauer, Gottesschau und Lichtvision bei den byzantinischen

Mystikern, *OrthForum* 1/02, 5–17;

Daniel Benga, Philip Melanchthon und der christliche Osten, ebd., 19–40.

V. Brasilien

Themenheft Brasilien: Volk und Kirche(n), mit Beiträgen u. a. von *Leila Amaral*, New Age – eine unstete religiöse Kultur im zeitgenössischen Brasilien, *Luiz Alberto Gómez de Souza*, Die Ursprünge von Medellín. Von der Katholischen Aktion zu den kirchlichen Basisgemeinden und den Initiativen sozialer Pastoral (1950–1968), *Carlos Palacio*, Neuere Wege der Theologie in Brasilien. Verschiebungen in der Theologie – gesellschaftlich-kirchliche Veränderungen, *Leonardo Boff*, Der Beitrag der brasilianischen Ekklesiogenese für die Weltkirche, *Brenda Carranza*, Die Feuer der Pfingstbewegung im heutigen Brasilien, *Francisco Whitaker Ferreira*, Kirche und Politik in Brasilien heute, *Concilium* 3/02.

VI. Weitere interessante Beiträge

Olaf Schumann, Das Kreuz für die anderen, *Zeitschrift für Mission* 2/02, 163–174;

Kristian Fechtner, Dem Tod begegnen. Praktisch-theologische Erwägungen zur spätmodernen Bestattungskultur, *DtPfbI* 7/02, 317–320;

Michael Nüchtern, Spiritualität – ein Zauberwort, *Dt.PfbI* 7/02, 320–323;

David Carter, Unity in Legitimate Diversity – An introduction, *One in Christ* 3/02, 3–11;

Martin Reardon, Unity and Diversity – An Anglican Standpoint, ebd., 39–48;

Mary Tanner, Unity and Diversity – An Anglican Case Study, ebd., 49–54;

Bernhard Laux, Wert der Werte. Zur Bedeutung und Tragfähigkeit des Wert-

konzepts in der pluralen Gesellschaft, StimdZ 8/02, 507–518.

VII. Dokumentationen

Die Kriege der Zukunft. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung. Vorträge einer Tagung vom 1. bis 3. März 2002 in der Evangelischen Akademie Bad Boll, epd-Dok 31/02;

Nachhaltigkeit als Aufgabe der Kirchen. Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung vom 26. August bis 4. September in Johannesburg, epd-Dok 30/02;

Russland auf dem Weg zur Demokratie oder zurück zum autoritären Regime? Vorträge einer Tagung vom 18. bis 20. Januar 2002 in der Evangelischen Akademie Mülheim an der Ruhr, epd-Dok 27/02;

Arbeitshilfe zur Charta Oecumenica, hg. v. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, zu beziehen zu einer Schutzgebühr von 5,00 € zuzügl. Versandkosten über Ökumenische Centrale, Postfach 900617, 60446 Frankfurt am Main, Tel. 069-24 70 27-0, Fax 069-24 70 27-30.

Neue Bücher

CHRISTOLOGIE

Karin Bornkamm, Christus – König und Priester: das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte. Verlag J.C.B. Mohr (Pauk Siebeck), Tübingen 1998. Gb. 415 Seiten. EUR 99,-.

Die Autorin hatte im Zuge ihrer Tätigkeit an der Universität Bielefeld das Lehrstück vom Amt Christi für Studierende des Fachs Evangelische Theologie zu erschließen. Dabei machte sie Beobachtungen, die sie veranlassten, eine weitgehende Übereinstimmung in der Dogmen- und Theologiegeschichtsschreibung zur Genesis dieses Lehrstücks zu hinterfragen. Ihr war aufgefallen, dass sich seine Entwicklung zwar auf dem Boden altkirchlicher und mittelalterlicher Traditionen vollzog, die entscheidende Weichenstellung vom zwei- zum dreigliedrigen Amt Christi (Prophet, König, Priester) bisher im Wesentlichen Calvin und der reformierten Theologie zugeschrieben und Luther dabei kaum berücksichtigt wird.

Zwei Gründe drängten, an dieser Stelle tiefer zu bohren. Einmal ist das Verständnis des prophetischen, königlichen und priesterlichen Wirkens auf der Basis der protestantischen Lehrentwicklung zu einem *Kernstück ökumenischer Christologie* geworden. Die Verfasserin spricht im Vorwort vom „kanonischen Charakter“, die es gewonnen habe. Zum anderen habe, angestoßen durch Calvin, in der Orthodoxie die Sicht des *prophetischen* Amtes verengend vom reformatorischen Grundansatz weggeführt. Dies sei mitverantwortlich, dass in der reformierten und lutherischen Kirche die *Wirkung* des Wortes Gottes überwiegend an der Vermittlung von Lehre zugeschrieben und aus im Glauben ergriffener Verheißung eine durch die Gottessohnschaft Jesu ontologisch legitimierte Vorhersage wurde. Bleibt es dabei, so können sich Offenbarung und wissenschaftlich unterbaute Prognose nicht aus einem unaufhebbaren assertorischen Widerspruch befreien. Stützt ein fehlerinterpretiertes

prophetisches Amt Christi nicht gar den Fundamentalismus?

Diese Beobachtungen ließen ferner fragen, ob Luther, dem äußeren Anschein entsprechend, der „noch unvollkommenen Lehrgestalt“ des zweifachen Amtes zuzurechnen sei und sich für seine Christologie den Vorwurf eines „unproduktiv übernommenen, lehrmäßig noch defizitären Erbes“ gefallen lassen müsse (Vorwort).

In einer musterhaften Analyse seiner Freiheitsschrift von 1520, die das Zentrum des Buches bildet (Kp. VI und VII, 159–214) zeigt sie auf, dass mit dem *systematischen Ort*, an dem Luther das Amt Christi zur Sprache bringt, und in seiner *Sicht* des königlich-priesterlichen Amtes Christi eine *Neukonzeption* vorliegt. Werden ihre Intentionen bedacht, dann kann es zu der fatalen Weichenstellung gar nicht kommen, die die Verheißung des Evangeliums, seinen „promissio“-Charakter, als Zentrum des Amtes und Wirkens Christi im Doktrinalen aufgehen lässt. Mögen die protestantischen Kirchen die Autorität Christi von diesem Zentrum entfernt zur Geltung gebracht und den Dienst in seinem Namen mit autoritären Herrschafts- und Gemeinschaftsformen verbunden haben; mögen sich das Versöhntsein durch Christus und das Kirchenregiment so weit voneinander entfernt haben, dass der priesterliche Charakter des Amtes nicht mehr erkennbar war oder noch ist – die Theologie Luthers ist dafür nicht verantwortlich, wenn wir als ihren Kern die christologische Konzeption erkennen, die in der Freiheitsschrift vorliegt.

Damit das nicht Behauptung bleibt, umgibt die Autorin ihr Zentrum mit „konzentrischen Kreisen“. Ja wir dürfen bildhaft von weit ausgreifenden

Planetenbahnen um diese Sonne herum sprechen. Sie lassen Luther, ökumenisch gesehen, zu einem der wichtigsten Gesprächspartner werden, wenn die ökumenische Ekklesiologie wirklich von Christus ausgehen und nicht einfach bestehende Traditionen weiterführen soll. Die „inneren Kreise“ fundieren Luthers Sicht des königlich-priesterlichen Amtes exegetisch (Kp. III, 49–82) und illustrieren, wie diese sich später durchhält (Kp. VIII, 215–263). Luthers Konzeption in der Freiheitsschrift ist also keine Eintagsfliege. Beim Umkreisen des Zentrums zeigt sich aber auch, wie sich die tragenden Elemente der „libertas christiana“ in den Auseinandersetzungen der Jahre 1517–1520 entwickeln (Kp. IV, 83–158) und sich in der Folgezeit *ekklesiologisch* bewähren, z. B. im Verständnis des kirchlichen Lehramts und im Recht der Gläubigen, dass ihnen dieses Amt Christi im Glauben also „sine vi, sed verbo“, erfahrbar wird und *insofern* auch ihrem Urteil unterliegt (Kp. IX, 264–300).

Ergebnis dieser inneren Umkreisung ist, dass „sich aus der Vielzahl der Texte Luthers zum Amt Christi, deren Struktur durchaus homogen ist, zwei Gesichtspunkte heraus[heben]: der kommunikative Charakter und die Zweizahl der Ämter. Beides erwächst aus einer gemeinsamen Wurzel: der Relation von Wort und Glaube. Sie ist für Luthers Erfassung des theologischen Sachverhalts grundlegend. In seinem Verständnis des Amtes Christi kommt dies darin zum Ausdruck, dass beide Ämter Gestalten des Wortamtes sind. Einzig zu ihm ist Christus gesandt“ (301).

Den inneren Planetenbahnen entsprechen zwei *äußere*. Als Teil I stellt die Autorin „Hauptgesichtspunkte der alt-

kirchlichen und mittelalterlichen Tradition zur Lehre vom Amt Christi“ zusammen. Unter ihnen ist im Vergleich mit den Veränderungen, die dann Luthers Konzeption bringen wird, besonders bedeutsam das zweite Kapitel „Die Tradition der politischen Theologie“ (28–48). Es hilft, einen Kurzschluss zu vermeiden. Er stellt sich ein, wenn z. B. bei den Begriffen wie „konstantinisches Zeitalter“ oder „landesherrliches Kirchenregiment“ unbeachtet bleibt, dass Kirche und Theologie stets versuchten, „regnum“ und „sacerdotium“ als „Ordnungsstrukturen der Welt“ und „sakrale Gewalten“ zu unterscheiden *und* zu verbinden.

In diesen beiden ersten Teilen stellt das Buch ein „opus magnum“ dar, dem Solidität und Verlässlichkeit zu bestätigen, vor allem aber weite ökumenische Beachtung und Wirkung zu wünschen ist.

Das lässt sich für seinen dritten Teil „Hauptgesichtspunkte zur Geschichte der Lehre vom Amt Christi seit Luther“ (305–389) nur eingeschränkt sagen. Zwar ist in Kp. X des § 26 („Die Lehre vom Amt Christi bei Calvin“, 305–328) wegen der systematischen Balance unentbehrlich. Doch lässt sich nicht übersehen, dass die Entdeckerfreude zu Luther die Wortwahl gegenüber Calvin gründlich missglücken ließ. So wie hier sollten wir von einer Gestalt mit dem Format des Genfer Reformators nicht sprechen. Aber auch der Fang, der in den §§ 27–30 (sie reichen von Johann Gerhard bis zu Albrecht Ritschl) an Land gezogen wird, befriedigt nur als allererste Übersicht. Wie sollte es bei den ungeheuren Veränderungen dieses Zeitraums auf 49 Seiten auch anders möglich sein? Noch misslicher ist schließlich, was in § 31 auf je zwei (!)

Seiten zum Amt Christi in der römisch-katholischen Lehre und im ökumenischen Gespräch gesagt wird.

Gab es niemanden, der der Autorin empfohlen hat, ihr opus magnum (es bleibt bei diesem Prädikat!) da und dort zu kürzen, theologiegeschichtlich mit der lutherischen bzw. reformierten Orthodoxie zu beenden und anstelle der §§ 28–32 eine eigenständige, zeitbezogene systematische Bewertung vorzunehmen? Von diesem Manko abgesehen legt das Buch in den beiden ersten Teilen Einsichten von solcher Tiefe frei, dass sie von keiner ökumenischen Theologie übersehen werden dürfen.

Hans Vorster

DEKADE ZUR ÜBERWINDUNG VON GEWALT

Fernando Enns (Hg.), Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001 – 2010. Impulse. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2001. 168 Seiten. EUR 8,-.

Ohne das Engagement des mennonitischen Ökumenikers Fernando Enns auf der Vollversammlung des ÖRK in Harare 1998 wäre die Dekade zur Überwindung von Gewalt vermutlich nicht entstanden. Er ist nun auch der Herausgeber einer Sammlung von acht Beiträgen, die im deutschsprachigen Raum die Arbeit für die Dekade befördern sollen. Das wichtigste Stichwort dieses schmalen Bandes steht im Untertitel: Impulse. Denn interessante *Impulse* sind es, die dieser Band anbietet und die zum Weiterarbeiten einladen.

Der einleitende Beitrag von Konrad Raiser, dem Generalsekretär des ÖRK, ruft naturgemäß zuerst die Genese und den historischen Kontext der Dekade in Erinnerung, bevor er das „Ethos der

Gewaltfreiheit als Grundlage einer Kultur des Friedens“ thematisiert. Für ihn ist die Dekade „ein symbolischer Raum, in dem die wechselseitige Ermutigung und kritische Befragung stattfinden kann“ (28). Ihr Ziel ist „das Erlernen und Einüben der Spiritualität und Praxis der aktiven Gewaltfreiheit“ (30).

Fernando Enns greift in seinem Beitrag auf das ÖRK-Programm „Peace to the City“ zurück, nicht nur, weil es als ein wesentlicher Vorläufer der Dekade gelten kann, sondern vor allem, weil mit ihm exemplarische Zugänge aufgezeigt worden sind. Er zeigt auf, dass Ungerechtigkeit die zerstörerische Energie der „Gewaltzirkel“ immer wieder neu entfacht, so dass eine Öffnung dieser Teufelskreise nur durch gerechte Partizipationsmöglichkeiten und schöpferische Gemeinschaftsbildung erreicht werden kann. F. Enns rät im abschließenden Teil seines Textes, die theologische Reflexion des Gewaltphänomens zum Einen aus dem Nachdenken über die Trinität Gottes zu entwickeln, weil hier ein perfektes „Gemeinschaftsmodell“ erkennbar wird. Zum andern verweist er darauf, dass der Gedanke einer „Überwindung“ von Gewalt eschatologisch verstanden werden muss und folglich mit dem Zielgedanken des Reiches Gottes verwandt ist.

Einen ganz anderen, quasi detektivischen Zugang eröffnet der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theissen. Er untersucht unter dem Thema „Gewalt gegen Frauen“ die „personale, strukturelle und kulturelle Gewalt gegen Frauen im Neuen Testament“ (51–82). Es ist ein aufschlussreicher Ansatz, der auch auf andere biblische Themen wie zum Beispiel die Gewaltmetaphorik in der Offenbarung des Johannes, angewendet werden sollte.

Der Beitrag von Herbert Froehlich behandelt die Verlautbarung der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz „Gerechter Friede“ und macht damit exemplarisch deutlich, welche ethischen Verschiebungen sich ergeben, wenn die Reflexion nicht länger von einem „gerechten Krieg“ sondern von einem „gerechten Frieden“ ausgeht.

Vier Beiträge bieten Ausblicke auf Themenfelder, in denen Überwindung von Gewalt praktisch wird. Unter dem Thema „Gewalt im Film“ bietet Georg Lämmelin „Überlegungen zur Erfahrung, Verarbeitung und Überwindung“ von Gewalt. Wichtig erscheint hier vor allem seine Beobachtung, dass der Medienbezug der „Dekade“ derzeit noch zu schwach ausgebildet ist. Hier ist eine detaillierte Weiterarbeit ebenso dringlich wie in dem von der Juristin Margot Fleckenstein behandelten „Beitrag des Rechts zur Überwindung von Gewalt“. Leider kommt die internationale Diskussion zur Erweiterung des Rechts in Richtung einer „aufbauenden Gerechtigkeit“ („restorative justice“) nur in Andeutungen vor, als Hinweis auf „Täter-Opfer-Ausgleich“-Verfahren.

Auch die Beiträge von Frank Jöst zur Überwindung ökonomischer Gewalt (139ff) und Volker Lenhart zur Lehrplanentwicklung in Bosnien und Herzegowina sind aufschlussreiche Impulse, wie komplex und wie dringlich die Arbeit für eine Kultur der Gewaltfreiheit in den Sektoren Weltwirtschaft und Pädagogik ist.

Zusammengefasst: Wichtige Impulse, die nach Fortsetzung rufen. Wie wäre es, wenn der um die ökumenische Bewegung so verdienstvolle Verlag Lembeck sich die Aufgabe stellte, eine „Dekade-Reihe“ zu schaffen, in der mindestens ein Mal pro Jahr ein Sach-

buch zur Überwindung von Gewalt erscheinen könnte?

Geiko Müller-Fahrenholz

JERUSALEM

John N. Tleel, I am Jerusalem. Old City, Jerusalem 2000. 288 Seiten. Kt. \$25,-.

Dieses Buch des in Jerusalem geborenen, dort auch aufgewachsenen und bis heute in dieser Stadt lebenden Dentisten, der der griechisch-orthodoxen Kirche angehört, ist kein wissenschaftliches Buch, sondern eine Autobiographie, die zu lesen für alle unerlässlich ist, die sich mit der Situation Jerusalems im 20. Jahrhundert in religiöser, politischer und historischer Hinsicht befassen.

Schon der Titel drückt den Stolz des Verfassers wie auch die These aus, dass politische Mächte sich der Stadt nicht leicht bemächtigen können und immer wieder scheiterten.

Das in gut lesbarem Stil geschriebene Buch orientiert sich am Lebenslauf des Verfassers: Kindheit und Jugend während der britischen Mandatszeit, Studium der Zahnmedizin in Beirut (in diese Zeit fällt der erste jüdisch-arabische Krieg 1948/9), Leben und Arbeiten in der Altstadt zunächst unter jordanischer Herrschaft bis 1967, seitdem unter israelischer „Okkupation“, wie er immer wieder betont.

Die persönliche Tragik seines gesamten Lebens besteht darin, dass das Haus, das außerhalb der Altstadtmauer beim Neuen Tor stand und in dem die Familie zur Miete wohnte, 1948/9 verlassen werden musste und von Tleel nach dem Krieg im Juni 1967 nur mehr als Schutthaufen vorgefunden wurde. Zudem ist das andere Haus, das sein Großvater 1896 nur wenige Meter

außerhalb der Altstadtmauer im sog. Musrariaviertel gebaut hatte, für Familie Tleel nicht bewohnbar. In ihm wohnen seit 1949 mehrere jüdische Familien. „It is a heartbreaking experience to look at one's own house and property as a spectator“ (205). Tleel versteht sich als Flüchtling innerhalb Jerusalems.

Das Buch bietet dadurch, dass es in englischer Sprache geschrieben wurde, vielen Menschen die Möglichkeit, sich aus der Sicht eines griechisch-orthodoxen Christen Jerusalems, also eines Palästinensers, die Geschehnisse in Jerusalem schildern zu lassen. Dabei lässt er keinen Zweifel daran, wie stolz er über christliche Präsenz, speziell des griechisch-orthodoxen Patriarchates ist. „Conquerors and rulers, empires and powerful nations come and go, but the Patriarchs pre-existed, still exist, and will always exist“ (178). Das wird auch bei dem ökumenischen Engagement Tleels deutlich, das ich während meines mehrjährigen Aufenthaltes in Jerusalem beobachten konnte.

In seinem Stolz berichtet er über seine vielfältigen Begegnungen mit Patriarchen und Konsuln, aber auch mit jüdischen Israelis, wie z.B. sein Gespräch mit Menachem Begin, der seine Frau im Krankenhaus besuchte, als Tleels Vater daselbst im Sterben lag (244/5).

Allgemeine Kritik am Verhalten arabischer Politiker wie auch eigene Visionen vom Frieden beeindrucken den Leser. Es findet sich kaum Kritik am Patriarchat. Viele Detailinformationen zeigen, dass sich in Jerusalems Politik manches wiederholt. Der Hinweis darauf, dass die Briten die Wahl von Patriarch Timotheus erst 1939, also mit vier Jahren Verspätung Verzögerung bestätigten (82), erinnert an die noch nicht

erfolgte Bestätigung des im September 2001 gewählten Patriarchen Irinäus durch die israelische Regierung.

Immer wieder werden die Schilderungen plötzlich durch sehr informative und detaillierte Exkurse unterbrochen. Dessen ist sich der Verfasser durchaus bewusst: „Story-telling and particularly describing personal experiences creates a chain of interweaving stories that lead into and follow each other“ (237). Zum Beispiel beginnt Tleel den Ablauf der Ereignisse des Krieges im Juni 1967 zu schildern. Nach drei Seiten wird dieses Kapitel unterbrochen durch eine exakte Darstellung der jährlichen Feierlichkeiten in der Grabes- bzw. Auferstehungskirche von Karfreitag bis Ostersonntag, wie sie dem Status quo entsprechen. Ein eigenes Kapitel in einem Appendix wäre dafür sinnvoller gewesen.

Ein Personen- und Sachregister wie auch eine Bibliographie (der Autor benutzte griechische Literatur über Jerusalem aus dem Archiv des griechisch-orthodoxen Patriarchats und erwähnt die Bücher in seinem Buch im fortlaufenden Text) wären für die Fundgrube, die das Buch darstellt, hilfreich gewesen. Im Anhang finden sich wichtige Verlautbarungen und Reden christlicher Führer anlässlich der Feierlichkeiten im Heiligen Land zum 3. christlichen Jahrtausend. Fotos in schwarz-weiß und eine Karte über das geteilte Jerusalem fördern das Verständnis des Gelesenen.

Da das Buch keine ISBN-Nummer hat, ist es am besten über den Verfasser bzw. in Jerusalem vor Ort zu beziehen.

Stefan Durst

DIALOG MIT DER ORTHODOXIE

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. Bonifatius-Verlag, Paderborn 2000. 434 Seiten. Gb. EUR 62,-.

Die Münsteraner Dissertation des römisch-katholischen Theologen Johannes Oeldemann nimmt eines der grundlegenden Probleme des ökumenischen Dialogs auf. Die Frage nach der Kirche generell und die damit verknüpfte Frage nach der apostolischen Sukzession ist der Differenzpunkt zwischen den traditionellen großen Konfessions- oder Kirchenfamilien (römisch-katholische Kirche, Reformationskirchen und Orthodoxen Kirchen), auf den sich die ökumenische Frage in den letzten Jahren und Jahrzehnten im theologischen Bereich zugespitzt hat.

Oeldemann beschränkt sich in seiner Untersuchung der Thematik auf die ökumenischen Gespräche, an denen die Russisch-Orthodoxe Kirche beteiligt war bzw. ist. In chronologischer Vorgehensweise werden zunächst die zwischenkirchlichen Kontakte vor der Oktoberrevolution (Kap. 2), die sich vor allem auf den Dialog mit den Anglikanern und den Altkatholiken konzentrierten, untersucht. Zwischen den beiden Weltkriegen (Kap. 3) wurde die russisch-orthodoxe Theologie vor allem von emigrierten Theologen, die im Westen lebten, vertreten. Aber es zeigt sich eine große Übereinstimmung mit in Russland selbst zu diesen Fragen geäußerten Positionen: Man verneint ein mechanisches Verständnis der apostolischen Sukzession. Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs (Kap. 4) ist ein Wandel in der Moskauer Kirchenpolitik feststellbar, der mit der Einstellung der

staatlichen Verfolgung und einer gewissen Konsolidierung des kirchlichen Lebens zusammenhängt und zur Einrichtung verschiedener bilateraler Dialoge wie auch 1961 zum Eintritt der Russisch-Orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen führte. Der Autor untersucht die wiederaufgenommenen Gespräche mit der anglikanischen Kirche, den Dialog mit der EKD und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, den Dialog mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland, sowie – der Vollständigkeit halber – den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, mit der Deutschen Bischofskonferenz, der „Church of Brethren“, den „Disciples of Christ“ und der „United Methodist Church“, in denen das Thema Apostolizität entweder gar nicht oder nur am Rande vorkam. In einem weiteren Kapitel (Kap. 5) wird der orthodoxe Beitrag zu den multilateralen Dialogen von „Glauben und Kirchenverfassung“ untersucht. Dieser Darstellung folgt ein Blick in die Dialoge der orthodoxen Kirchen auf internationaler Ebene (Kap. 6), an denen sich die Orthodoxie als Gesamtheit beteiligte. Das Abschlusskapitel (Kap. 7) fasst das Verständnis der apostolischen Tradition in der russisch-orthodoxen Theologie sowie dessen Bedeutung für das ökumenische Gespräch zusammen und formuliert Perspektiven für die Zukunft des ökumenischen Dialogs mit der Orthodoxie.

In praktisch allen untersuchten Dialogen wurde deutlich, dass für die orthodoxe Theologie die apostolische Tradition den Ausgangs- und Orientierungspunkt der Glaubenslehre bildet. Sie wird nicht als eine feststehende Summe bestimmter Glaubenssätze verstanden,

sondern als dynamischer Prozess innerhalb der Kirche, in dem sich Gott durch den Heiligen Geist den Menschen kund tut. Eng damit verbunden ist die Frage nach dem Verständnis der sogenannten apostolischen Sukzession. Dabei stand in allen Dialogen auf orthodoxer Seite der inhaltliche Aspekt im Vordergrund, während der formale Aspekt der ununterbrochenen Kette von Handauflegungen eine untergeordnete Rolle spielt. Die apostolische Sukzession der Amtsträger wird in die Sukzession der gesamten Kirche eingebunden. Damit liegt die Bedeutung der orthodoxen Konzeption der apostolischen Sukzession darin, dass sie die Verengung des Sukzessionsbegriffs aufbricht, die in der reformatorisch-katholischen Debatte stattgefunden hatte, indem der innere Zusammenhang zwischen der Bewahrung der apostolischen Lehre und der Kontinuität im Amt auf beiden Seiten vergessen wurde. Die pneumatologische Begründung der Sukzession in der orthodoxen Theologie stellt diese Verbindung wieder her.

In einem engen Zusammenhang dazu steht die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Dabei gibt es innerhalb der russischen Theologie eine Entwicklung hin von einem Verständnis dieser beiden Größen als zwei einander ergänzende Quellen der Offenbarung hin zur Auffassung der Tradition als Interpretationsrahmen der Heiligen Schrift. Aus Sicht der russischen orthodoxen Theologie ist daran festzuhalten, dass es bei der apostolischen Tradition nicht primär um die Überlieferung von etwas Vergangenem geht, sondern um die Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens. Konsequenterweise durchgeführt würde diese Sicht im ökumenischen Dialog dazu führen, weniger nach Ge-

meinsamkeiten der kirchlichen Traditionen in der Vergangenheit zu suchen, sondern „die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens im Blick auf die Gegenwart gemeinsam so zu formulieren, dass deren Bedeutung für die Menschen in der heutigen Zeit deutlicher würde“ (378). Dazu sind jedoch Übereinstimmungen im Glauben nötig, für die gemeinsame Kriterien benötigt werden, – eine Grundfrage, die noch gelöst werden muss.

Von diesen Erkenntnissen aus formuliert der Autor thesenartig Perspektiven für die Zukunft des ökumenischen Dialogs. Nüchtern wird festgehalten, dass derzeit von der ROK kein intensives ökumenisches Engagement erwartet werden kann, da es zunächst um die eigene Identitätsfindung geht und außerdem qualifizierte Personen für solch ein Engagement fehlen. Gleichzeitig ist aber die Fortführung des Dialogs nötig, um eine Isolierung der Russischen Kirche zu vermeiden. Oeldemann fordert eine Thematisierung der unterschiedlichen Denkansätze der östlichen und der westlichen Theologie, die er zurückführt auf die Unterschiede zwischen der römisch-germanischen und der byzantinisch-hellenistischen Kultur und die durch die Rezeption aristotelischer Denkkategorien im Westen und der Beibehaltung des platonischen Denkens im Osten, die durch die nur im Westen rezipierte Aufklärung noch verstärkt wurden. Der Dialog mit der Orthodoxie darf sich daher nicht auf Detailfragen konzentrieren, sondern muss eine umfassende Gesamtsicht erarbeiten. Ziel ist es, die induktive Denkweise des Ostens und die deduktive des Westens als komplementäre Ansätze begreifen zu lernen. Außerdem weist Oeldemann darauf hin, dass die Kirchenlei-

tungen selbst stärker am Dialogprozess beteiligt werden müssen, damit sie sich die entsprechenden Erfahrungen aneignen. Ein nüchterner Realismus ist notwendig, der sowohl das Ideal der orthodoxen Theologie als auch die Realität der orthodoxen Kirche wahrnimmt. Das gilt für beide Seiten. Es gilt, entweder die theologischen Positionen oder die reale Situation der beteiligten Kirchen jeweils zu vergleichen.

Johannes Oeldemann legt hier eine umfassende Untersuchung der russisch-orthodoxen Auffassung von Apostolizität vor. Dabei ist der Obertitel des Buches etwas irreführend, weil er den Eindruck erweckt, die gesamte Orthodoxie zu behandeln. Obwohl die Beschränkung auf die russische Orthodoxie ihre Berechtigung hat, wäre es dennoch wünschenswert gewesen, diese Perspektive stärker in den größeren Zusammenhang der Panorthodoxie zu stellen. Zwar leuchtet etwas davon in der Untersuchung der Dialoge auf internationaler Ebene auf, aber gerade in der Analyse der Antworten zum Lima-Dokument wäre ein weiterführender Hinweis auf die anderen orthodoxen Kirchen interessant gewesen. Dieses Desiderat weist gleichzeitig auf ein Problem der Orthodoxie hin: Die inner-orthodoxen Unterschiede werden zu wenig reflektiert. Es gibt die Tendenz einzelner autokephaler Kirchen, eigene ökumenische Dialoge zu führen, was jedoch, wenn es keine Absprachen gibt, zu einer weiteren Vereinzelung orthodoxer Kirchen führen kann.

Das Aufzeigen der Bedeutung der russischen Orthodoxie für den ökumenischen Dialog in diesem Buch ist gleichzeitig eine Hilfe und eine Herausforderung für die westlichen Kirchen: eine Hilfe in der Argumentation

gegenüber den orthodoxen Klagen, dass sie zu wenig berücksichtigt würden und eine Herausforderung für die Rezeption der Dialogergebnisse in den eigenen Reihen: Die derzeit feststellbare Tendenz auf Seiten der reformatorischen Kirchen, die eigene Identität stärker zu profilieren, wird sich ernsthaft mit den orthodoxen Ansprüchen auseinandersetzen müssen, wenn man denn im ökumenischen Gespräch weiterkommen will. Oeldemanns Untersuchung hilft dazu, einen Überblick über die bisherige Arbeit zu verschaffen, der bisher offenbar so nicht vorhanden war, sonst hätte das von der Russisch-Orthodoxen Bischofskonferenz im August 2000 veröffentlichte Papier über „Grundlegende Prinzipien der Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und den Nicht-Orthodoxen“ im Westen nicht so sehr Erstaunen hervorrufen können.

In den Zukunftsperspektiven scheint mir allerdings ein Aspekt übersehen worden zu sein: Angesichts der Tatsache, dass der im römisch-katholischen Dialog mit den Orthodoxen eingetretene Stillstand nicht auf theologische Unterschiede im Verständnis der Apostolizität zurückzuführen ist, sondern auf psychologische Schwierigkeiten (339), weist darauf hin, dass es solche Barrieren im reformatorisch-orthodoxen Dialog ebenso gibt, die zusätzlich beachtet werden müssen. Der ökumenische Dialog muss auch solche nicht-theologischen Faktoren in Zukunft stärker berücksichtigen und herausarbeiten. Dazu ist sicher noch ein stärkeres Maß an Vertrauensbildung notwendig, das nur durch die von Oeldemann ebenfalls geforderten Begegnungen auf Gemeindeebene geschaffen werden kann.

Insgesamt ist dieses Buch eine wichtige Hilfe und Anregung für den ökumenischen Dialog mit den orthodoxen Kirchen, da es auf einer detaillierten Analyse der vorhandenen Dokumente und einer guten Kenntnis der russischen Situation beruht.

Dagmar Heller

DIMENSIONEN DER WAHRHEIT

Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput. A. Francke Verlag, Tübingen 1999. 116 Seiten. EUR 14,90.

„Das Mindeste, was man von der katholischen Theologie erwarten darf ist, dass sie eine Neuuntersuchung der kirchlichen Unfehlbarkeitslehre fordert“ – so Hans Küng in seinen „Grundsätzlichen Überlegungen zur römischen Herrschafts- und Unfehlbarkeitsideologie“, die den Beiträgen dieses Bandes vorangestellt sind. Darin fasst er in deutlichen Worten zusammen, wogegen er seit 1962 in mehreren Veröffentlichungen (besonders in: „Unfehlbar? Eine Anfrage“ 1970) gekämpft hat – mit den bekannten Folgen. Die sich anschließenden Beiträge von A. F. Koch, H. Waldenfels, B. J. Hilberath, D. Mieth und K.-J. Kuschel thematisieren in unterschiedlichen Perspektiven das im Hintergrund der Kontroverse virulente Verständnis von Wahrheit. Es handelt sich dabei um Vorträge, die am 10. Juli 1998 im Rahmen eines von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen anlässlich des 70. Geburtstags von Hans Küng veranstalteten Kolloquiums gehalten wurden. Mit der öffentlichen Debatte über seine unerledigte Anfrage wollte die Fakultät den ihr zu Gebote stehenden Beitrag zur

Rehabilitierung ihres ehemaligen Mitglieds leisten. Dies geschah in einer durchaus nicht unkritischen Solidarität, wie die vorgebrachten Bedenken gegen Küngs Wahrheitsverständnis (vor allem 95ff) dokumentieren.

Die Debatte um die Unfehlbarkeit befasst sich nicht mit einer peripheren Sonderlehre des päpstlichen Lehramts, sondern mit dem in allen lehramtlichen Dokumenten vorausgesetzten und darum zentralen Autoritätsanspruch, der – philosophisch betrachtet – auf die Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens führt: Können Glaubensinhalte dekretiert werden? Besteht Glauben vor allem im Fürwahrhalten kognitiver Wahrheiten (*fides quae creditur*) aufgrund des Vertrauens (*fides qua creditur*) zum göttlich legitimierten kirchlichen Lehramt? Oder bezeichnet Glauben primär den existentiellen Vollzug des In-der-Wahrheit-Gottes-Seins, so dass man in der Wahrheit bleiben kann, auch wenn die Sätze, die diese Wahrheit in eine sprachliche Gestalt zu bringen versuchen, fehlbar sind? Oder handelt es sich hier um eine falsche Alternative, die untrennbare Aspekte eines Gesamtgeschehens gegeneinander ausspielen will? – So könnte man die thematische Leitfrage des Bandes zusammenfassen.

Der Tübinger Philosoph *Anton Friedrich Koch* profiliert die Unterscheidung zwischen prinzipiell negier- und fehlbarer Aussagewahrheit und der infalliblen absoluten Wahrheit (etwa dem sich selbst-erschließenden metaphysischen „Sein“ oder Gott oder dem Cartesischen „*cogito*“), wendet sie aber nicht auf die kirchliche Unfehlbarkeitslehre an. In seinem religionstheologischen Zugang zur Wahrheitsfrage setzt sich *Hans Waldenfels* mit den von Küng in „Theologie im Aufbruch“ vorgeschla-

genen Kriterien (dem ethischen, dem allgemein religiösen und dem spezifisch christlichen) auseinander. Dabei betont er den Verweischarakter aller sprachlich eingefassten religiösen Wahrheitsäußerungen; sie zielen auf die Begegnung mit der „letzten Wirklichkeit“ (44), die ihnen unsagbar und unsichtbar vorausliegt und sich nur im annäherungsweisen Nachvollzug ihrer Selbstmitteilung wort- und bildhaft darstellen lässt. *Bernd Jochen Hilberath* – der Nachfolger Küngs als Direktor des Tübinger Instituts für Ökumenische Forschung – beschreibt die Wahrheit des Glaubens als offenen Kommunikations- und Lernprozess – ausgehend vom Modell der „Themenzentrierten Interaktion“. Dem kirchlichen Lehramt komme dabei die (pragmatische) Funktion zu, diesen Prozess zu ermöglichen und zu fördern. Es könne und dürfe auch Kommunikationsregeln erlassen, indem es unwiderruflich feststellt, was sich in der Kommunikation der Glaubensgemeinschaft als Wahrheit erwiesen und bewährt hat (aber nicht nach eigenem Ermessen unfehlbar festlegt, was zu glauben ist!). Nach dieser Deutung bezieht sich das Unfehlbarkeitspostulat nicht mehr auf Aussagen, sondern auf Feststellungsakte, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann. Sie weisen der Glaubensgemeinschaft den Weg. *Dietmar Mieth* diagnostiziert in Küngs Position eine Ersetzung der rationalen Aussagewahrheit durch die ethische Tugend der Wahrhaftigkeit, derzufolge (Glaubens-) Wahrheit als „Echtheit, Treue, Übereinstimmung von Theorie und Praxis, Kontinuität zum Ursprung der Wahrheit, Zeugenschaft und Überzeugungskraft“ (90) aufzufassen ist. Dieser Einwand lässt sich im Schema der von Hilberath

herangezogenen TZI als Überbetonung der Ich-Dimension (Wahrheit als Haltung) gegenüber lehramtlichen Bestimmungen der Glaubensinhalte (dem Es-Pol) verdeutlichen. Hilberath selbst stellt demgegenüber die Beziehungshaftigkeit des Glaubensgeschehens und damit die Wir-Dimension in den Vordergrund. In seinen Überlegungen zum Verhältnis von Kunst, Kirche und Wahrheit plädiert *Karl-Josef Kuschel* für einen offenen Wettstreit zwischen Kunst und Theologie um die „Ausleuchtung des Geheimnisses menschlicher Existenz“ (112). Das Kunstwerk vermöge Wahrheit aufscheinen zu lassen, als Menschenwerk bleibe es aber etwas bloß Wahr-Scheinliches.

Wenn sich auch nicht alle Beiträge unmittelbar mit Hans Küngs Unfehlbarkeitskritik auseinandersetzen, so bieten sie doch (auch für protestantische Leser) instruktive Erhellungen der philosophischen und theologischen Hinterbühne dieser Kritik. Sie führen dabei vor die Pilatusfrage „Was ist Wahrheit?“ und provozieren damit zugleich eine Klärung der Frage „Was ist Glaube?“. Besonders durch die in „*Dominus Iesus*“ zehn Mal vorgebrachte Verpflichtung „es ist fest zu glauben, dass ...“ hat diese Frage eine bedrückende Aktualität bekommen – nicht nur für den ökumenischen Dialog und auch nicht nur für die Glaubwürdigkeit der römisch-katholischen Kirchenlehre, sondern vor allem für das Verständnis dessen, was christlicher Glaube beinhaltet. Zementierungen, die diesen Inhalt sichern sollen, berauben ihn nach 2 Kor 3,6 seiner befreienden Lebendigkeit.

Reinhold Bernhardt

EKKLESIOLOGIE

Oliver Schuegraf. Der einen Kirche Gestalt geben. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene. Aschendorff Verlag, Münster 2001. 463 Seiten. Kt. EUR 55,30.

Diese Arbeit, eine Neuendettelsauer Dissertation aus dem Jahr 2002 bietet einen hervorragenden Überblick über die bilateralen ökumenischen Dialoge der letzten Jahrzehnte und versucht zugleich eine erste Gesamtbilanz dieser intensiven Bemühungen um eine Annäherung der Kirchen, die das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts ökumenisch wesentlich geprägt haben.

Ein erster Teil (A. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene, 15–65) gibt einen Überblick über die ökumenische Konsens-theorie über Gegenstand und Methode der Untersuchung, charakterisiert mit knappen Strichen die am Gespräch beteiligten Kirchen und Kirchenfamilien und verortet die bilateralen Dialoge in der multilateralen Ökumene.

Der zweite Teil, der umfangmäßig mehr als die zwei Drittel des Textes einnimmt, behandelt „Darstellung und Evaluation der Konsensdokumente“ (66–355).

29 Dialoge zwischen verschiedenen Kirchen und Kirchenfamilien werden dargestellt und dabei etwa 200 Dokumente der bilateralen Gespräche verarbeitet. Schwerpunkt bilden die internationalen Gespräche der „World Communities“; aber auch Dialoge auf nationaler Ebene sind berücksichtigt. Die Dialoge sind in alphabetischer Ordnung aufgeführt, was zur Folge hat, dass alle bilateralen Gespräche der Anglikaner, die merkwürdigerweise anstelle der Alt-Katholiken am Anfang stehen, in Reihenfolge gelesen werden können,

während die, an denen die römisch-katholische Kirche beteiligt war, über den ganzen Band verstreut sind. Aber wahrscheinlich ist dies die „objektivistische“ Anordnung.

Andererseits ist die römisch-katholische Kirche mit elf Dialogen (einschließlich solcher mit Baptisten, Evangelikalen und der Pfingstbewegung) zahlenmäßig am häufigsten vertreten, gefolgt von Lutheranern und Reformierten mit je sieben, Anglikanern und Orthodoxen mit je sechs und Baptisten und Methodisten mit je vier. Am ausführlichsten wird der Dialog zwischen Lutheranern und römisch-katholischer Kirche behandelt, obwohl „*Communio Sanctorum*“ aus zeitlichen Gründen nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Merkwürdigerweise fehlt gerade bei diesem Abschnitt das „Resümee“, das sich sonst häufig findet.

In diesen Darstellungen ist eine immense Fülle an Stoff sehr präzise und klar ausgebreitet. Die Anmerkungen bieten darüber hinaus viel Hintergrundinformation und verweisen auf weiterführende Literatur. Wo der Verf. über das reine Referat hinaus den Stand der Dinge beurteilt, sind seine Wertungen nach meinem Urteil sachgemäß und angemessen.

Zusammen mit den entsprechenden Texten in „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ dürfte dieses Buch ein unentbehrliches Nachschlagewerk werden, das über den Stand der bilateralen Ökumene orientiert und damit zugleich einen Überblick über die konvergierenden und manchmal auch widersprüchlichen Trends im ökumenischen Gespräch informiert.

Aber Sch. begnügt sich nicht damit. Im dritten Teil (C. Der einen Kirche Gestalt geben, 356–421) versucht er

eine zusammenfassende Auswertung der Dialogbemühungen. Er sieht trotz mancher Infragestellungen einer *una sancta* einen Konsens im gemeinsamen Ziel der Gespräche: „Die eine Kirche“ (357–364) und auch in der gemeinsamen Grundlage „gegründet im dreieinen Gott“ (365–372), aber auch ein „gemeinsames Wahrnehmungsdefizit – Kirche und Israel“ (377–384).

Danach aber stehen gemeinsame Kontroversen, die Sch. anhand der klassischen *notae ecclesiae* Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität und Einheit bespricht (385–413). Naturgemäß liegt dabei der Schwerpunkt auf den beiden letzten Begriffen, da hier die unüberwindlichsten Hindernisse zu bestehen scheinen. Dabei werden auch die beiden z.Zt. konkurrierenden Einheitsmodelle „Einheit in Schritten“ und „Eucharistische Gemeinschaft als Endpunkt“ vorgestellt und die Vor- und Nachteile der „*communio*-Ekklesiologie“ erörtert.

In einem letzten Abschnitt fragt Sch., warum diese große „Flut von Übereinkünften“ nicht zu mehr Fortschritt im gemeinsamen kirchlichen Leben geführt hat. Er gibt eine doppelte Antwort: Zum einen ist die Lebenswirklichkeit der Kirchen umfassender als die Reichweite theologischer Reflexion. Zum andern fehlt ein „gemeinsamer Rahmen“ von „Spielregeln der Konsensfindung“ (414–421). Der ökumenische Dialog muss „selbstreflexiv“ werden. Er braucht auch den Konsens „über Ist und Soll“, „über Autorität“, „über Konsequenzen“, „über den Dissens“ und „über das Verfahren“. „Der Konsens darüber, wie viel Konsens nötig und wie viel Dissens möglich ist (mit anderen Worten: die Frage nach den Bedingungen einer Kirchengemeinschaft)“,

ist „nichts anderes als der Konsens über das *esse* der Kirche“. Das ist wahr. Aber gerade das ist ja das Problem, das die Dialogdokumente mit ihren Konvergenzformeln zu bearbeiten suchen und doch bestimmte Hindernisse nicht überwinden können. Vielleicht liegen diese ja auch im außertheologischen Bereich. Mir jedenfalls ist aufgefallen, wie hartnäckig sich die Amtsfrage als unüberwindlich präsentiert. Hängt das wirklich nur an der Theologie der Kirche? Oder gibt es doch einen theologischen Grunddissens zwischen der „katholischen“ Tradition (die sich allerdings untereinander auch nicht eins ist) und der „reformatorischen“ Tradition (die sich zwar leichter tut, einander Kirchengemeinschaft zu gewähren, aber in der Darstellung von Einheit eher „doketisch“ denkt)?

Doch sind das schon weiterführende Gedanken angesichts der hochkonzentrierten Darstellung von ökumenischem Bemühen und Scheitern.

Das äußerst empfehlenswerte Buch schließt mit einem umfassenden Literaturverzeichnis, das auch die behandelten Dokumente sorgfältig bibliographiert, und einem knappen Register. (Noch ein Hinweis auf ein Druckversehen: 117–135 ist der Kolumnentitel falsch!)

Walter Klaiber

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Christine Lienemann-Perrin, Mission und interreligiöser Dialog. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999. 190 Seiten. Kt. EUR 13,90.

Dieses Buch, das schon 1999 erschienen ist, um dessen Rezension ich aber erst Anfang dieses Jahres gebeten wurde, ist es wert, dass auch jetzt noch darauf

empfehlend hingewiesen wird. Es folgt den Vorgaben der Reihe „Ökumenische Studienhefte“ und referiert daher in Teil A „Positionen der Ökumene“ (54–123), in Teil B „Kontextuelle Profile“ (124–173) und zieht in Teil C Bilanz bzw. zeigt weiterführende Perspektiven auf (174–186).

In der Einleitung werden eher knapp „Biblische Voraussetzungen für das Verständnis von Mission und interreligiösem Dialog im Christentum“ dargestellt (11–53). Für das AT wird der Umgang mit „Fremden“ beschrieben und daneben herausgestellt, worin Israel seine Sendung sah. Für das (hellenistische) Frühjudentum zeigt L.-P., dass die Glaubensausbreitung vor allen Dingen indirekt durch Mobilität und Anziehungskraft des monotheistischen Gottesglaubens geschah. Im NT wäre vielleicht doch eine traditionsgeschichtliche Differenzierung der Darstellung hilfreich gewesen; die phänomenologische Beschreibung von „Bekehrungsmustern“ (vor allem in Anlehnung an A. Feldtkeller) wird m.E. dem Befund der Texte nicht immer gerecht. Die Zusammenfassung (51–53) kennzeichnet sehr treffend Möglichkeiten und Grenzen eines „interreligiösen Dialogs“ im NT und das unterschiedliche Engagement neutestamentlicher Gemeinden.

Als zeitlichen Einsatzpunkt für die folgenden Darstellungen wählt L.-P. das II. Vatikanum für die römisch-katholische Kirche und für die protestantischen und orthodoxen Kirchen die Vollversammlung des ÖRK 1961 in Neu-Delhi, bei der die orthodoxen Kirchen dem ÖRK beitraten und sich der Internationale Missionsrat in den ÖRK integrierte. Doch wurde in einem knappen Kapitel „Voraussetzungen“ auch die jeweilige Vorgeschichte dargestellt,

auf protestantischer Seite leider allerdings nur ab 1910, der Weltmissionskonferenz in Edinburgh. Die Darstellung der weiteren Entwicklung ist knapp und kundig und hat ihren besonderen Wert darin, dass immer das Spannungsfeld von Mission und interreligiösem Dialog im Blick bleibt. Als besonders hilfreich und belehrend empfinde ich die Darstellung der Haltung der Orthodoxie, deren besondere Art der missionarischen Ausrichtung sehr klar herausgearbeitet wird.

Als „kontextuelle Profile“ werden „Mission und Dialog im Kontext sozialer Konflikte“ am Beispiel der koreanischen Minjung-Theologie, die „Pluralistische Theologie der Religionen“ anhand eines Vergleichs von Paul F. Knitter und Stanley J. Samartha und eine „Theologie im Dialog mit dem Judentum“ am Beispiel Friedrich-Wilhelm Marquardts vorgestellt. Die kritische Auseinandersetzung fällt dabei bei der Minjung-Theologie deutlich zurückhaltender aus als bei den anderen Beispielen. Doch sieht L.-P. im Einklang mit der Ausrichtung der Reihe ihre Aufgabe

zu Recht eher in der Vorstellung ökumenischer Positionen als in deren kritischer Bewertung. Die zusammenfassende Bilanz zeigt knapp und treffend die Komplexität der Situation von Mission und Dialog in unterschiedlichen Kontexten. Besonders unterstreichen möchte ich ihre Fragen an die etablierten Kirchen: „Werden sich die Großkirchen ihren Missionsblockaden hingeben und das Feld der Mission überwiegend reaktionären und fundamentalistischen Kräften überlassen, um sich hinterher noch lauter über den Ungeist der Mission zu beklagen? Oder werden sie selbst glaubwürdige Alternativen dazu entwickeln und die Weitergabe des Glaubens als notwendiges Kennzeichen der Kirche erneut zur Darstellung bringen?“ Das Buch von L.-P. kann ein wichtiges Hilfsmittel für diese Aufgabe sein. Neben dieser Empfehlung eine kritische Anmerkung zu dem knappen Literaturverzeichnis: Vielleicht hätte die Arbeit von David J. Bosch, *Transforming Mission*, 1991, doch nicht fehlen dürfen.

Walter Klaiber

Die Mitwirkenden

Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, Theologisches Seminar, Universität Basel, Missionstraße 17a, CH-4051 Basel / Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstraße 59, 25451 Quickborn / Klaus Hagedorn, Kath. Hochschulgemeinde Oldenburg, Unter den Linden 23, 26129 Oldenburg / Propst em. Dr. Niels Hasselmann, Cranachweg 5, 23564 Lübeck / Prof. Dr. Silvia Hell, Institut für Historische Theologie, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck / OKRätin Dr. Dagmar Heller, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Bischof Dr. Walter Klaiber, Kirchenkanzlei, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt am Main / PfarrerIn Dr. Gesine von Kloeden, Kuhstraße 19, 32825 Blomberg / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Oberblockland 6, 28357 Bremen / Prof. Dr. Peter Neuner, Zugspitzstraße 101, 85591 Vaterstetten / OKR Paul Oppenheim, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Dr. Alexandros K. Papaderos, Orthodoxe Akademie von Kreta, GR-73006 Kolymbari / Dr. Oliver Schuegraf, Coventry University Chaplaincy, Priory Street, Coventry CV1 5FB, England / Superintendent Reiner Stahl, Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern, Marsstraße 19, 80335 München / Prof. Dr. Hans Jörg Urban, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Leostraße 19a, 33098 Paderborn / Prof. Dr. Lukas Vischer, 29, chemin de Grange-Canal, CH-1208 Genf / 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 / Arnheim; Hermann Goltz / Halle; 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.

Schriftleitung: Barbara Rudolph / Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns / Heidelberg; Dagmar Heller / Hannover; Gerhard Hoffmann / Frankfurt am Main; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahn.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 9006 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027–12, 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: 28,– €, Studentenabonnement 22,– € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 8,– €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2002)

ISSN-0029-8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach

