N12<519764813 021

ubTÜBINGEN

theol
D 21 4

Ökumenische Rundschau

52
2003
TR

Januar 2003 · 52. Jahrgang · Heft 1

Ökumenischer Kirchentag 2003

mit Beiträgen u.a. von
Frank Crüsemann, Margot Käßmann, Grigorios Larentzakis, Hans Joachim Meye
Elisabeth Raiser, Dorothea Sattler, Klaus Peter Voß, Karl Heinz Voigt

87
ö 1

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

ZA 4521

INHALT Seite

Zu diesem Heft 1

Frank Crüsemann, „ Ihr sollt ein Segen sein". Das Motto des Ökumenischen Kirchentags – eine theologische Kritik 3

Hans Joachim Meyer, Ökumenisch lernen. Auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag 19

Elisabeth Raiser, Der Ökumenische Kirchentag als Lernfeld. Erfahrungen, Chancen, Grenzen 27

Margot Käßmann, Kirchentag als ökumenisches Phänomen der Laienbewegung: die theologische Aufgabe von Laien in der Gesellschaft 36

Dorothea Sattler, Vorfeiern. Ökumenische Gemeinschaft in der Gestaltung von Liturgien 44

Grigorios Larentzakis, Europa ein menschliches Gesicht geben. Einige persönliche Gedanken zur *Charta Oecumenica* aus der Sicht eines orthodoxen Theologen 58

Klaus Peter Voß, Lebendige Ökumene im Zeichen des gemeinsamen Zeugnisses. Freikirchliche Hoffnungen und Wünsche für den Ökumenischen Kirchentag in Berlin 69

Karl Heinz Voigt, Kirchentage waren schon immer ökumenisch. Die methodistischen Kirchen und der Kirchentag 75

DOKUMENTE UND BERICHTE

Ökumenische Sozialethik – quo vadis? Bericht von der 14. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) **(Martin Eberle)** 89

Im Licht der Gnade Gottes. Gemeinsames Symposion des Evangelisch-Theologischen und des Katholisch-Theologischen Fakultätentages in der Lutherstadt Wittenberg zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungs-Botschaft **(Ernst-Albert Scharffenorth / Franz Domaschke)** 93

Integration und Identität. Fragen zwischen Religion und Politik **(Klaus Lefringhausen)** 96

Hildegard Schaeder (1902–1984). Widerstand und Brückenschlag **(Heinz Joachim Held)** 101

In memoriam Dieter Trautwein **(Konrad Raiser)** 108

Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher 109

Dieser Ausgabe liegen das Jahres-Inhaltsverzeichnis 2002 und ein Prospekt des Verlags Otto Lembeck bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Theol
UNIV. BIBL. MÜNCHEN

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 2003 52. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Themen des 52. Jahrgangs:

Ökumenischer Kirchentag (Heft 1, S. 1–136)
Ökumenische Hermeneutik (Heft 2, S. 137–280)
Religiöse Wurzeln der Toleranz (Heft 3, S. 281–424)
Schuld und Versöhnung (Heft 4, S. 425–568)

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Böttigheimer, Christoph	Ökumene ohne Ziel? Ökumenische Einigungsmodelle und katholische Einheitsvorstellungen	174
Crüsemann, Frank	„Ihr sollt ein Segen sein." Das Motto des Ökumenischen Kirchentags – eine theologische Kritik	3
Dietz, Walter	Ökumenische Hermeneutik und die Suche nach Konsens	142
–	Dokumentation: ÖRK-Leitlinien für den Dialog und für die Beziehungen mit Menschen anderer Religionen (2002)	345
Härle, Wilfried	Religiöse Wurzeln der Toleranz und Intoleranz aus evangelischer Sicht	319
Haspel, Michael	Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit. Die Globalisierung als Herausforderung christlicher Soteriologie	472
Käßmann, Margot	Kirchentag als ökumenisches Phänomen der Laienbewegung: die theologische Aufgabe von Laien in der Gesellschaft	36
Kallis, Anastasios	Das Trauma einer römischen Union. Der vierte Kreuzzug (1204)	427
Larentzakis, Grigorios	Europa ein menschliches Gesicht geben. Einige persönliche Gedanken zur Charta Oecumenica aus der Sicht eines orthodoxen Theologen	58
Lienemann-Perrin, Christine	Hermeneutik des Dritten Auges am Beispiel von Abendmahlsdeutungen in verschiedenen Kontexten der Welt	188
Mahmutćehajić, Rusmir	Hochmut der Toleranz und Toleranz aus Demut	336
Mayer, Annemarie C.	Mit oder ohne Konsens. Methodische Erwägungen zu einer hermeneutischen Grundoption	157

ZA 4521

Meyer, Hans Joachim — Ökumenisch lernen. Auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag 19

Naumann, Thomas — Opfererfahrung für Täter: Das Drama der Versöhnung in der biblischen Josefsgeschichte 491

Raiser, Elisabeth — Der Ökumenische Kirchentag als Lernfeld. Erfahrungen, Chancen, Grenzen 27

Renz, Eberhardt — Konrad Raiser zum 65. Geburtstag 139

Sattler, Dorothea — Vorfeiern. Ökumenische Gemeinschaft in der Gestaltung von Liturgien 44

Saarinen, Risto — Der weltweite lutherisch-orthodoxe Dialog von 1994 bis 2002 213

Scharffenorth, Ernst-Albert — Erinnerung – Neuanfang – Vergebung. Die Erklärung der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen 441

Schroer, Jürgen — Was sind Kirchen einander schuldig? 459

Seligman, Adam — Toleranz – eine unmögliche Tugend? Von der liberalen Ignoranz des Problems zur Wiederentdeckung der Gruppenidentität 283

Stone, Suzanne Last — Toleranz und Pluralismus im Judentum: Drei Modelle 296

Ucko, Hans — Hermeneutik und Jüdisch-Christlicher Dialog 202

Voigt, Karl Heinz — Kirchentage waren schon immer ökumenisch. Die methodistischen Kirchen und der Kirchentag 75

Voß, Klaus Peter — Lebendige Ökumene im Zeichen des gemeinsamen Zeugnisses. Freikirchliche Hoffnungen und Wünsche für den Ökumenischen Kirchentag in Berlin 69

Dokumente und Berichte

Ökumenische Sozialethik – quo vadis? Bericht von der 14. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) *(Martin Eberle)* 89

Im Licht der Gnade Gottes. Gemeinsames Symposion des Evangelisch-Theologischen und des Katholisch-Theologischen Fakultätentages in der Lutherstadt Wittenberg zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft *(Ernst-Albert Scharffenorth/ Franz Domaschke)* 93

Integration und Identität. Fragen zwischen Religion und Politik *(Klaus Lefringhausen)* 96

Kommuniqué der 10. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Goslar X) 230

Wirtschaft im Dienst des Lebens. Ökumenische Konsultation, 15. bis 19. Juni 2002, Soesterberg (Niederlande). Brief an die Kirchen in Westeuropa 380

Schlusskommuniqué der Konsultation „Was uns eint und was uns trennt – Evangelische und Alt-Orientalische Christen im theologischen Gespräch" 392

Verpasste Chance? Eine vergessene Schuldgeschichte aus der Zeit des Ersten Weltkriegs *(Ilse Meseberg-Haubold)* 506

Erfahrungen und Schwierigkeiten bei der Aufarbeitung der Vergangenheit. Resümee der „Berlin-Seminare" 1993 bis 2000 *(Joachim Garstecki)* 511

Berliner Kirchentag mit ökumenischem Zugewinn für die ACK. Eine freikirchliche Stimme *(Karl Heinz Voigt)* 515

Zur Heilung der Welt *(Margot Käßmann)* 519

„Dem Leben dienen." Bericht von der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen *(Dagmar Heller)* 533

Zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt

Palästina/Israel: Zweite Gruppe ökumenischer Begleitpersonen nimmt Arbeit im März 2003 auf *(Ökumenischer Rat der Kirchen)* 238

Verantwortliche der Kirchen vereint gegen einen Krieg im Irak 239

Plädoyer für ein wehrhaftes Völkerrecht! Perspektiven für eine christliche Friedensethik nach den Einsätzen im Kosovo, in Afghanistan und im Irak *(Jörg Hübner)* 357

Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit. Rezension zur Publikation von Fernando Enns *(Konrad Raiser)* 537

Ökumenische Persönlichkeiten

Hildegard Schaeder (1902–1984). Widerstand und Brückenschlag *(Heinz Joachim Held)* 101

In memoriam Dieter Trautwein *(Konrad Raiser)* 108

Biographische Reminiszenz zu Edmund Schlink *(Klaus Engelhardt)* 242

Ökumenische Dogmatik. Zum 100. Geburtstag von Edmund Schlink am 6. März 2003 *(Christoph Schwöbel)* 244

In memoriam Aurel Jivi *(Silvana Bunea)* 259

Dorothee Sölle. Ein Nachruf *(Wolf-Rüdiger Schmidt)* 393

Zum Gedenken an Lothar Coenen *(Hans Vorster)* 395

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Anania, Valeriu	Bilder vom Reich Gottes. Ikonen und Fresken rumänischer Klöster	277
Barkai, Avraham	„Wehr dich!" Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 1893–1938	552
Brosseder, Johannes (Hg.)	Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen	409
Butzke, Paulo	Gemeindeaufbau in Brasilien. Konzepte in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien seit 1945	122
–	Christen und Juden I–III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975 bis 2000. Hg. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EKD	548
Duchrow, Ulrich/ *Hinkelammert,* Franz	Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Kapitals	267
Fetzer, Antje	Tradition im Pluralismus. Alasdair MacIntyre und Karl Barth als Inspiration für christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft	561
Feulner, Hans-Jürgen	Das „Anglikanische Ordinale". Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie. Band 1	275
Gazer, Hacik Rafi	Die Armenische Kirche in Sowjetarmenien zwischen den Weltkriegen. Anatomie einer Vernichtung	554
Greive, Wolfgang (Hg.)	Rechtfertigung in den Kontexten der Welt	116
Heimbucher, Martin	Christusfriede – Weltfrieden. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers	121
Heintel, Erich	Gesammelte Abhandlungen. Band 7: Zur Geschichte der Philosophie I. Band 8: Zur Geschichte der Philosophie II	269
Henkel, Jürgen	Eros und Ethos. Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Staniloae	558

Hölscher, Lucian (Hg.)	Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg	403
–	„Ihr sollt ein Segen sein. Denk-Anstöße von Persönlichkeiten aus Gesellschaft, Kirchen und Politik." Im Auftrag des Ökumenischen Kirchentages hg. v. Rüdiger Runge, Thomas Großmann, Volker Deile und Theodor Bolzenius	274
Klappert, Bertold	Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog	551
Kleinschwärzer-Meister, Birgitta	Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners	127
Kock, Christoph	Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff	406
Maron, Gottfried	Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche	128
Mieth, Dietmar/*Snijdewin*d, Hadewych (Hg.)	Religion zwischen Gewalt und Beliebigkeit	130
Nikolakopoulos, Konstantin/ *Vletsis,* Athanasios/ *Ivanov,* Vladimir (Hg.)	Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou	559
Pawlas, Andreas	Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik. Eine Einführung	119
Pfüller, Wolfgang	Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive	566
Rigl, Thomas	Die Gnade wirken lassen. Methodistische Soteriologie im ökumenischen Kontext	273
Schäfer, Bernd	Staat und katholische Kirche in der DDR	131
Scheele, Paul-Werner	„Wir glauben – Theologie in Interaktion"	414
Schulze, Andrea/ *v. Sinner,* Rudolf/ *Stierle,* Wolfram	Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Religions- und Missionswissenschaft	562
Schwöbel, Christoph	Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik	412
Segbers, Franz	Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik	117

Stock, Alex	Poetische Dogmatik: Christologie. 4. Figuren	411
Štrukelj, Anton	Leben aus der Fülle des Glaubens. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs v. Balthasar	415
Tamcke, Martin (Hg.)	Orientalische Christen zwischen Repression und Migration. Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage	555
–	Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa. Texte der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, hg. v. Wilhelm Hüffmeier und Christine-Ruth Müller	402
Wanke, Joachim (Hg.)	Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der Katholischen Kirche in Deutschland	125
Weindel, Matthias	Leben und Lernen hinter Stacheldraht. Die Evangelischen Lagergemeinden und Theologischen Schulen in England, Italien und Ägypten	420
Welborn, Laurence L.	Vom Unterrichten der Bibel im „Ausnahmezustand". Reflexionen über die hermeneutische Aufgabe eines neutestamentlichen Historikers nach dem 11. September 2001	278
Wendebourg, Christian	Östliche Religionen und evangelischer Glaube. Ein Unterrichtsprojekt für die 10. Jahrgangsstufe. Band 3	416
Wolf, Hubert/ *Arnold,* Claus (Hg.)	Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum	124
Zademach, Wieland (Hg.)	Reich Gottes für diese Welt – Theologie gegen den Strich	408



Zu diesem Heft

Liebe Leserin, lieber Leser,

die ökumenische Bewegung lebt von persönlichen Begegnungen. Sie haben weit über theologischen Wissensaustausch hinaus Erkenntnisse ermöglicht, die in den letzten 50 Jahren mehr Annäherung der Kirchen gebracht haben als es in den vorangegangenen 400 Jahren möglich war. Diese Ausgabe der Ökumenischen Rundschau nimmt den ersten Ökumenischen Kirchentag in Berlin vom 28.5. bis 1.6.2003 zum Anlass, einige Fragestellungen der aktuellen ökumenischen Bewegung konkret aufzugreifen und theologisch zu reflektieren.

Zu Beginn finden Sie einen für die Ökumenische Rundschau ungewöhnlichen Aufsatz, nämlich aus der Hand eines Exegeten. *Frank Crüsemann* setzt sich aus biblisch-theologischer Sicht kritisch mit dem Motto des Ökumenischen Kirchentages „Ihr sollt ein Segen sein" auseinander und verwahrt sich gegen eine „naive" christliche Vereinnahmung, aber auch gegen eine zu euphorische Rede von der „Abrahamitischen Ökumene". Welche Verheißungen allerdings mit dem Segenswort verbunden sind, wird deutlich, wenn – anhand der Landverheißung – ein weiter Bogen bis in die aktuelle Situation des Zusammenlebens verschiedener Völker im Land Israel geschlagen wird. Im Dokumentationsteil gibt der Beitrag von *Klaus Lefringhausen,* Sonderbeauftragter für Integrationsfragen der Landesregierung in Nordrhein-Westfalen, nochmals einen ganz anderen aktuellen Zugang zur Person des Verheißungsträgers Abraham.

Präsident und Präsidentin des 1. Ökumenischen Kirchentages, *Hans Joachim Meyer* und *Elisabeth Raiser*, beide profilierte Laien, beschreiben ihre ökumenischen Lernerfahrungen in der Vorbereitung des Kirchentages aus der Perspektive eines römisch-katholischen Christen und einer evangelischen Christin, aber auch im Blick auf die anderen Kirchen in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und die weltweite Situation. Die beiden Berichte geben zwei Einblicke in die aktuelle ökumenische Landschaft und zeigen, wie in einer Momentaufnahme, an welchen Stellen Ökumene in Deutschland zur Zeit steht, oder besser: sich bewegt. Welche Impulse von den beiden großen konfessionellen Laientreffen (Katholikentag und Kirchentag) ausgingen, zeichnet *Margot Käßmann* in ihrem Bei-

trag nach und stellt die theologische Leistung der Laienbewegungen für die Kirchen und die Gesellschaft in Deutschland heraus.

Grigorios Larentzakis konkretisiert diesen letzten Aspekt in seinem Beitrag für den europäischen Kontinent und führt ihn anhand einer Interpretation der Charta Oecumenica aus. Während des Ökumenischen Kirchentages wird die *Charta Oecumenica* in einem feierlichen Akt von den Mitgliedskirchen der ACK unterzeichnet. Nicht nur, aber besonders in Larentzakis' Artikel wird die gemeinsame Verpflichtung aller Christen und Christinnen hervorgehoben, wie sie in den Themenbereichen III und IV des Ökumenischen Kirchentages formuliert ist: „Menschenwürde achten – die Freiheit wahren" (III) und „Welt gestalten – in Verantwortung handeln" (IV). Mit seinem Beitrag aus orthodoxer Hand wird auch die konfessionelle Bandbreite des Ökumenischen Kirchentages deutlich.

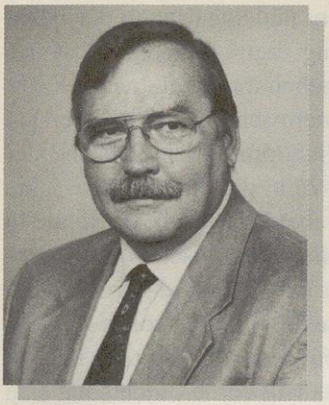
Unter einer anderen Fragestellung greift *Dorothea Sattler* diese Bandbreite auf, indem sie die spirituellen Ausdrucksformen des Ökumenischen Kirchentages darstellt. Gerade angesichts der durch den Abschlussbericht der Sonderkommission im Ökumenischen Rat der Kirchen neu entflammten Debatte über gemeinsame gottesdienstliche Feiern ist ihr Bericht über die Vorbereitungen der Gottesdienste, Tageszeitengebete und liturgischen Feiern eine wichtige Standortbestimmung der derzeitigen ökumenischen Spiritualität in Deutschland.

Die beiden letzten Beiträge zeigen die selbstverständliche und mitunter unauffällige Mitwirkung der evangelischen Freikirchen auf den großen Christentreffen. Während *Klaus Peter Voß* die geistliche Verwurzelung, gerade angesichts des säkularisierten Ortes, Berlin, hervorhebt und sie in einer weltoffenen Zeitgenossenschaft gelebt wissen will, geht *Karl Heinz Voigt* der wechselvollen Geschichte der Mitwirkung der Freikirchen, insbesondere der Evangelisch-methodistischen Kirche nach. In beiden Beiträgen wird das große Potenzial der freikirchlichen Christinnen und Christen deutlich aber auch die strukturellen Probleme, Minderheitenkirchen in ökumenische Prozesse gleichberechtigt einzubeziehen.

Mit dieser Ausgabe gedenkt die Ökumenische Rundschau zweier ökumenischer Persönlichkeiten, zum einen der vor 100 Jahren geborenen evangelischen Ostkirchenreferentin Hildegard Schaeder, deren Lebenswerk der frühere Auslandsbischof *Heinz Joachim Held* ins Gedächtnis ruft, zum anderen des im November des vergangenen Jahres verstorbenen evangelischen Theologen und Musikers Dieter Trautwein. Sie finden in diesem Heft einen Nachruf von *Konrad Raiser,* Generalsekretär des ÖRK.

Im Namen der Schriftleitung grüße ich Sie herzlich

Ihre *Barbara Rudolph*



„Ihr sollt ein Segen sein“

Das Motto des Ökumenischen Kirchentags – eine theologische Kritik

VON FRANK CRÜSEMANN*

Das Motto des Ökumenischen Kirchentags in Berlin 2003 ist eine Umformulierung des Segenswortes an Abraham aus Gen 12,2, das in der Luther-Übersetzung lautet: *„Du sollst ein Segen sein.“* Dieses Wort oder Varianten davon ist bereits mehrfach im Vorfeld der letzten evangelischen Kirchentage als Motto vorgeschlagen worden, hat sich aber nicht durchsetzen können. Für ihn sprach der unmittelbar verständliche Begriff Segen mit seinem Glücksversprechen, zumal in Gestalt eines persönlichen und personifizierenden Zuspruchs. Die Gründe gegen ein solches Motto lagen und liegen in der Problematik einer derart unmittelbaren Identifizierung von Christen mit Abraham, die eher auf eine Geschichte des Fluches als des Segens führt. Davon muss in einem ersten Teil die Rede sein (I). Die damit angeschnittenen Fragen führen auf Aspekte des traditionellen Abrahambildes im Christentum wie im Islam, die die heute verbreiteten Hoffnungen auf einen fruchtbaren Dialog der abrahamitischen Religionen belasten (II). Kraft und Konsequenz des Abrahamsegens soll schließlich an einem zentralen, durch die bisherige Rezeption eher verdeckten, aber höchst aktuellen Zug der Abrahamerzählungen aufgezeigt werden: seine Folgen für die Kanaanäer, die Bewohner des Abraham und seinen Nachfahren zugesagten Landes (III).[1]

I. „Ihr“? – Die Christen und der Abrahamsegen

Der Anfang der Abrahamgeschichte enthält so etwas wie den Urknall des Gottesprojektes, von dem die Bibel von Anfang bis zum Ende erzählt, den

* Frank Crüsemann ist Professor für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel seit 1985.

big bang, aus dem sich Judentum, Christentum und sogar noch der Islam entwickelt haben. Diese ungeheure Bedeutung ergibt sich zunächst aus dem Ort, an dem die Geschichte steht. Voran gehen ihr die ersten elf Kapitel der Bibel, die von einem missglückten, einem schiefgelaufenen ersten Projekt Gottes erzählen. Da geht es um die Schöpfung der Welt und der Menschen, wird erzählt vom Entstehen einer Welt, die von Gott die Note *„sehr gut"* bekommt (Gen 1,31), in die dann aber sehr rasch die Sünde in Gestalt von Gewalt eindringt, die alle Beziehungen zwischen den Menschen und zu den Tieren vergiftet. *„Die Welt ist voll von Gewalt",* stellt Gott fest (6,13) und versucht in der Sintflut, das Böse wieder zu beseitigen. Er muss dabei lernen, dass Gewalt selbst von Gott nicht mit Gewalt zu überwinden ist, denn nach der Sintflut ist alles wie vorher, nichts hat sich durch diese Strafe verändert. Um dieser von wachsender Gewalt geprägten Welt etwas entgegenzusetzen, muss Gott einen anderen Weg einschlagen, ein völlig neues Experiment mit seinen Geschöpfen beginnen. An dessen Anfang steht einerseits das Recht (Gen 9), andererseits Abraham, mit dem eine Geschichte des *Segens* beginnt. Abraham stellt so etwas wie die Verkörperung von Gottes Segen für die Welt dar:

1 Und Adonai sprach zu Abram: „Geh, auf dich gestellt, aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft, aus deinem Elternhaus in das Land, das ich dich sehen lasse. 2 Ich werde dich zu einem großen Volk machen und dich segnen und deinen Namen groß machen. Werde du ein Segen! 3 Ich will segnen, die dich segnen; die dich erniedrigen, verfluche ich. In dir sollen sich segnen lassen alle Völker der Erde" (Gen 12,1-3).[2]

Fünfmal wird das Stichwort Segen wiederholt. Abraham wird gesegnet und wird selbst zum Segen; am Verhalten zu ihm entscheidet sich zukünftig, wen Gott segnet und wem er flucht; an diesem Segen werden alle Geschlechter der Erde partizipieren. Zwar ist der spezielle Sinn der letzten Aussage nicht eindeutig zu bestimmen, weil die verwendete Form von *brk*/segnen (ni.) nur noch in den Parallelen Gen 18,18; 28,14 belegt ist. Aber die anzunehmende Differenz zu den Formen in 22,18; 26,4 (hitp.) und zum Passiv (pu.) lässt weder an „gesegnet werden" noch an „sich mit ihm/mit seinem Namen segnen" nach dem Muster von Gen 48,20[3] denken, sondern vielleicht am ehesten an ein „sich segnen lassen"[4]. Aber nahezu unabhängig von dieser Frage ist eindeutig, dass der Segen, mit dem Abraham gesegnet wird, eine positive Wirkung für die gesamte Menschheit haben soll.[5] Segen soll von Abraham ausgehend alle Völker, also alle Menschen erfassen und das von Bosheit und Gewalt geprägte Leben verändern.

Mit der Feststellung, dass Jesus ein Nachfahre Abrahams ist, beginnt deshalb im ersten Vers des Matthäusevangeliums das Neue Testament. Und bei Paulus wird der Anschluss der nicht jüdischen Menschen an den Gott Israels mehrfach speziell mit Abraham begründet. Wir Christen reihen uns ein in das, was mit Abraham beginnt. Im Galaterbrief bezieht sich Paulus ausdrücklich auf unseren Text: Christus ist dazu gekommen, „dass der Segen Abrahams zu den Völkern gelangt" (Gal 3,14).

Der entscheidende Gedanke aber, an dem theologisch alles hängt, ist der, dass Gott seinen eigenen Segen an diesen Abraham und seine Nachkommen bindet. *„Segnen will ich, die dich segnen; die dich erniedrigen, verfluche ich"* (v. 3). Am Verhältnis zu Abraham und Sara und zu ihren Nachkommen, die diesen Segen weitertragen, entscheidet sich, wen Gott segnet und wen nicht. An ihnen vorbei gibt es Gottes Segen nicht. Warum die Christen für sich und andere so selten ein Segen waren, warum die Kirchengeschichte statt einer Segensgeschichte auf weite Strecken eher einer Fluchgeschichte gleicht, warum die Kirche der Gewalt selten etwas entgegenzusetzen hatte, sie immer wieder legitimierte und die verschiedenartigsten Waffen segnete, hängt mit einem grundlegenden Missverständnis des Gottesprojektes zusammen, nämlich mit der Rolle, in der sie sich darin selbst sah. Das lässt sich an dieser Stelle präzis ablesen und bestimmen. Aus der Einbeziehung der Völker durch ihren Glauben in die Geschichte Abrahams, wie das Neue Testament es sieht, wurde eine Identifikation, eine Gleichsetzung mit Abraham. Dann sind wir, die Christen, die Gesegneten Gottes, dann hängt Gottes Segen an der Haltung der Menschen zu uns, den Christen und der Kirche. *„Gott verspricht, ich will dich segnen und du sollst ein Segen sein"* – heißt es in einem Kirchenlied (EG 348). Gottes Wort an Abraham, sein Aufbruch wird in allen Schulklassen und Kindergottesdiensten als Urbild unseres Glaubens gelehrt und gefeiert. *„Du sollst ein Segen sein"* – oder eben *„Ihr sollt ein Segen sein"*.

Doch biblisch gesehen gilt solches nur und höchstens dann, wenn zuerst und bleibend, das heißt immer wieder neu, etwas anderes gilt und genau das hat in der Christenheit nicht gegolten. Wir sind ja nicht dieser von Gott angeredete Abraham, gehören nicht zu seinen direkten Nachfahren, sondern kommen an anderer Stelle vor: *„Ich will segnen, die dich segnen."* Nicht an uns bindet Gott seinen Segen, sondern an das Verhalten gegen Abraham und Sara und ihre Nachfahren. An Hand der Festlegung Gottes *„die dich erniedrigen, verfluche ich"* könnte man eine sehr realistische Geschichte der Kirche schreiben. Was haben wir Abrahams Nachfahren,

das jüdische Volk, erniedrigt – in Gedanken, Worten und Taten, so lange und so intensiv, dass wir diese Haltung gar nicht schnell und leicht wieder loswerden können. Noch heute meinen viele Christen, dass die Nachfahren Abrahams nicht in Abrahams Schoß kommen können. Wie mühsam war es, die Vorstellung, dass am deutschen Wesen die Welt genesen soll, loszuwerden. Die Vorstellung, dass am christlichen Wesen die Welt genesen soll, ist nach wie vor überaus stark; wir haben kaum begonnen, sie loszuwerden. Mit welcher Naivität Christen vielfach meinen, sich und ihre Einsichten als Lösung aller Probleme anzusehen, ist immer wieder erstaunlich. Und doch werden wir, so sieht es unser Text, zum Segen in der Welt nur dann einen wirksamen Beitrag leisten können, wenn wir uns an unseren eigenen Ort stellen. Dass man sich nicht selbst segnen kann, sondern von Gott segnen lassen muss, haben die Christen immer gewusst; dass aber Gott seinen Segen an Abraham und seine Nachfahren bindet, ist meist übersehen worden. Das große Gottesprojekt des Segens für alle Menschen aber wird dabei im Ansatz zerstört.

II. Abraham eint? Zum Projekt einer abrahamitischen Ökumene

Judentum, Christentum, Islam – alle drei Religionen berufen sich auf Abraham als ersten Monotheisten und Anfänger des eigenen Glaubens, und damit verbinden sich heute Hoffnungen, hier auf ein gemeinsames Fundament und womöglich zugleich auf den mit ihm verbundenen weltweiten Segen zu stoßen. Sie können allerdings leicht ins Leere laufen oder sogar unversehens selbst zu Hindernissen werden, wenn nicht beachtet wird, dass es bei der traditionellen Berufung auf Abraham in Christentum und Islam keineswegs um „Verwandtschaft der drei monotheistischen Religionen" geht, sondern umgekehrt „gerade um die Aufkündigung solcher Beziehungen".[6] Dennoch hat eine solche Anknüpfung ihr tiefes Recht und gibt Anlass zu Hoffnung. Denn das Erstaunlichste an der biblischen Abrahamgestalt und damit auch an seinem Segen ist zweifellos seine Breite. Während Jakob der Stammvater Israels ist, seine Söhne die Repräsentanten der Stämme dieses Volkes, ist Abraham viel mehr.

Hier am Beginn in 12,2 ist von *einem* Volk die Rede, zu dem er werden soll, aber an anderen Stellen wird er „Vater vieler Völker" genannt (17,5). Und genau das wird auch dargestellt. Das zeigt jeder Blick auf die Genealogien im 1. Mosebuch.[7] Durch seine drei Frauen wird er zum Vater einer Fülle von Stämmen und Nationen. Mit der Ägypterin Hagar ist er der Vater

Ismaels (Gen 16; 21), von dem wieder viele arabische Stämme abstammen (25,12ff). In ähnlichen Regionen findet man die Nachfahren der Ketura (25,1ff). Aber auch von Sara, seiner ersten Frau, bzw. deren Sohn Isaak stammt nicht nur Jakob, und damit das Volk Israel ab, sondern eben auch das so eng verwandte und so tief verfeindete Volk Edom, die Nachfahren Esaus. Zwar ist Abraham keineswegs wie Adam oder Noah Repräsentant der gesamten Menschheit, und der Segen für alle Völker kommt nicht durch Abstammung. Dennoch ist diese Zwischenstellung Abrahams und seiner Nachfahren zwischen Menschheit und Volk etwas Erstaunliches.

Historisch gesehen hat Abraham seine große Bedeutung frühestens von der Zeit des Exils an bekommen. Dafür gibt es einen ziemlich sicheren Beweis. Denn außerhalb der fünf Bücher Mose wird Abraham in älteren Texten niemals auch nur erwähnt. Bei Propheten wie Hosea, Jesaja, Amos wird er nicht genannt, für sie ist *Jakob* der Stammvater Israels, der für das Volk im Ganzen steht. Jakob und Israel sind austauschbar. Erst die Propheten der exilischen Zeit nennen Abraham, bei ihnen spielt er plötzlich eine überragende Rolle. *„Abraham war nur ein einzelner Mann und bekam doch das Land zu eigen"* heißt es bei Ezechiel (33,24) im Zusammenhang von Landverlust und Hoffnung auf Neugewinn. *„Schaut auf Abraham euren Vater und auf Sara, die euch geboren hat; er war nur einer, als ich ihn berief doch ich segnete und mehrte ihn"* heißt es in Jes 51,2, beim 2. Jesaja, dem Exilspropheten (vgl. a. 41,8; 63,16; Jer 33,26). Im Exil also und danach wird Abraham für Identität und Selbstverständnis Israels überragend wichtig. Da aus sprachlichen und sachlichen Gründen auch die großen theologischen Themen und Texte der Abrahamüberlieferung, die biblische Zentralbegriffe wie Segen, Glauben, Bund prägen, da also alles, was seine spezifisch theologische Bedeutung ausmacht, in der exilisch-nachexilischen Zeit formuliert wurde, sind diese Themen mit der genealogischen Weite verbunden und auf sie hin zu befragen.

In dieser Offenheit zeigt sich etwas von dem Prozess – ich denke, das lässt sich verkürzend so sagen – der Entdeckung und immer deutlicheren Formulierung der Einheit Gottes, des Monotheismus. Abraham steht dafür, dass der eine Gott, der Schöpfer aller, zum Gott aller Menschen werden will. Wir kennen alle Beispiele dafür, dass sich Völker in Zeiten existenzieller Bedrohung auf sich selbst, auf traditionelle Werte und die nationale Existenz zurückziehen. In der Bibel geschieht mit Abraham das Umgekehrte. Grade in Zeiten äußerster Bedrohung, wo es nach menschlichem Ermessen ganz und gar unwahrscheinlich war, dass Israel eine Zukunft

hatte, erfolgt kein Rückzug auf nationale Kerntraditionen, sondern man verbindet umgekehrt Existenz und eigene Zukunft mit einer Gestalt, die sehr viel mehr als die eigene Identität repräsentiert. Nicht Enge, sondern Weite, nicht Eindeutigkeit, sondern Offenheit wird hier tragend, ein Lernvorgang, von dem zu lernen ist. Wenn bei uns heute die Zukunft von Kirche und Christentum dunkel erscheint, weil ihre Botschaft keine Relevanz für das Leben der Menschen zu haben scheint, trifft man auf zwei typische Antworten: die einen verlangen einen Rückzug auf die alten Kernwahrheiten, wollen das für richtig Erkannte unter allen Umständen auch gegen Widerstände festhalten; die anderen tendieren zu einer völligen Öffnung für die neuen Werte der neuen Zeit, eine Anpassung an das, was heute überzeugt. Der Vorgang der Erfindung einer Gestalt wie Abraham und sein Aufstieg zu überragender Bedeutung beugt sich dieser Alternative nicht und ist eine dritte Möglichkeit. Der eigene Ursprung wird dabei in einer Weite gefunden, in der viele Platz finden, er steht für Offenheit ohne Engführung, für Tasten und Unsicherheit, doch ganz ohne Substanzverlust. Das Eigene konnte so neu zum Ausdruck gebracht werden.

Die bisherigen Beziehungen der drei monotheistischen Weltreligionen haben diesem Anfang nicht entsprochen. Zumal in Christentum und Islam ist der jeweilige Bezug auf Abraham mit einer Abwertung der anderen Religionen so eng verbunden, dass ohne eine bewusste Arbeit an dieser Rezeption der erhoffte Segen kaum wirklich fruchtbar werden kann. Ein kurzer Blick insbesondere auf die christliche Rezeption ist deshalb unerlässlich.[8]

Wenn das Judentum Abraham als „unseren Vater" ansieht, verstärkt es damit die biblische Hauptlinie. Trotz der auffallenden Sonderstellung Abrahams läuft diese zweifellos über Sara und Isaak/Rebekka auf Jakob als Stammvater Israels zu. Die vielen Formeln, die den Gott Israels eben nicht nur als Gott Abrahams, sondern als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" identifizieren, unterstreichen diese Linie. Obwohl also die „vielen Völker" außerhalb Israels durch die jüdische Auslegung stärker an den Rand rücken, wird Abraham dennoch zum Symbol der Öffnung der nichtmissionierenden und tendenziell ethnisch geschlossenen jüdischen Religion.[9] So bewegt er zusammen mit Sara zur Konversion zum Gott Israels und wird zum Urbild der Proselyten. Vor allem aber rückt durch diese Konzentration ein oft übersehener Aspekt ins Zentrum. Die Vielfalt unterschiedlicher Bezüge auf Abraham hängen ja mit der Vielfalt seiner Nachfahren und damit mit den verschiedenen beteiligten Frauen zusammen.

Nicht Abraham allein, sondern erst Abraham und Sara gemeinsam markieren die spezifisch jüdische Linie. Zwar ist also Abraham der Vater vieler Völker, aber die Identität dieser Völker ist offenbar gerade nicht durch Abraham (allein), sondern erst durch die Frauen, die Mütter bestimmt. Dieses Patriarchat ist, präzis gesagt, nicht *patrilinear.* Und so finden sich in den dominant männlich geprägten rabbinischen Texten überraschende und hinreißende Passagen über die Aktivität und Attraktivität der stillenden Sara.[10] Hier wird unübersehbar, dass ein neuer, ein an der Vielfalt der sich an Abraham anschließenden Religionen und Identitäten interessierter Bezug nicht ohne eine ganz neue Bewertung der beteiligten Frauen zu erreichen sein wird.

Wie fundamental die Anknüpfung des Neuen Testaments und des Christentums an Abraham und die Einordnung in die mit Abraham gegebene Geschichte der Hoffnung ist, zeigt sich zunächst äußerlich daran, dass der Name Abraham im NT insgesamt 73mal erwähnt wird, nur Moses wird mit 80mal häufiger genannt, deutlich weniger dagegen selbst so wichtige Gestalten wie David (59) oder Elia (29). Im Ganzen, so möchte ich das Folgende zusammenfassen, zeigt sich beim Thema Abraham eine große Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament, allerdings hat die spätere christliche Tradition und Auslegung gerade bei Abraham auch bereits den Bruch zwischen Christen und Juden gesehen. So ist das Verständnis Abrahams, das haben eine Reihe neuerer Arbeiten gezeigt, geradezu beispielhaft für den Vorgang der Enterbung des Judentums geworden, wird er benutzt für die Behauptung, nur und allein das Christentum führe die mit Abraham begonnene Linie weiter, das Judentum könne sich dagegen legitimerweise nicht mehr auf Abraham beziehen. Erste Ansätze dazu gibt es bereits im Neuen Testament, sie verstärken sich aber erheblich, wenn man die neutestamentlichen Texte nicht mehr vom Alten Testament her versteht, sondern umgekehrt die in bestimmter Weise gelesenen neutestamentlichen Texte zum alleinigen Ausgangspunkt für das Verständnis des Alten Testaments macht. An Abraham lässt sich also die Entfernung des Christentums von seinem Wurzelgrund und die in Feindschaft vollzogene Trennung vom Judentum besonders gut studieren, ebenso aber, wie wichtig dieser Zusammenhang ist.

Für das Abrahambild des Neuen Testaments und seine spätere christliche Interpretation können hier nur zwei besonders wirkkräftige Beispiele genannt werden. Das eine ist die Bestreitung der Abrahamkindschaft Israels, ja die Verteufelung der Juden in Joh 8,31–59:

„39 Jesus sagte ihnen: Wenn ihr Kinder Abrahams seid, dann tut die Werke Abrahams! 40 Jetzt aber sucht ihr mich zu töten ... 42 ... Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben. Denn ich bin von Gott ausgegangen ... 44 Ihr seid vom Vater, dem Teufel; und die Begierden eures Vaters wollt ihr tun. Das war ein Mörder von Anfang an."[11]

Zum Verständnis der Konflikte zwischen Jesus und den Juden im Johannesevangelium wird man heute mit Klaus Wengst und anderen davon ausgehen müssen, dass es sich um einen innerjüdischen Konflikt handelt, allerdings von äußerster Schärfe. Aber selbst unter dieser Voraussetzung ist die Argumentation an dieser Stelle deshalb besonders problematisch, weil die Vorwürfe an die Juden im Kern auf jede inhaltliche Argumentation verzichten. Ob die Juden die Werke Abrahams tun, woran sich wie auch sonst in jüdischer Tradition die Zugehörigkeit zu Abraham entscheidet[12], wird gerade nicht inhaltlich, sondern einzig und allein an der Beziehung zu Jesus gemessen. Dabei zeigt sich „eine Aporie der messianischen Verkündigung gegenüber dem Judentum, das fragt, was ihm denn dieser Messias Jesus ohne messianisches Reich bringe, was ihm nicht auch ohne ihn verkündigt und zugesagt wird. Die Art, wie Johannes darauf eingehen wird, zeigt, dass hier eine uneingestandene Verlegenheit besteht".[13] Erst recht problematisch musste dieser Text in den Händen einer rein heidenchristlichen Kirche werden. „Und ist die Kirche erst einmal mächtig geworden, wird es nicht ausbleiben, dass solch Texte – einfach nachgesprochen – zur Legitimation einer höchst handfesten und praktischen Judenfeindschaft herhalten müssen."[14] Und so beginnt die christliche Judenfeindschaft mit der Reklamation Abrahams allein für den eigenen Glauben.

Etwas anders liegen die Dinge bei Paulus, wobei ich mich hier auf Röm 4 als wichtigsten Text beschränken muss. Ausgehend von Gen 15,6 in der Fassung der griechischen Bibel wird hier der Glaube Abrahams und seine Anrechnung als Gerechtigkeit zum entscheidenden Punkt. Dieser Glaube, der der Beschneidung vorweg geht, wird für Paulus zum Urbild auch des christlichen Glaubens. Die Heidenchristen glauben wie er an den Gott, der die Toten ins Leben ruft (v. 17.24f). Der christliche Glaube ist also der Glaube Abrahams. Statt aber diese Identität des jüdischen mit dem christlichen Glauben mit Paulus zum Ausgangspunkt der Verhältnisbestimmung zu machen, ist eine Auslegung üblich geworden, wonach zwar die Heidenchristen im Glauben Anschluss an Abraham gewonnen haben, da es um einen Glauben *vor* Beschneidung und Tora und damit *ohne* Beschneidung und Tora gehe, wird, so die übliche Sichtweise, zugleich dem Judentum,

soweit es nicht an Christus glaubt, eine legitime Anknüpfung an Abraham bestritten: „Allein der Glaube konstituiert die Zugehörigkeit zu Abraham ‚unserem Vater'."[15] Nun hat es in dieser Frage im Laufe der letzten Jahre neutestamentliche Arbeiten gegeben, die zu einem anderen Verständnis kommen. Ausgangspunkt ist insbesondere v. 16, wonach Abraham *„unser aller Vater"* ist, sowohl für die aus dem Gesetz wie für die aus dem Glauben, und auch die Verheißung gilt für alle. Entsprechend kann man dann die grammatisch schwierige Formulierung in Röm 4,11f wohl besser so verstehen, dass hier von drei Gruppen die Rede ist. Paulus stellt dann „vor dem Hintergrund seiner beschneidungsfreien Heidenmission sicher, dass Abraham ‚Vater der Beschneidung' für alle Juden – und nicht nur für sie" bleibt.[16] Paulus hebt also die Gültigkeit des Beschneidungsbundes keineswegs auf, sondern lässt „hier den Juden ihren Patriarchen"[17].

Aber unabhängig davon, ob man die christliche Ausgrenzung der Juden aus der Abrahamnachfolge bereits mit Paulus beginnen sieht oder mit einer späteren Entwicklung rechnet, in jedem Falle ist eine solche Enterbung die herrschende Sicht der christlichen Theologie geworden. Besonders Jeffrey S. Siker hat diesen Prozess detailliert beschrieben.[18] Im Christentum dominiert also bis heute ein exklusiver, ein die Juden ausschließender Bezug auf Abraham und seinen Glauben. Aus dem theologischen *Anschluss* an Abraham, den Paulus mit dem Glauben der Heidenchristen gegeben sah, ist ein Hebel zum *Ausschluss* der Juden geworden. „Und der heilsgeschichtlichen Auslöschung folgte Jahrhunderte später dann die physische."[19]

Hat das Christentum gerade im Blick auf die angeblichen Gemeinsamkeiten sozusagen „eine Leiche im Keller", so ahmen Mohammed und der Koran in mancher Hinsicht das ältere Vorbild nach. Da ist einerseits eine intensive positive Anknüpfung, die Abraham ebenfalls zum ersten Gläubigen der neuen Religion macht, wobei diese Anknüpfung bekanntlich über Hagar und Ismael läuft. Wohl weniger bekannt, aber von fundamentaler Bedeutung für das Verhältnis der monotheistischen Religionen ist die Entwicklung des Abrahambildes im Leben Mohammeds.[20] Sie ist geknüpft an die Geschichte seiner Beziehungen zum Judentum. Nach positiven Anfängen gerät Mohammed in Mekka in Konflikte mit jüdischen Stämmen, von denen zwei gewaltsam vertrieben, von einem dritten Hunderte jüdischer Männer gruppenweise liquidiert werden. „Muhammad verdrängte also im Zuge der Konstituierung seiner Religion das Judentum, indem er die lebenden Juden verfolgte, vertrieb, hinrichtete. Im gleichen Atemzug verleibte er sie aber seiner Religion ein, indem er sie zunächst theologisch unterordnet

und ihnen später gemeinsam mit den Christen als den Schriftbesitzern den Status" von Schutzbefohlenen zuerkennt.[21]

„Ihr sollt ein Segen sein" – gelesen auf dem Hintergrund der Jahrhunderte alten, nahezu mit ihrer Gründung begonnenen Versuche der jüngeren monotheistischen Religionen, sich an die Stelle des Segensträgers zu setzen und genau diesen Segen für sich allein zu reklamieren, kann eine naive und unreflektierte Benutzung des Mottos geradezu zynisch wirken und droht den Segen in Fluch zu verwandeln. Dennoch wohnt der Abrahamgeschichte der Genesis ein Potenzial inne, das trotz der langen Geschichte der Ausgrenzung, die auch unser Verständnis dieser Texte noch mitprägt, Anlass zu immer neuer Hoffnung gibt. Die erstaunliche Tatsache, dass Israel seine ersten Anfänge mit einer Gestalt verbindet, die so weit über Israel hinausreicht, ist bisher nicht wirklich wirksam geworden. Dass so viele andere, benachbarte, verwandte und verfeindete Völker in abgestufter Weise in Verheißung, Segen und Bund mit einbezogen werden, ist exegetisch wie theologisch unausgeschöpft. Wie sehr eingefleischte Leseweisen den Blick auf den Text in zentralen Fragen verstellen können, soll beispielhaft in einem letzten Teil zur Sprache kommen.

III. Segen für Kanaan? Abrahamsegen und Landverheißung

Der Abrahamsegen soll alle Völker der Erde einbeziehen. Wie aber steht es um das Volk, dessen Land ihm und seinen Nachfahren im direkten Anschluss an das Segenswort von Gen 12,3 zugesagt wird?

5 Abram nahm Sarai, seine Frau und Lot, seinen Brudersohn ... und sie zogen aus, um in das Land Kanaan zu gehen und sie kamen in das Land Kanaan. 6 Abram durchzog das Land bis zum Ort Sichem, bis zum Baum Morä. Und da wohnte das kanaanäische Volk im Land. 7 Adonai ließ sich vor Abram sehen und sprach: „Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land."

Zu den vielerlei Fragen, die dieser Anfang der Abrahamgeschichte aufwirft, gehört unabweisbar die nach der inneren Zusammengehörigkeit dieser drei Aussagen. Wie wird sich der Segen, der auf „alle Geschlechter der Erde" zielt, für das Volk auswirken, dessen bisheriges Wohngebiet dem Segensträger als Besitz zugesagt wird? Sollten ausgerechnet sie von ihm ausgeschlossen sein!? Kurz: Gilt der Segen für alle auch für Kanaan? Für das Verständnis des Abrahamsegens handelt es sich dabei um so etwas, wie die Probe aufs Exempel. Nur die wichtigsten der dafür entscheidenden Texte können hier in den Blick genommen werden.

Genesis 14: Eine erste grundlegende und erstaunlich eindeutige Antwort finden die aufgeworfenen Fragen sofort in Kapitel 14. Hier wird von einem Krieg der sagenhaften Könige des Ostens, die jedenfalls den assyrisch-babylonischen Raum mit abdecken, gegen die Könige von Sodom, Gomorra, Adma und Zebojim erzählt (v.1f), vier Namen die in 10,19 zur Beschreibung des kanaanäischen Siedlungsgebietes verwendet wurden.[22] Dazu kommt der König von Zoar, das derselben Region zugehört. Es kommt zum Krieg, und die Ostkönige schlagen nach v. 7 neben den Amalekitern auch die Amoriter, damit eindeutig ein Teil Kanaans (10,16). Dazu kommen schließlich die Könige der fünf genannten Städte (14,8ff). Mit der in Sodom und Gomorra gemachten Beute an Sachen und Personen, zu denen Lot gehört, ziehen sie davon (14,12f). Dann heißt es:

14,13 „Und es kam ein Entflohener und meldete es Abram dem Hebräer. Der aber wohnte bei den Bäumen Mamres des Amoriters, dem Bruder von Eschkol und dem Bruder von Aner – sie waren die Bundespartner Abrams."

Das also ist das erste, was die Leser nach der großen Verheißung von 13,14–17 von Abram hören: Er ist mit Kanaanäern, zu denen die Amoriter ja gehören, durch einen Bund zusammengeschlossen, lebt mit und bei ihnen in einem friedlichen und rechtlich abgesicherten Zusammenhang. Dieser Bund mit Kanaan geht dem Gottesbund voran. Die Zusage des künftigen Landbesitzes hat das so wenig ausgeschlossen wie die negative Vorgeschichte Kanaans.

Bei dem, was Abraham dann tut, wird man nicht davon absehen können, dass er mit den Kanaanäern in einem Bund zusammengeschlossen ist. Er zieht den Großkönigen nach, befreit Lot und seine Familie und bringt mit ihm die geraubten Güter und Menschen von Sodom und Gomorra zurück (v.16). Zu seiner kleinen Truppe von 318 Mann gehören auch die kanaanäischen Bundesgenossen Abrams (14,24). Die Reaktion auf Abrams Rettungstat spaltet die kanaanäischen Könige. Während der König von Sodom ihm lediglich die zurückgebrachten Güter als Dank anbietet, was Abram für sich zurückweist (v. 21–23), nimmt er die Gaben und vor allem den Segen des Königs Melkisedek von Salem sehr wohl entgegen (v. 18–20). Beide sind von da an durch die Zahlung des Zehnten, also in gewisser Weise im Rahmen eines staatlich-religiösen Machtsystems verbunden.[23] Was immer hinter dem Namen Salem steht, wie weit er als Deckname für Jerusalem gemeint ist, dieser König ist eindeutig ein Kanaanäer.[24] Und dieser Kanaanäer ist „Priester des El Eljon", und er segnet Abraham im

Namen dieses Gottes. Da Abraham in seiner anschließenden Reaktion auf den König von Sodom eben diese Gottesbezeichnung aufnimmt, allerdings jetzt verbunden mit dem Tetragramm, also dem Namen des israelitischen Gottes (v. 22), soll offenkundig zumindest zu diesem kanaanäischen König keine religiöse Differenz bestehen.

Abram und die Kanaanäer – hier sind sie durch einen Bund zusammengeschlossen, leben friedlich miteinander und treten füreinander ein; Abram wird von einem kanaanäischen König gesegnet, der Zehnte bestätigt die (gegenseitige) Anerkennung. Im Lichte der Eingangsverheißung von 12,1–3 gelesen, ist eindeutig, was hier geschieht: so realisiert sich der Segen Abrahams gerade und zuerst für das Volk, bei dem er als Fremdling lebt – ungeachtet aller Verheißungen auf eine zukünftige Änderung der Besitzverhältnisse am Land. Diese Zusagen Gottes lassen ein derartiges friedliches Miteinander zu, die Kanaanäer partizipieren an Segen und Gottesmacht Abrahams, er empfängt von ihnen Segen zurück.

Genesis 15: Diese enge Verbindung mit den Kanaanäern wird im anschließenden Kap. 15 nicht etwa kritisiert, sondern mit einer überwältigenden Bestätigung der Verheißungen beantwortet.[25] Dabei kann sich vor allem der in v. 1 am Anfang stehende Verweis auf den „Lohn" Abrams im Zusammenhang der Komposition nur auf sein Verhalten im vorangehenden Kapitel beziehen. Dem segensvollen Bund mit Kanaan antwortet Gott seinerseits, indem er in den beiden Teilen dieses Kapitels die Volkwerdung bestätigt (v. 1–6) und sich durch einen feierlichen Bundesschluss auf die Landgabe an Abrahams Nachfahren unverbrüchlich festlegt (v. 7–21). Im Blick auf den Umfang des verheißenen Landes wird hier in 15,18–21 die größte Erstreckung überhaupt genannt, vom Nil bis zum Euphrat soll es reichen[26], und aufgezählt werden dann zehn kanaanäische Völker mit mehr und anderen Namen als in ähnlichen Aufzählungen. Abram liegt dabei im Tiefschlaf wie Adam bei der Erschaffung der Frau – er ist an diesem Bund nur passiv, nur empfangend beteiligt.

In diesem Zustand befindet er sich nun interessanterweise auch bereits bei der Anrede Gottes in v. 13ff. Das Wissen, das Gott ihm hier mitteilt, bekommt er im Schlaf. Dabei geht es um eine Art Summarium der Geschichtstheologie des Pentateuch, ja weit darüber hinaus, Jahrhunderte vorausgreifend.[27] Vierhundert Jahre Aufenthalt in Ägypten samt Exodus und Landnahme werden ins Auge gefasst. Erst am Ende dieses Zeitraums und nach allen diesen Ereignissen soll sich offenbar die Übergabe des Landes vollziehen. Offenkundig ist hier bis zu den Ereignissen unter Josua vo-

rausgeblickt. Und als Begründung dafür heißt es: *„denn noch ist nicht voll die Schuld der Amoriter"* (15,16b). Die Amoriter mögen hier, wie üblicherweise angenommen wird, für die Gesamtheit der kanaanäischen Bevölkerung stehen, vor allem aber sind sie der Teil Kanaans, mit dem Abram nach Gen 14 in einem Bund lebt. Für sie bedeutet die hier angekündigte Geschichte, dass es allein an ihnen selbst und ihrer zukünftigen Schuld hängt, wann sich für sie der Verlust des Landes vollzieht. Und dieser Zeitpunkt ist offenbar noch weit entfernt. Noch für eine mehrere Jahrhunderte umfassende Periode können sie sich des unbestrittenen Landbesitzes erfreuen. Wenn man nach einer Begründung für diese Hinauszögerung in der Erzählung selbst fragt, wird man gerade hier die positive Verbindung mit dem Segensträger Abram nicht übersehen können.

Genesis 18: Verfolgt man allein den Strang der Abrahamgeschichten, der von den Beziehungen zu den Bewohnern des Landes seiner Fremdlingschaft (17,8) handelt, dann stößt man vor allem auf die große Fürbitte Abrahams für Sodom in 18,16–33.[28] Gott offenbart Abraham sein Vorhaben nach 18,18f unter ausdrücklichem Bezug auf das Ziel des göttlichen Plans, den Segen für alle Geschlechter der Erde und die Praktizierung von Recht und Gerechtigkeit durch Abraham und seine Nachfahren. Die Fürbitte Abrahams, sein Ringen mit Gott um die Verhinderung des kollektiven Untergangs der bösen Städte ist damit inhaltlich genau Ausdruck dessen, wozu Gott Abraham bestimmt hat. Zwar kann er Sodom nicht retten, weil es nicht einmal zehn Gerechte in der Stadt gibt, aber zu Segen und Gerechtigkeit, wie sie sich mit ihm verbinden, gehört gerade auch ein solcher Einsatz für Bewohner einer eng mit Kanaan verbundenen Stadt.

Das Bild von den Beziehungen Abrahams zu den Bewohnern des Landes, das sich ergibt, wenn man dieser Linie der Abrahamkomposition folgt, beantwortet die Frage nach dem inneren Zusammenhang von universaler Segensverheißung, kanaanäischer und anderer Vorbewohnerschaft sowie der göttlichen Zusage des Landes recht eindeutig. Diese Landverheißung schließt ein friedliches Zusammenleben in keiner Form aus. Weitere Texte schreiben dieses Bild fort. Abraham muss in Gen 20 lernen, dass es auch in einer Stadt wie Gerar Gottesfurcht gibt (v. 11), und miterleben, dass Gott selbst mit einem König des Landes im Traum verkehrt. In Kapitel 21 kommt es sogar zu einem feierlichen Bundesschluss mit dem König von Gerar (v. 27.32). Der Anfang des Landbesitzes schließlich vollzieht sich nach Gen 23 in Gestalt eines friedlichen Kaufvertrages mit den kanaanäischen Landbesitzern. Unter dem Dach der – wohl nicht zuletzt durch die-

ses Miteinander – weit hinausgeschobenen Realisierung der Landverheißung werden Bündnisse geschlossen, findet ein Verkehr voller gegenseitiger Achtung und zum gegenseitigen Nutzen statt. Die Verheißung des Landes verhindert also nicht, dass sich die Perspektive eines universalen Segens zuerst genau bei den Bewohnern des Landes auszuwirken beginnt, das Abraham von Gott gezeigt und dann – zunehmend präziser, umfangreicher und unverbrüchlicher – zugesagt wird.

Das hier entworfene Bild stellt für das Verhältnis zu den Kanaanäern in mancher Hinsicht ein deutliches Gegenbild zu dem dar, was sich aus Texten wie Ex 23,20ff; 34,11ff; Dtn 7 mit ihrem Verbot eines Bundes mit den Kanaanäern und dem Banngebot sowie dessen erzählerische Ausgestaltung im Josuabuch ergibt. Im Gesamterzählwerk von Gen 1 bis 2 Kön 25 bildet damit der Anfang der Volksgeschichte bei Abraham (und Isaak) ein höchst gewichtiges Gegenbild zum Umgang mit den Landesbewohnern im Zusammenhang der Landnahme. In der erzählten Zeit ist es ihm vor- und damit theologisch in gewisser Weise auch übergeordnet. Es gibt – oder gab doch – auch diese Möglichkeit eines durch Bündnisse und Segen bestimmten fruchtbaren Miteinanders – trotz, mit und unter der Zusage des gleichen Landes, die eben dadurch nur um so sicherer und unverbrüchlicher wird. Die Verwandlung dieses Verhältnisses ab Gen 34 durch wechselseitige Schuld hin zu einer durch Gewalt geprägten Beziehung kann hier nicht verfolgt werden. Aber auch nach der gewaltsamen Landnahme bleiben die Kanaanäer mit und neben Israel im Land wohnen. Und am Ende des großen Erzählzusammenhangs, der mit der Schöpfung und Abraham beginnt, hat auch Israel das Land, das Abraham zuerst verheißen wurde, durch eigene Schuld wieder verloren und steht in gewisser Weise wieder wie am Anfang da. Die Frage, welches der so unterschiedlichen Modelle des Verhaltens zu den Landesbewohnern in der Gegenwart Geltung beanspruchen und die Zukunft bestimmen kann, ist damit prinzipiell offen. Fest stehen nur die Gebote der Tora und die großen Verheißungen Gottes. Bei diesen ist aber die Zusage des Landbesitzes ebenso wichtig wie die eines Segens, an dem alle Geschlechter der Erde partizipieren sollen – gerade auch die, mit denen man im Lande zusammenlebt.

Fazit: Abraham ist größer als alle, die sich von ihm herleiten, steht für mehr als alle, die sich auf ihn berufen. Wenn das richtig ist, bedeutet diese Berufung zuerst und zuletzt Bescheidenheit. Wir sind nicht die ersten und nicht die einzigen. Nur mit dieser Einsicht können Christen und Kirchen endlich vielleicht auch zu einem Segen werden.

ANMERKUNGEN

1 Das Folgende unter teilweiser Verwendung folgender eigener Arbeiten zu Abraham aus den letzten Jahren: Bibelarbeit zu Gen 12, Deutscher Evangelischer Kirchentag Frankfurt am Main 2001, Dokumente, Gütersloh 2001, 119-130; Abraham und die Bewohner des Landes. Beobachtungen zum kanonischen Abrahambild, EvTh 62, 2002, 334-348; Editorial, ebd., 331-333.

2 Übersetzung von Gen 12 unter Verwendung der Ü. des Deutschen Evangelischen Kirchentags Frankfurt am Main 2001 (etwa: Dokumente, Gütersloh 2001, 117f).

3 So wohl das Hitp. auch in Ps 72,17.

4 Zur Diskussion etwa H. *Seebass,* Genesis II. Vätergeschichte I (11,27 - 22,24), Neukirchen 1997, 15f; *M. L. Frettlöh,* Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh 1998, 273ff.

5 Das gilt selbst dann, wenn man z.B. mit *E. Blum,* Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, 1984, 349ff das nif. mit dem hitp. gleichsetzt und Abraham nicht als Segensmittler, sondern lediglich als „einen exemplarisch Gesegneten, der in den Segenswünschen als Paradigma" eingeführt wird (351), versteht (zur Auseinandersetzung *Frettlöh* 279ff). Weder positiv (Gen 48,20; Rt 4,11ff) noch negativ (Jer 29,22) handelt es sich um bloße Beispiele, stets ist ein Sachzusammenhang und also zumindest eine Affizierung durch das Paradigma mit im Spiel.

6 So *C. Wenzel,* Abraham – Ibrahim. Ähnlichkeit statt Verwandtschaft, EvTh 62, 2002, 378.

7 Vgl. *F. Crüsemann,* Menschheit und Volk. Israels Selbstdefinition im genealogischen System der Genesis, EvTh 58, 1998, 180-195.

8 Hierzu zuletzt *V. Küster,* Verwandtschaft verpflichtet. Erwägungen zum Projekt einer „Abrahamitischen Ökumene", EvTh 62, 2002, 384-399. Der Aufsatz ist Teil eines Themenheftes zu Abraham, auf das für das Folgende ausdrücklich hingewiesen sei. Ein guter Überblick nach wie vor auch bei *K. J. Kuschel,* Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, (Taschenbuchausgabe) München/Zürich 1996.

9 Dazu nachdrücklich *Ch. Safrai,* Abraham und Sara – Spender des Lebens, EvTh 96, 2002, 348-362.

10 Beispiele und Belege bei *Safrai,* a.a.O., 351ff.

11 Übersetzung – und nachfolgende Interpretation – im Anschluss an *K. Wengst,* Das Johannesevangelium, 1. Teilband, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Stuttgart 2000, 308ff.

12 Vgl. z.B. Betsa 32b: „Wer sich über die Menschen erbarmt, von dem ist gewiss, dass er zu den Nachfahren unseres Vaters Abraham gehört, und wer sich nicht über die Menschen erbarmt, von dem ist gewiss, dass er nicht zu den Nachfahren unseres Vaters Abraham gehört."

13 *Wengst,* a.a.O., 328.

14 *Wengst,* a.a.O., 26.

15 So mit vielen anderen *U. Wilckens,* Der Brief an die Römer (Röm 1-5), EKK VI/1, Neukirchen 1978, 265.

16 *M. Neubrand,* Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4, Forschung zur Bibel 85, 1997, bes. 234ff; Zitat 240. Entsprechendes gilt wohl auch für Gal 4, vgl. zuletzt *A. Standhartinger,* „Zur Freiheit ... befreit"? Hagar im Galaterbrief, EvTh 62, 2002, 288-303.

17 *E. Stegemann,* Der eine Gott und die eine Menschheit. Israels Erwählung und die Erlösung von Juden und Heiden nach dem Römerbrief, Habil.Schr., Heidelberg 1981, 116.

18 Disinheriting the Jews. Abraham in Early Christian Controversy, Louisville/Kent. 1991. Eine kurze Darstellung auch bei *G. Baumbach,* Abraham unser Vater. Der Prozess der

Vereinnahmung Abrahams durch das frühe Christentum, in: *J. Rogge., G. Schille,* Hg., Theologische Versuche XVI, Berlin 1986, 37-56.

[19] *K. J. Kuschel,* Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, (Taschenbuchausgabe) München/Zürich 1996, 167.

[20] Das Folgende im Anschluss an *Catherina Wenzel,* Abraham – Ibrahim. Ähnlichkeit statt Verwandtschaft, EvTh 62, 2002, 362-384.

[21] Ebd., 375.

[22] Zur komplexen Frage, ob diese Orte und ob vor allem auch das so wichtige Gerar Teil des kanaanäischen Landes sind oder eher an dessen Grenze liegen, vgl. *Crüsemann,* Abraham (o. Anm. 1), 338ff. In jedem Fall sind sie von der Landverheißung mit umschlossen.

[23] Der Text macht nicht eindeutig, wer wem zahlt bzw. ob ein Subjektwechsel vorliegt oder nicht; s. zuletzt *J. A. Fitzmyer,* Melchizedek in the MT, LXX, and the NT, Bibl. 81, 2000, 66f. Für die hier verfolgte Frage liegt in beiden Fällen eine durch den Zehnten vollzogene Anerkennung der Stellung und Ansprüche des anderen vor; dem versucht die obige Formulierung zu entsprechen.

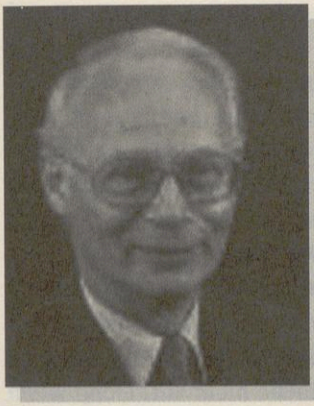
[24] Der Kontext lässt kaum ein anderes Verständnis zu. Die spätere rabbinische Tradition in Targum, Talmud etc., identifiziert ihn mit Sem, der nach der biblischen Chronologie noch leben müsste; dazu *M. McNamara,* Melchizedek: Genesis 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature, Bib.81, 2000, 1-31.

[25] Zum Stand der Diskussion um Gen 15 – und speziell den intensiven Bezügen zu Gen 14 – s. *K. Schmid,* Erzväter (o. Anm. 6), 172ff.

[26] Für ein Verständnis dieser großräumigen Zusage ist – gelesen im kanonischen Zusammenhang – zu beachten, dass keineswegs nur Israel, sondern alle Abraham-Nachfahren, also auch die Ismaeliter (Gen 25,12ff), die Ketura-Nachfahren (25,2ff) sowie die Edomiter (36) einbezogen sind, eventuell auch die weitere Verwandtschaft wie Lots und Labans Nachfahren (19,37f; 31).

[27] Zur Weite des Horizonts vgl. *Schmid,* Erzväter (o. Anm. 6), 179f.

[28] Zum Komplex Gen 18f vgl. *R. I. Letellier,* Day in Mamre, Night in Sodom. Abraham and Lot in Genesis 18 and 19, BIS 10, 1995; *J. K. Bruckner,* Implied Law in the Abraham Narrative. A Literary and Theological Analysis, JSOT.S 335, 2001, 124ff.



Ökumenisch lernen

Auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag

VON HANS JOACHIM MEYER*

Wer lernen will, ist offen für Neues. Niemand, der lernt, bleibt sich gleich. Lernen heißt allerdings nicht, sich selbst aufzugeben und ein völlig Anderer zu sein. Der Wert des Lernens besteht vielmehr darin, reicher zu werden und zuzunehmen an Kenntnis und Erfahrung, an Einsichten und Fähigkeiten. Es gibt zwei Bilder vom Lernen, die sich in einem wesentlichen Punkt unterscheiden. Das eine Bild ist geprägt von der Erinnerung an die Schule, die – wie immer sie gestaltet sein mag – auf einer asymmetrischen Beziehung zwischen Lehrenden und Lernenden beruht und darin letztlich auch ihre Existenzberechtigung hat. Der Lehrende weiß oder kann schon etwas, was – hoffentlich – im Ergebnis gemeinsamen Bemühens auch die Lernenden wissen oder können. Das andere Bild ist das von Menschen, die miteinander und voneinander lernen. Diese Erfahrung beginnt schon in der Kindheit und sollte im Idealfall unser ganzes Leben lang andauern. Glücklich kann jener genannt werden, der auch noch im Altern lernen kann. Wesentlich für diese Art des Lernens ist die partnerschaftliche Beziehung, die ihm zugrunde liegt. Was dieses Lernen überdies auszeichnet, ist sein ganzheitlicher Charakter. Das Leben selbst ist nämlich der Ort, an dem sich dieses Lernen vor allem ereignet und wo es sich zugleich bewährt. Auch wenn dies in der Schule immer wieder versucht wird und mehr oder weniger gelingt – die wirklich fruchtbare Einheit von Wissen und Können stellt das Leben her und damit auch das Lernen im Leben.

* Hans Joachim Meyer, früherer Kultusminister des Freistaats Sachsen, ist Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) und hat gemeinsam mit Elisabeth Raiser den Vorsitz des Gemeinsamen Präsidiums des Ökumenischen Kirchentages 2003.

Vieles davon gilt auch für unser Thema. Selbstverständlich ist ökumenisches Lernen ein partnerschaftliches Lernen. Und zwar nicht in erster Linie, weil sich in der ökumenischen Zusammenarbeit vor allem Erwachsene engagieren – auch für Kinder und Jugendliche kann ein gutes ökumenisches Miteinander wichtig sein –, sondern weil dies die Eigenart ökumenischen Lernens notwendig macht. Ökumenisches Lernen erfolgt in und durch ökumenische Zusammenarbeit. Und ökumenische Zusammenarbeit ist nur möglich im geschwisterlichen Geiste. Die wesentlichen Merkmale von Geschwisterlichkeit sind Gleichwertigkeit und Vertrauen. Wer den anderen „nicht für voll nimmt", wer den anderen austricksen will, der hat das Wesen von Ökumene nicht begriffen. Freilich heben Gleichwertigkeit und Vertrauen auch den Wegcharakter von Ökumene nicht auf. Denn wenn wir auch gleichwertige Partner sind, so sind wir doch gleichwohl ungleiche Geschwister. Warum wäre sonst Ökumene als Gemeinsamkeit von getrennten Christen und Kirchen notwendig? Aus der alten Bedeutung von Ökumene als der Gesamtheit der bewohnten und im Frieden vereinten Erde und dem sich daraus entwickelnden umfassenden Begriff für die noch unzertrennte Christenheit ist im vergangenen Jahrhundert ein Ausdruck neuer Hoffnung geworden. Christen, die im Verlauf der Geschichte auseinander gegangen sind und sich zu oft im Streit gegenüberstanden, wollen im gemeinsamen Zeugnis für die Frohe Botschaft Jesu Christi wieder zusammenfinden und in der Vielfalt die Einheit suchen. In einem gewissen Sinn gilt allerdings auch hier, was wir über das gemeinsame Lernen von Erwachsenen wissen, die ja eine eigenständige und reife Persönlichkeit in diesen Prozess miteinbringen. Denn die christlichen Kirchen verkörpern eine je eigene Geschichte und haben ihren eigenen Reichtum. Ökumene ist bei ihrem Unterfangen gewiss nicht der kleinste gemeinsame Nenner und kein minimaler Konsens. Darum heißt auch ökumenisches Lernen, dass wir geistig reicher werden und nicht ärmer. Freilich liegt darin auch die Herausforderung der Ökumene. Denn einerseits genügt es nicht, nur einander besser zu kennen. Und andererseits können wir unsere Reichtümer nicht einfach addieren. Ökumene muss mehr sein als Multikonfessionalität. Darum beschreiben die beiden tragenden Elemente des partnerschaftlichen Lernens – das Voneinander und das Miteinander – durchaus unterschiedliche, wiewohl sich ergänzende Richtungen. Wir wollen mehr vom anderen wissen. Aber wir wollen uns auch gemeinsam nach vorn bewegen. Sonst wäre ja Ökumene nicht mehr als ein sanktionierter Status quo. Ökumene ist viel mehr nicht nur ein trostreiches und ermutigendes Geschenk

für die Gegenwart, sondern vor allem eine erwartungsvolle Hoffnung für die Zukunft.

Der Ökumenische Kirchentag ist nicht der Beginn unseres gemeinsamen Lernens, sondern er ist bereits die Frucht eines jahrzehntelangen Aufeinanderzugehens und Miteinanderhandelns des Deutschen Katholikentages und des Deutschen Evangelischen Kirchentages. Eigentlich haben beide sogar das gleiche Geburtsjahr, nämlich das Revolutionsjahr 1848, das auch das Verhältnis der Christen zur Freiheit zum öffentlichen Thema machte. Allerdings wurde dieser Beginn zunächst sehr unterschiedlich fortgeführt – auf katholischer Seite durch die jährlich stattfindenden „Generalversammlungen", während auf evangelischer Seite bis 1872 insgesamt 16 Kirchentage stattfanden. Die Geschichte des Deutschen Evangelischen Kirchentages, so wie wir ihn heute kennen, begann dann im Jahre 1949. Ein Jahr davor – 1948 in Mainz – war die Reihe der von den Nazis verbotenen Deutschen Katholikentage wieder aufgenommen worden. Beide Vorgänge – die Wiederaufnahme der Katholikentage und die Neugründung des Evangelischen Kirchentages – standen unter dem Eindruck der Schrecken des Zweiten Weltkrieges und der von beiden Konfessionen schmerzhaft erfahrenen Bedrückung durch die kirchen- und glaubensfeindliche Nazidiktatur. So war schon in diesem Neuanfang nach der durch deutsche Schuld verursachten tiefen Katastrophe christliche Gemeinsamkeit angelegt, die sich dann immer stärker entfaltete. Schon seit einigen Jahren hat dies seinen inzwischen selbstverständlichen Ausdruck gefunden – nicht nur in den regelmäßigen Treffen der verantwortlichen Gremien dieser katholischen und evangelischen Laienorganisationen, sondern auch in dem bei beiden Ereignissen sichtbar werdenden Austausch und in der sich wechselseitig befruchtenden Zusammenarbeit. Auch deshalb war der Entschluss zu einem gemeinsam veranstalteten und verantworteten Ökumenischen Kirchentag ein konsequenter Schritt.

Gleichwohl führte dieser Schritt beide in Neuland. Wie überall im Leben, so erwies es sich auch bei uns als ein nicht unwesentlicher Unterschied, ob man sich in seinem je eigenen Handeln abstimmt und in den je eigenen Überlegungen und Entscheidungen vom Partner anregen lässt oder ob man gemeinsam als ein verantwortlicher Veranstalter konzipiert und handelt. Denn dann werden bei allem, was man plant und tut, die jeweils gewachsenen Traditionen, Strategien und Strukturen in ihrer Eigenart deutlich. Auch was auf den ersten Blick ähnlich scheint, erweist sich beim täglichen Umgang als nicht identisch. Wenn jedoch über allem der feste Wille

steht, gleichwohl gemeinsam zu handeln, wird dies zu einer großen Lernaufgabe. Wie bei allen wirklich wichtigen Lernaufgaben, ist dies durchaus nicht ohne Mühe, aber allemal lohnend und wertvoll. Was ist denn nun das Charakteristische der beiden Vorgehensweisen? Stark vereinfachend gesagt, geht ein Katholikentag in seinem Programm von einem zentral beschlossenen Konzept aus, während ein Evangelischer Kirchentag auf das Wachsen seines Programms von unten setzt. In der Realität wird dieser Unterschied in den Grundstrategien freilich nicht unerheblich relativiert. Denn natürlich wird bei Katholikentagen ein zentral beschlossenes Konzept nur dann zur Wirklichkeit, wenn es von den vielen, ohne die ein solches Ereignis gar nicht möglich ist, auch innerlich angenommen wird. Und dieser Prozess der Annahme und Aneignung hat eine eigene gestaltende Kraft. Umgekehrt wissen selbstverständlich die Gremien des Evangelischen Kirchentages um ihre Verantwortung dafür, dass das große Ereignis nicht nur eine Summe von Einzelveranstaltungen ist, sondern ein für die Öffentlichkeit erkennbares Gesicht hat. Dennoch bestimmt die unterschiedliche Vorgehensweise Mentalität und Struktur der beiden großen Christenversammlungen in nicht unerheblicher Weise. Die Debatte darüber, ob der Ökumenische Kirchentag eine Botschaft hat oder nicht vielmehr ein Zeugnis jener ist, die dort zusammenkommen, muss vor diesem Hintergrund gesehen werden. Letztlich ist beides sicherlich nicht zu trennen. Es gibt keine Botschaft, die nicht Zeugnis ablegen will. Und von jedem Zeugnis geht eine Botschaft aus. Dennoch ist das unterschiedliche Selbstverständnis nicht zu übersehen. Katholikentage kommen zusammen, um sich der Gesellschaft darzustellen. Evangelische Kirchentage kommen zusammen, um die Gesellschaft einzuladen und sich ihr darzubieten. Seinen prägnanten Ausdruck findet dies beim Evangelischen Kirchentag im Markt der Möglichkeiten, einerseits, und beim Katholikentag in der Kirchenmeile bzw. im Ort der Begegnung, andererseits. Gemeinsam ist beiden Ereignissen der Wunsch der Teilnehmer, nachzudenken, sich zu besinnen und sich ihrer Lebenseinstellung zu vergewissern. Gemeinsam ist beiden Ereignissen die Bereitschaft zum Dialog, und zwar zum öffentlichen Dialog. Dabei sind für den Katholikentag wie für den Evangelischen Kirchentag beide Dimensionen des Dialogs wichtig – der Dialog unter den Christen und der Dialog mit allen, die dazu bereit sind. Bemerkenswert ist, dass sowohl der Katholikentag als auch der Evangelische Kirchentag im Verlauf ihrer Geschichte geistliche Traditionen ausgebildet haben, die sich wechselseitig ergänzen und bestärken können. Was beide Laienorganisationen

unterscheidet, ist ihr Verhältnis zur verfassten Kirche und zu deren geistlichem Amt. Das kann beim unterschiedlichen Verständnis katholischer und evangelischer Christen von Kirche nicht verwundern. Denn dieser Unterschied betrifft ja nicht nur das Wesen des Amtes wie jeder kirchlichen Ordnung, sondern denknotwendig auch das Verständnis vom Laien. Auch der Katholikentag legt wie sein Veranstalter, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Wert auf seine Selbstständigkeit und Eigenverantwortung als Laienaktivität. Mit gleicher Selbstverständlichkeit verstehen sich jedoch Katholiken als Glied der Kirche, die das eine Volk Gottes ist und in dem das geistliche Amt eine sakramental begründete Aufgabe wahrnimmt. Dagegen legt der Evangelische Kirchentag, ungeachtet der Zugehörigkeit der Mehrheit seiner Teilnehmer zu einer evangelischen Kirche, großen Wert darauf, in allen Dingen – also nicht nur in seiner Programmatik, sondern auch z.B. bei der Gestaltung seiner Gottesdienste – von kirchenamtlichen Entscheidungen völlig unabhängig zu handeln. Hier stets so vorzugehen, dass sich keiner der beiden Partner belastet fühlt oder gar seine Grundsätze bedroht sieht, sehen alle Beteiligten als ihre immer neu zu bewältigende Aufgabe an, damit das große gemeinsame Projekt gelingen möge. Es ist eine bedeutsame Lernaufgabe, aus der in der bisherigen Vorbereitungsarbeit beide Partner an ökumenischem Verständnis und an ökumenischer Kompetenz gewonnen haben. Schon allein dies ist ein beachtlicher Erfolg des gemeinsamen Projekts.

Manchmal ergeben sich auch Unterschiede aus den Besonderheiten der jeweiligen Geschichte. Der erste Katholikentag oder, geschichtlich genauer, die erste Generalversammlung der Katholiken 1848 in Mainz, erörterte nicht nur die Verfassungsdebatte und die soziale Not, sondern gründete auch einen Verein, dem weitere Vereine folgen sollten. Zwar wurden im Verlauf der Zeit die zahlreichen katholischen Verbände zu einer eigenen Kraft, so dass es nach dem Zweiten Weltkrieg einige Mühe kostete, das frühere Zentralkomitee der deutschen Katholikentage unter Einbeziehung der Verbände in das jetzige Zentralkomitee der deutschen Katholiken umzugestalten. Dennoch gab es immer eine gleichsam natürliche Nähe zwischen dem ZdK und den Verbänden, die jetzt in der Arbeitsgemeinschaft katholischer Organisationen eine seiner beiden Säulen bilden. Dagegen ist nach 1949 der Deutsche Evangelische Kirchentag weithin unabhängig von den meist schon länger bestehenden evangelischen Verbänden entstanden. Durch den Beschluss der vorbereitenden Gremien des Ökumenischen Kirchentages, als ein wichtiges Gestaltungselement der Agora

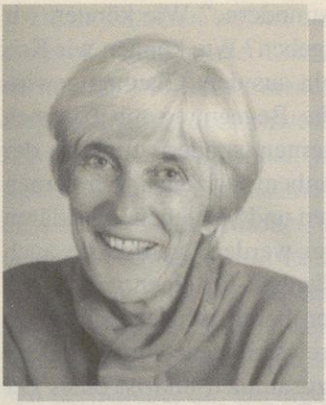
zu ökumenischen Ausstellungsprojekten aufzurufen, ist es zu einer verstärkten Zusammenarbeit zwischen evangelischen und katholischen Verbänden gekommen. Das mag in der Folge auch zu einer intensiveren Beziehung zwischen dem Evangelischen Kirchentag und evangelischen Laienverbänden führen. In der Arbeit der Gremien des Ökumenischen Kirchentages kommt es auch zu einer konstruktiven Symbiose von realitätsnaher katholischer Pragmatik und – aus Geschichte und Grundsatz geborener – evangelischer Neigung zur streitigen Diskussion. So erfolgt bei Katholikentagen die Entscheidung über das Leitwort letztlich in einem relativ kleinen Kreis und in geschlossener Sitzung, während die vergleichbare Entscheidung für den Evangelischen Kirchentag ein ganz wesentliches Moment seiner immer erneuten Konstituierung als basisorientierter Gesprächsvorgang darstellt. Verständlicherweise hatte die mehr handfest-praktisch begründete Vorgehensweise der Katholiken („wir wollen uns das Leitwort nicht vorher in Diskussionen zerreden lassen") gegenüber evangelischer Grundsatztreue zum öffentlichen und möglichst breit geführten Dialog keine Chance. Was den Katholiken ihre Zustimmung zu diesem Wagnis erleichterte, war die Tatsache, dass sie seit ihrer ersten Zusammenkunft 1848 in Mainz an der Tradition öffentlicher Versammlungen festgehalten haben, so dass heute ganz selbstverständlich auch die strittigste Kontroverse in der Vollversammlung des ZdK vor den Augen und Ohren der Öffentlichkeit ausgetragen wird. Der gute Verlauf der Debatte über das Leitwort des Ökumenischen Kirchentages und ihr überzeugendes Ergebnis hat gezeigt, wie richtig es war, über das Leitwort öffentlich zu entscheiden.

Lernen in der Arbeit für den Ökumenischen Kirchentag kann nicht auf die beiden verantwortlichen Veranstalter – den Deutschen Evangelischen Kirchentag und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken – beschränkt werden. So wichtig für Deutschland der evangelisch-katholische Dialog ist, so bedeutet doch Ökumene – für unser eigenes Land, noch viel deutlicher aber für die Welt – sehr viel mehr. Wir sind daher dankbar für die Mitarbeit unserer ökumenischen Geschwister, die sich mit uns in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengefunden haben. Dadurch haben wir die Chance unmittelbarer Erfahrung aus der Zusammenarbeit mit Vertretern der orthodoxen Kirchen und der Freikirchen, die das Gesicht der Ökumene ganz wesentlich bestimmen. Unser Horizont der Möglichkeiten christlicher Existenz und kirchlichen Lebens wird durch die Präsenz der anderen Mitgliedskirchen der ACK in bezug auf zwei wesentliche Entwicklungsrichtungen der weltweiten Christenheit deutlich erweitert. Ihre

Mitarbeit hilft uns, den Blick nicht auf uns selbst zu verengen, sondern erinnert uns immer wieder daran, dass Ökumene niemals etwas sein kann, was innerhalb der Grenzen eines Landes bleibt. Gemeinsam ist es unser Anliegen, dass der Ökumenische Kirchentag nicht nur ein deutsches, sondern auch ein europäisches und internationales Ereignis wird.

So bedeutsam in der Ökumene auch ein Lernen voneinander und miteinander sein mag, so kann diese doch nicht einfach mit ökumenischem Lernen gleich gesetzt werden. Ökumene ist vor allem eine gemeinsame Suchbewegung. Wir suchen nach einer Grundlage und nach einem Ausdruck christlicher Einheit. Wir wissen, dass der Kern dieser Einheit die gemeinsame Feier jenes Mahles ist, das uns Jesus Christus als Erbe geschenkt hat. Darum verbanden wir den Entschluss zu einem Ökumenischen Kirchentag mit der Hoffnung, dass dann auch eine gemeinsame Abendmahlsfeier möglich werden könnte. Wir waren aber Realisten genug, die Erfüllung dieser Hoffnung nicht zur Bedingung für das Gelingen unseres Projekts zu machen. Zwar fühlten wir damals kräftigen Rückenwind. Schließlich war es die Zeit unmittelbar nach der Ankündigung, dass eine gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre bald unterzeichnet werden könnte, aber noch vor den Einwänden von beiden Seiten, die dieses bedeutsame Ereignis noch einmal hinauszögerten und es zeitweilig sogar gefährdeten. Statt des von der Unterzeichnung erhofften neuen Schwunges für die Ökumene ist es inzwischen eher zu Verhärtungen gekommen, und dies nicht nur auf einer Seite. Für die Ökumene kann man beten, für die Ökumene kann man arbeiten, aber man kann die Ökumene nicht erzwingen. Auch wenn jeder einzelne Christ viel dafür tun kann, dass die Gemeinsamkeit der Christen wächst, so kann doch nach katholischem Verständnis der sakramentale Kern der Einheit nicht von Einzelnen, auch nicht von vielen Einzelnen, gesetzt oder vorweg genommen werden – ohne die Kirche und gegen Teile der Kirche. Die Abendmahlsfeier ist die Mitte der Kirche. Also muss auch die ganze Kirche bereit sein zu einer solchen Handlung, die nicht punktuell sein kann, sondern Bleibendes zum Ausdruck bringen muss. Und da ist es für katholische Christen, aber nicht nur für sie, bedeutsam, dass die Kirche nicht nur die sich ereignende Versammlung ist, sondern auch die geordnete Gemeinschaft, die sich in der gemeinsamen Abendmahlsfeier ausdrückt und zur konkret wahrnehmbaren Wirklichkeit wird. Was heute geschieht und gefeiert wird, muss morgen noch gelten – nicht nur für die unmittelbar Beteiligten, sondern für alle, mit denen sie sich im Glauben verbunden fühlen. Dies zu erreichen, ist nicht oder doch

jedenfalls nicht im entscheidenden Maße eine Sache des Lernens voneinander und miteinander, sondern der gemeinsamen Suche nach dem Willen Gottes und der Wahrheit Jesu Christi. Auf dieser Suche soll und wird uns der Ökumenische Kirchentag ermutigen und voranbringen. Sicher hat niemand den Erfolg eines neuen Projekts vorher in der Tasche – auch bei sorgfältiger und wohl bedachter Vorbereitung nicht. Aber die guten Jahrzehnte der Ökumene, die schon hinter uns liegen und die uns im gemeinsamen Lernen und in der gemeinsamen Suche vorangebracht und die Breite und Solidität unseres gemeinsamen Glaubens wieder entdeckt und bekräftigt haben, berechtigen uns zu diesem Ausblick. In dieser Erwartung bestärken uns nicht zuletzt die vielen gemeinsamen Initiativen evangelischer und katholischer Christen zur Achtung von Solidarität und sozialer Gerechtigkeit, zum Schutz des menschlichen Lebens und der menschlichen Würde und zur Unterstützung der Familien in unserer zur Eigensucht tendierenden modernen Gesellschaft. Sie sind Zeugnis und Botschaft zugleich.



Der Ökumenische Kirchentag als Lernfeld

Erfahrungen, Chancen, Grenzen

VON ELISABETH RAISER *

Wenn wir von ökumenischem Lernen im Blick auf den Ökumenischen Kirchentag (ÖKT) sprechen, müssen wir zunächst klären, was dieses gemeinsame Lernen im Kern für uns bedeutet. In dem Grundlagenpapier für den ÖKT haben sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) und der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) als eine der Wegmarken gesetzt: „Sich in der Vielfalt und Verschiedenheit offen begegnen." Wir wissen, dass wir aus unterschiedlichen Traditionen und Kulturen kommen, aber wir sehen in der Begegnung, dem gegenseitigen Kennenlernen und der gemeinsamen Arbeit eine Bereicherung und eine positive Herausforderung. Dabei ist es selbstverständlich, dass wir weder unsere eigenen Ideen und Vorstellungen von Ökumene geschweige denn unsere evangelischen Kirchentagstraditionen werden „durchsetzen" können. Wie es dabei überhaupt nicht um Gewinnen oder Verlieren der einen oder anderen Partei gehen kann, sondern um eine Erweiterung des Gesichtskreises, um ein „Win-win-Spiel". Ökumenisches Lernen ist ein Prozess, bei dem sich die Partner verändern. Das gilt für unseren Glauben wie für unser gesellschaftliches Engagement. Zunächst einmal haben wir entdeckt, dass Glaubensfragen uns heute eher verbinden als trennen. Christen aller Kirchen stellen sich in der modernen oder postmodernen Welt ähnliche Fragen: Wie sollen wir in der heutigen Zeit von unserem Glauben sprechen? Was bedeuten uns heute das biblische Zeugnis und was die Tradition unserer Kirche? Was bedeutet unser Glaube angesichts des sich wandelnden, oft diffusen

* Die Historikerin Elisabeth Raiser hat gemeinsam mit Hans Joachim Meyer den Vorsitz des Gemeinsamen Präsidiums des Ökumenischen Kirchentages. Sie vertreten beide als Präsidentin und Präsident den Ökumenischen Kirchentag 2003 vor der Öffentlichkeit.

und individualistischen Wertesystems der Postmoderne? Wie können wir den Glauben an die nächste Generation weitergeben? Wie können wir Kriterien für unser ethisches Urteilen und Handeln aus dem Glauben gewinnen? Bei der Suche nach Antworten dient die Begegnung mit Christen anderer Konfessionen nicht nur dem Kennenlernen, sondern zugleich der Erweiterung und Vertiefung des eigenen Glaubenshorizonts. Wir lernen uns im Spiegel der anderen selber besser kennen und verstehen; wir klären die eigenen Positionen, und indem sie sicherer werden, werden sie auch offener für eine Weiterentwicklung. Diese Offenheit für einen wirklichen Dialog, der sich Zeit nimmt, der zum Zuhören bereit ist, der sich selber prüft, und bereit ist, die Erfahrungen des anderen sich wenigstens vorübergehend zu eigen zu machen, bringt uns nah zusammen und ist eines der Geschenke des ÖKT. Die Pluralität des Glaubens bereichert, wenn sie angstfrei erfahren wird. Unsere Gottesvorstellung in der Trinität, die ja eine Beziehung in Gott ausdrückt, entspricht der Vielfalt im Glauben, die sich nicht auf einen ausschließlichen Wahrheitsanspruch festlegen lässt, sondern sich im Dialog immer wieder neu findet und die biblischen Texte wie die in der Tradition erworbenen Erkenntnisse immer wieder neu auslegt und versteht.

Bei diesen Annäherungen kommt es wesentlich darauf an, den Dialog nicht nur bilateral, sondern multilateral zu führen. Wir haben versucht, alle ACK-Kirchen von Anfang an in den Prozess einzubeziehen. Dabei scheint es mir persönlich besonders wichtig, auf die Stimme der orthodoxen Kirchen zu hören. Das östliche Europa ist religiös von der orthodoxen Tradition geprägt. Wollen wir die Erweiterung der Europäischen Union in den kommenden Jahren und die Entwicklungen in Russland und den GUS-Staaten ernst nehmen, ist der Dialog mit den dortigen religiösen Traditionen dringend notwendig, ob er uns passt oder nicht. Die dort in den letzen Jahren gewachsenen fundamentalistischen Strömungen sind gefährlich für Europa. Deshalb müssen wir sie kennen. Die ökumenisch und politisch offenen Gruppierungen gibt es jedoch genau so, und mit ihnen müssen wir einen offenen Dialog pflegen, um von ihnen lernen zu können und sie in ihren Bemühungen zu unterstützen. Er sollte auch in Deutschland öffentlich gemacht werden und nicht in diskreten und abgeschirmten Räumen verharren. Ich bin sicher, wir lernen dabei Unerwartetes, so wie es immer ist beim wirklichen ökumenischen Lernen. Der ÖKT hat die Chance, all diesen dialogischen Prozessen Raum und Öffentlichkeit zu geben.

Unser Glauben erfährt seinen Ausdruck immer wieder neu in Gottesdiensten. Eine große Chance des Ökumenischen Kirchentages besteht darin, dass alle Teilnehmenden, gleichgültig welcher Kirche sie angehören, die Spiritualität der Schwesterkirchen kennen lernen und an ihr teilhaben können. Die konfessionellen Gottesdienste sind grundsätzlich offen, auch wenn wir kein gemeinsames Abendmahl feiern können. Wir hoffen sehr, dass bei den ökumenischen Gottesdiensten der Reichtum unserer verschiedenen Traditionen zum Leuchten kommt und wir inklusive Formen der Spiritualität, z.B. des Segens finden, der ja dank des Leitwortes eine zentrale Rolle spielen soll. Wenn uns das gelingt, dann wird die Einheit der Kirche in der Vielfalt spirituell erlebbar, und wir sind der sichtbaren Einheit der Kirche, die das eigentliche Ziel aller ökumenischen Bemühungen ist, wieder ein Stück näher gekommen.

Es zeigt sich übrigens schon jetzt bei den vielen ökumenischen Kirchentagen, die in allen Teilen Deutschlands in diesem und dem nächsten Jahr gefeiert werden, dass sich die Tradition der täglichen Gottesdienste der Katholikentage und die der Bibelarbeiten der Kirchentage auf das Beste ergänzen. Sie sind zwei Seiten einer Spiritualität, die Gefühle, Sinne und Verstand zusammenhalten möchte. Nachdenken über biblische Texte vertieft den Glauben: das ist der Beitrag der Bibelarbeiten. Die Feier erhöht ihn: das ist die Gabe der Gottesdienste; beides erfüllt den Menschen und schafft einen Raum der Gottesnähe. Durch diese gemeinsame Erfahrung können sich für alle Beteiligten neue Dimensionen des Glaubens auftun, die wiederum das Band unter uns stärken. Ich bin fest überzeugt, dass wir danach nicht wieder voneinander lassen können und wollen.

Das dialogische Prinzip, das dem ökumenischen Lernen zu Grunde liegt, hat uns in dem bisherigen Vorbereitungsprozess geleitet, und es ist lohnend, heute, einige Monate vor dem tatsächlichen Ereignis des ÖKT, eine erste Bilanz dieses Prozesses zu ziehen. Auf der positiven Seite sind nach meiner Beobachtung eine ganze Reihe Erfahrungen zu verbuchen. Da ist zunächst zu nennen das stetig gewachsene Vertrauen in den gemeinsamen Gremien. Waren unsere ersten Sitzungen noch geprägt von dem Versuch, sich aneinander heran zu tasten und einander zu testen, so besteht mittlerweile eine sehr offene Gesprächsatmosphäre, die Konflikte zulässt, aber letztlich fast immer zu Entscheidungen führt, die mit einer großen Mehrheit oder im Konsens gefällt werden. Schwierig wird es immer dann, wenn wir knapp in der Zeit sind; gut geht es, wenn wir genügend Spielraum haben, um die Fragen gründlich zu diskutieren und erst nach Abwägung

vieler Argumente zu einer Entscheidung zu kommen. Wir wollen und müssen Letztere gemeinsam tragen und verantworten, daher ist der Konsens eine große Hilfe in der Weiterarbeit. Dass dabei nicht alle Wünsche erfüllt werden können, ist selbstverständlich. Ebenso kommt es immer wieder vor, dass vorwärts weisende, originelle und mutige Vorschläge nicht angenommen werden können, weil „politische" oder kirchliche Rücksichtnahmen oder das Gewicht unserer jeweiligen Traditionen im ZdK oder DEKT vorsichtigere und „offiziellere" Lösungen geboten sein lassen. Das ist sicherlich ein nicht unerheblicher Preis, den wir für unser Einverständnis zahlen; es hat sich bei den Beratungen über die Predigten bei den großen Gottesdiensten z.B. gezeigt, dass wir wegen dieser offiziellen Rücksichtnahmen keine Predigerin oder Prediger aus der Dritten Welt einladen können. Ebenso gibt es in diesen Hauptgottesdiensten kaum die Möglichkeit, die Basis aktiv zu beteiligen, außer in symbolischen Gesten. Ich fürchte, das wird viele enttäuschen, und hier sehe ich eine deutliche Grenze unseres Handlungsspielraums. Aber zugleich schafft die Offizialität unserer gemeinsamen Einschätzung nach eine gewisse Garantie, dass der Ökumenische Kirchentag von den Kirchen rezipiert werden kann und eine Zukunft hat. Die Erfahrungen nach dem Augsburger Pfingsttreffen 1971, das keine Fortsetzung hatte, sondern zunächst zu einem ökumenischen Stillstand führte, haben uns vorsichtig, aber wohl auch realistischer werden lassen.

Vertrauen ist natürlich auch dadurch gewachsen, dass wir in der kontinuierlichen Zusammenarbeit zunehmendes Interesse aneinander gewonnen haben. Zum Beispiel haben wir von der Seite des evangelischen Kirchentages die Diskussionen um Donum Vitae mit Anteilnahme verfolgt, wir lesen aufmerksam die Stellungnahmen des ZdK zu aktuellen politischen und gesellschaftlichen Themen, wir beobachten die Diskussionen um das Laienapostolat in der römisch-katholischen Kirche mit Spannung und Sympathie für diejenigen, welche die Stellung der Laien stärken wollen, und natürlich sind wir brennend interessiert an den Versuchen von Bischof Kamphaus und anderen, die Frage der konfessionsverbindenden Ehen und der eucharistischen Gastfreundschaft für die nicht-katholischen Ehepartner im ökumenischen Sinn voran zu bringen. All das werden ja auch Themen auf dem ÖKT sein. Aber nicht erst das Ereignis selbst, sondern bereits die Vorbereitungsphase regt die ökumenische Diskussion an und lässt uns achtsam aufeinander werden.

Eine weitere positive Lernerfahrung scheint mir die Rückspiegelung unserer selbst in den anderen. Beispielsweise hat die Beobachtung der ungeteilten Loyalität unserer katholischen Partner gegenüber ihrer Kirchenleitung in liturgischen und sakramentalen Fragen und ihr Staunen über unsere Diskussionen um das Feierabendmahl in Frankfurt am Main bei uns ein neues Nachdenken über unser Verständnis von Kirche und über das Verhältnis der verfassten Kirche zum Kirchentag ausgelöst. Der Kirchentag ist eine Laienbewegung; aber dennoch tragen wir als Mitglieder unserer Kirche nicht zwei verschiedene christliche Hüte, wenn wir in der Gemeinde bei uns zu Hause oder im Kirchentag Verantwortung übernehmen. Das ist vielleicht eine Selbstverständlichkeit, aber es musste ausgesprochen werden, weil es im evangelischen Kirchentag oft gewisse Vorbehalte gegenüber jeglicher Einmischung von Seiten der Kirchenleitungen gibt. Einen „Kirchentag von unten" hat es bei uns nie gegeben und sollte es nie geben, denn der Kirchentag selber verstand und versteht sich in manchen Fragen als Protest und in jedem Fall als Erneuerungsbewegung. Das soll auch so bleiben, und in diesem Selbstbewusstsein, einem typisch protestantischen Profil, fühlen wir uns nicht verunsichert, sondern eher gestärkt durch die Zusammenarbeit mit den katholischen Partnern. Der Protest bezieht sich jedoch vor allem auf gesellschaftliche Fragen, der Erneuerungswille auf eine Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens, und hier wollen wir weiterhin experimentieren, neue Formen ausprobieren, eine neue Sprache entwickeln. Und dennoch: die Autorität unserer Kirchenleitungen in Fragen der Kirchenordnung, der Verwaltung der Sakramente, usw. ist vielen neu und deutlicher klar geworden.

Eine andere wichtige Frage, die uns durch die Zusammenarbeit mit dem ZdK entgegenkommt, ist die der Botschaft eines Kirchentages. In unserer Tradition gehen wir davon aus, dass der Kirchentag nicht so sehr eine Botschaft an die Welt hat, als vielmehr ein Zeugnis der Christen in der Welt ist. Daraus kann im Verlauf des Ereignisses natürlich eine Botschaft werden, wie etwa beim Kirchentag in Hannover für Frieden ohne Nachrüstung oder in Frankfurt am Main 1987 gegen das Apartheidsystem in Südafrika. Der evangelische Kirchentag versteht sich als eine Plattform für das Gespräch, für die Auseinandersetzung und das Ringen um Antworten in der komplizierten modernen Welt. Die protestantische Streitkultur ist uns wichtig, und wir hoffen, dass der Kirchentag dabei eine Zeitansage leisten kann. Der Pluralismus mit seiner Meinungsvielfalt, der nicht nur dem Kirchentag, sondern jeder Demokratie zu Grunde liegt, ist für uns unaufgebbar. Auch

wenn wir bei den katholischen Partnern ebenfalls einen weit größeren Pluralismus wahrnehmen als uns vorher bewusst war, so erkennen wir hier einen stärkeren Wunsch nach klaren Linien, der sich beispielsweise in der Botschaft der Katholikentage ausdrückt. Eine bereits im Vorfeld diskutierte Botschaft würden wir nicht anstreben. Aber die Zusammenarbeit in Richtung auf den ÖKT hin lässt uns die Frage stellen, inwieweit es doch hilfreich und sinnvoll wäre, eine Konzentration der Themen oder sogar ein Hauptthema für einen Kirchentag anzustreben, um damit eine Botschaft auf dem Kirchentag zu erleichtern. Im Rahmen des begonnenen Prozesses der „Zukunftsansage" über Perspektiven des DEKT werden wir darüber diskutieren. Allerdings wird dabei für uns immer klar bleiben, dass wir als Christen nicht meinen, wir hätten eine Botschaft an die Welt, so als ob die Welt von uns getrennt wäre, sondern wir meinen, dass wir in der Welt sprechen, zu der wir selbst gehören.

In manchen Fragen, in denen sich unsere jeweiligen Traditionen reiben, haben wir zu dritten und neuen Lösungen gefunden. Ein Beispiel: Wir hatten im Präsidium im Herbst 2001 eine Kontroverse bezüglich der Bibelübersetzungen für den ÖKT. Es ging um die Erwartung von katholischer Seite, dass die Einheits- bzw. die Lutherübersetzungen als verbindliche Texte für die Gottesdienste gelten sollten; dies stand in Spannung zu der seit Ende der achtziger Jahre herrschenden evangelischen Kirchentagstradition, eine jeweils eigene Übersetzung aller Bibeltexte in gerechter Sprache zu erarbeiten, die zusammen mit dem Luthertext im Programmheft des Kirchentages abgedruckt war und sowohl für Bibelarbeiten wie für Gottesdienste herangezogen werden konnte. Das wiederum war für die Katholiken nicht annehmbar, da in katholischen Gottesdiensten nur von der Bischofskonferenz gebilligte Übersetzungen gelesen werden dürfen. Wir sind schließlich zu folgender Lösung gekommen, die zwar nicht alle auf unserer Seite befriedigt, aber doch ein zukunftsweisender Kompromiss ist:

Im Programmheft werden die Bibeltexte in der Einheits- und der Lutherübersetzung abgedruckt. Daneben wird es eine Arbeitshilfe mit dem Titel „Handreichung zu den Bibelarbeiten und Gottesdiensten" geben, in der alle Bibeltexte neu übersetzt und ausgelegt und den Kirchentagsbesuchern zugänglich gemacht werden. Die Übersetzungen und Auslegungen erfolgen durch katholische und evangelische Exegetinnen und Exegeten, die ihre Texte jeweils individuell verantworten, aber dennoch ihre Arbeit gemeinsam planen und gemeinsame Kriterien entwickeln. Schon das ist ein spannendes ökumenisches Experiment. Im Eröffnungsgottesdienst, den

ökumenischen Gottesdiensten zu Himmelfahrt und beim Schlussgottesdienst, d.h. bei allen vom Gemeinsamen Präsidium verantworteten Gottesdiensten werden die Einheitsübersetzung und/oder die Lutherbibel verwendet.

Ich persönlich meine, dass diese Lösung ein Schritt voran ist, indem nicht nur die neuen Übersetzungen, sondern auch die Auslegungen der Texte nun allen Kirchentagsbesuchern und -besucherinnen im Prinzip zugänglich sind und sie sich damit eingeladen und ermutigt fühlen, im Austausch mit anderen selbst Theologie zu betreiben. Nach dem großen Zuspruch, den die Bibelarbeiten auch beim letzten Kirchentag in Frankfurt am Main hatten, vermute ich, dass viele Teilnehmenden des ÖKT für dieses Angebot dankbar sein werden.

Eine weitere „dritte" Lösung ist die neue Konzeption der AGORA und die Einführung von Veranstaltungen, die Werke, Verbände und Gruppen in ökumenischer Zusammenarbeit mit Partnern aus anderen Kirchen anbieten können. Die AGORA ist eine Zusammenführung des Markts der Möglichkeiten auf evangelischer und der Orte der Begegnung auf katholischer Seite und erlaubt es, sowohl kirchennahen Gruppen und Verbänden sich in einer eigenen Halle darzustellen wie kirchenfernen, aber sozialethisch engagierten Gruppen sich zu präsentieren. Eine ganze Halle ist für ökumenisch vorbereitete und verantwortete Stände vorgesehen, und wir haben im Antragsverfahren bewusst diese ökumenische Zusammenarbeit gefördert. Viele bisher einzeln handelnde Initiativen und Verbände haben sich daraufhin mit ihren ökumenischen Partnern zusammengeschlossen. Es besteht gute Aussicht, dass sie auch nach dem Kirchentag den Kontakt halten, ggf. gemeinsame Projekte planen und damit das schon vor dreißig Jahren formulierte Ziel des ökumenischen Lernens von der gemeinsamen, mit ständiger Reflexion gepaarten Aktion umsetzen. Das Gleiche gilt für Verbände und Werke, die in der sog. Kategorie III eigene Veranstaltungen anbieten. Auf der regionalen oder lokalen Ebene ist dadurch ein ökumenischer Prozess in Gang gekommen, den niemand in dieser Breite erwartet hatte und der sicherlich in die Zukunft wirken wird. Landesausschüsse des DEKT lernen die Diözesanräte kennen, die katholische Jugendarbeit entdeckt ihre protestantischen Partner, evangelische Frauenarbeit oder -hilfe intensivieren ihren Kontakt zu der katholischen Frauengemeinschaft oder dem Frauenbund, usw. Die Verantwortlichen werden später eine Bilanz dieser Zusammenarbeit ziehen müssen. Aber schon jetzt sprechen die Zahlen für sich: Insgesamt haben sich 2300 Gruppen zur Mitarbeit beworben, was

mehr Anträge sind, als je bei einem evangelischen Kirchentag oder einem Katholikentag eingegangen sind, ja mehr als bei beiden zusammen. 240 Anträge sind für ökumenisch verantwortete Veranstaltungen eingegangen, die fast ausnahmslos zugelassen werden. Für die AGORA haben wir weit über 1000 Gruppen angenommen. Der ökumenische Lernprozess an der Basis, der durch den ÖKT in Gang gekommen ist, hat ganz offenbar einen großen Motivationsschub ausgelöst, der wiederum seine Wirkung auf die Gestalt des Kirchentages haben wird. Ich bin geneigt, dies als die größte Chance des ÖKT für das ökumenische Lernen anzusehen.

Als wir 1996/97 beschlossen, einen ÖKT zu planen, hatten wir auf das gemeinsame Abendmahl gehofft und das auch deutlich in unserem Grundlagenpapier zum Ausdruck gebracht. Die ökumenische Großwetterlage ist seither schwieriger geworden, und es hat unmissverständliche Signale von Seiten der katholischen Kirchenleitung gegeben, dass nicht nur gemeinsame Mahlfeiern ausgeschlossen werden müssen, sondern auch die eucharistische Gastfreundschaft nicht angeboten werden kann. Die Enttäuschung darüber ist auf unserer Seite groß, und wir halten daran fest, dass das evangelische Abendmahl grundsätzlich jedem getauften Christen offen steht. Aber wir respektieren die Haltung der katholischen Partner und werden zu keinem Zeitpunkt Druck ausüben. Das Abendmahl ist uns zu wichtig, als dass wir es zu Demonstrationszwecken gebrauchen dürfen. Ich weiß, dass das große Enttäuschungen auslösen wird, aber wir sehen keine andere Lösung. Es wird auf dem ÖKT also offiziell kein gemeinsames Abendmahl zwischen Katholiken und Evangelischen geben. Der Schmerz über diese weiter bestehende Trennung hat jedoch zu einem Vorschlag geführt, der einen wichtigen ökumenischen Lernprozess einleiten könnte: Der ÖKT wird im Vorfeld des Ereignisses eine breite Einladung an Christen aller Konfessionen aussprechen, in schriftlicher Form darüber nachzudenken, was das Abendmahl/die Eucharistie für sie persönlich bedeutet. Die eingegangenen Texte wollen wir sichten und eine möglichst große Vielfalt davon veröffentlichen, ähnlich wie beim Credo-Projekt von Publik-Forum heutige Glaubensbekenntnisse bekannt gemacht wurden. Wir erhoffen uns, dass sich dadurch viele Gläubige klarer werden, was sie selbst mit diesem zentralen Sakrament verbinden und zugleich seine Bedeutung für andere kennen lernen. Vielleicht entdecken wir dann, dass unser aller Engagement in der Welt und die vielfältige Stimme der Christen in ethischen Fragen von der Erfahrung im Abendmahl nicht zu trennen ist. Auch das wäre ein wichtiger Schritt auf die Einheit der Kirche zu und könnte einen sehr weit rei-

chenden Prozess ökumenischen Lernens auslösen. Er bringt mich wieder zum Anfang meines Beitrags zurück. Viele Menschen erwarten vom ÖKT eine geistliche und ethische Bereicherung, Erneuerung und Vertiefung. Sie werden sie umso mehr erfahren, je offener alle Beteiligten an diesem Prozess teilnehmen.



Kirchentag als ökumenisches Phänomen der Laienbewegung: die theologische Aufgabe von Laien in der Gesellschaft

VON MARGOT KÄSSMANN*

Wer versucht, den Deutschen Evangelischen Kirchentag im Ausland zu erklären, hat Mühe. Allein schon die Frage, wie dieses Phänomen denn etwa ins Englische zu übersetzen wäre, bereitet ein Problem. Kirchentag – ein Tag der Kirchen? Aber eben doch eine Laienbewegung. Eine Laienbewegung in der Kirche? Nein, unabhängig von der Kirche. Wieso dann ein Kirchentag? Von da aus gesehen ist der Katholikentag leichter zu erklären: Katholiken eben, die sich treffen. Aber keine Beziehung zur Kirche? Doch, vielleicht ist der Katholikentag sogar eher Kirchentag als der Kirchentag. Damit wäre die Verwirrung vollständig ...

Es gibt kein ekklesiologisches Grundgebäude, in das sich das Phänomen Kirchentag einfach einbauen ließe. Ihren Ursprung haben Kirchentag wie Katholikentag in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Allerdings hat sich der Katholikentag in der Trägerschaft des Zentralkomitees der deutschen Katholiken kontinuierlich zu seiner heutigen Form entwickelt. Der Kirchentag dagegen kann die Kirchentage von 1848ff sowie der zweiten Kirchentagsbewegung von 1872 nur mit sehr begrenzten Parallelen als Ursprung ansehen. Sein deutliches Gründungsjahr ist das Jahr 1949.[1] Ohne die Erfahrung des Versagens in der Zeit des Nationalsozialismus hätte der Kirchentag wohl kaum an Boden gewonnen. Reinhold von Thadden-Trieglaff war unbestritten zu Beginn die treibende Kraft und hat mit seiner Vision, Menschen zusammenzurufen, um mit einer starken Laienbewegung die Kirche zu prägen, ein unglaubliches Charisma bewiesen. Die Ziele hat er wie folgt formuliert: *„Die Glieder der Kirche selber in allen*

---

* Margot Käßmann ist Landesbischöfin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und war von 1994 bis 1999 Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages.

Berufsständen tragen vor Gott und Menschen die Verantwortung, was in der Zukunft geistig und geistlich aus unserem Volke werden soll, wenn die Entchristlichung weiter Kreise in dem Tempo fortschreitet, das wir in dem letzten Jahrzehnt erlebt haben. Nur der ganze Einsatz auch der Laien der Kirche und die Entfaltung außerordentlicher Bemühungen ist hier dem Ernst der Situation entsprechend. Wir müssen uns anklagen, dass wir in der Vergangenheit unseren Christenstand nicht ernst genug genommen, unseren evangelischen Glauben nicht treu genug bekannt und innerhalb und außerhalb der Kirche nicht diejenige aktive Position eingenommen haben, zu der wir nach apostolischer Lehre berufen sind. Inmitten einer Gott entfremdeten Welt haben wir das Laienapostolat der Kirche zu verwirklichen ..."[2]

Von Anfang an war dieser Kirchentag für die Kirche selbst ein spannungsvolles Phänomen. Was sollte das sein, eine Versammlung von Laien? Keine Gemeinde, keine Synode, ein unregelmäßiges Verb eben. Von Thadden-Trieglaff war enttäuscht, wie stark beim Aufbau der EKD nach 1945 die klerikalen Tendenzen einerseits und die konfessionellen Konflikte andererseits Entscheidungen bestimmten. Deshalb wollte er eine Bewegung ins Leben rufen, die von solchen Fesseln unabhängig wäre und führte unermüdlich Gespräche mit prominenten evangelischen Laien wie beispielsweise Eberhard Müller. Bald gab es eine entschlossene Gruppierung, die der Laienbewegung eine Gestalt geben wollte. In Frankfurt am Main sollte ein erster Kirchentag stattfinden. Hier zeigte sich beispielhaft ein Konflikt, der sich in späteren Jahren immer wieder in ähnlicher Form ereignete. Niemöller lud die sogenannte Evangelische Woche aus, da er über die Pläne nicht rechtzeitig informiert worden sei und auch die Rednerauswahl seinen Vorstellungen nicht entspreche. Solche Spannungen um auftretende Personen oder auch Themen gab es oft zwischen einladenden Kirchen und dem Kirchentag, beim Kirchentag in Nürnberg 1979 beispielsweise in der Frage der Losung. Dabei musste der Kirchentag seine Unabhängigkeit verteidigen und die Freiheit behalten, auch Kirchenleitungen unliebsame Rednerinnen und Redner ans Mikrophon zu lassen.

Im Konflikt von 1949 bot der hannoversche Landesbischof Hanns Lilje Hannover als Tagungsort an, dort wurde auf jener Evangelischen Woche der Deutsche Evangelische Kirchentag als permanente Einrichtung ausgerufen. „Zurüstung der evangelischen Laien für ihren Dienst in der Welt und in der christlichen Gemeinde ..." sowie die Gemeinschaft und der „Aus-

tausch mit den Laien der im Weltrat der Kirchen zusammengeschlossenen Kirchen"[3] sollten von nun an gefördert werden.

Von Anfang an spielte also die ökumenische Bewegung eine zentrale Rolle. Zunächst vor allen Dingen die Ökumene mit Blick auf das Wort: evangelisch. Der Deutsche Evangelische Kirchentag war kein deutsch-lutherischer, kein deutsch-reformierter, kein deutsch-unierter, sondern ein deutscher evangelischer Kirchentag. Manches ist hier vorweggenommen, was in den Landeskirchen selbst erst nach der Leuenberger Konkordie 1973 als Kirchengemeinschaft verwirklicht wurde. Insofern ist der Deutsche Evangelische Kirchentag als Ereignis von vornherein ein ökumenisches gewesen, das auch das Evangelisch-Sein in Deutschland als Bewusstsein auf die Tagesordnung gesetzt hat. Auch viele aus den evangelischen Freikirchen haben sich beteiligt.

Zum anderen war der Deutsche Evangelische Kirchentag von Anfang an ökumenisch wegen dieser Ausrichtung auf den Ökumenischen Rat der Kirchen. Ökumenisch war er eben auch mit Blick auf die οικουμένη – die weltweite Gemeinschaft. Es gibt berührende Berichte darüber, wie 1954 auf dem Kirchentag in Leipzig die ersten Christen schwarzer Hautfarbe „gesichtet" wurden. Bis heute ist diese Dimension der Begegnung mit Christinnen und Christen aus aller Welt aus dem Deutschen Evangelischen Kirchentag nicht wegzudenken. Allein die Tatsache, dass das Thema Afrika auf den Kirchentagen eine zentrale Rolle spielt, dass es die großen Lateinamerikatage gab und gibt, die Art und Weise, wie Rednerinnen und Redner aus Indien oder Indonesien ihren Platz an zentralen Punkten finden, zeigt diese weltweite Ausrichtung. Ernst Langes Wort davon, dass wir nur eine Provinz der Weltchristenheit sind, wurde auf dem Kirchentag lebendig erfahrbar. Plötzlich ging es nicht nur um die deutsche Kirche, die Fragen Deutschlands bzw. die Situation der Kirche in Deutschland, sondern die Kirche in der ganzen Welt war auf der Tagesordnung. Ca. 4000 Menschen aus anderen Ländern nehmen jeweils an evangelischen Kirchentagen teil.

Besonders verdienstvoll ist dies mit Blick auf Osteuropa. Zum einen hat der Deutsche Evangelische Kirchentag stärker als jede andere Bewegung die Klammer nach Ostdeutschland gehalten. Das war zentrales Anliegen der Gründungsväter. Und er hat sich auch nicht abschrecken lassen, als der Kirchentag 1954 in Leipzig an den Auseinandersetzungen und den Versuchen zu zerbrechen drohte, ihn für das jeweilige Regime zu beanspruchen. Bis zur Wende haben die beiden seit dem Mauerbau getrennten Kirchen-

tagsbewegungen enge Kontakte gehalten. Auch hier οικουμένη über Grenzen hinweg. Versöhnung mit den Völkern Osteuropas, die Situation in Rumänien oder der Tschechoslowakei, die evangelischen Minderheiten in Polen, die Lage der Menschen in der Sowjetunion, das waren Themen, die auf dem Kirchentag ihren Ort hatten.

Ökumene natürlich auch mit Blick auf die römisch-katholische Kirche und insbesondere zum Katholikentag hin. Das Augsburger Pfingsttreffen 1971 gestaltete sich zwar schwierig, die Planungen gemeinsam zu verantworten war mühsam, aber ein deutliches ökumenisches Signal ging von Augsburg gewiss aus. In den letzten Jahren hat sich eine gute Begegnungsform etabliert, mit der jeweils eine Veranstaltung des Kirchentages auf dem Katholikentag und des Katholikentages auf dem Kirchentag stattfindet. Dabei wurden in den letzten Jahren intensiv die Fragen von Abendmahl, Kirchenverständnis und Amtsverständnis erörtert. Als während des Münchener Kirchentages 1993 Fronleichnam gefeiert wurde, haben beide Konfessionen dies aufgenommen, sind in zwei Zügen zum Marienplatz „gepilgert" und haben dort mit der Verknüpfung von lila und gelben Bändern ein großes ökumenisches Fest gefeiert. Das war mehr als eine Geste oder ein Symbol. Es war eine Manifestation der Freude darüber, dass inzwischen so viel Gemeinschaft möglich ist. Uns verbindet mehr, als uns trennt. Da setzte sich eine Wahrnehmung durch: Jede Konfession ist Zeugin der Wahrheit, aber keine allein im Besitz der Wahrheit.

Die Beziehungen sind so gut geworden, dass die Frage im Raum stand: Warum eigentlich nicht gemeinsam? Für viele Außenstehende ist kaum noch erkennbar, worin sich Kirchentag und Katholikentag unterscheiden. Wer allerdings nach innen guckt, sieht sehr unterschiedliche Strukturen. Der Deutsche Evangelische Kirchentag ist in der Tat von der Kirche unabhängig insofern, als sein Präsidium autonome Entscheidungen trifft, die gastgebende Landeskirche jeweils als Gast lediglich im Präsidium vertreten ist. Gleichzeitig gibt es natürlich enge Bindungen z. B. finanzieller Art, indem die gastgebende Landeskirche immerhin ein Drittel der Finanzen eines Kirchentages trägt, personeller Art, indem viele Menschen aus den Kirchenleitungen auf Kirchentagen Rednerinnen und Redner sind, und auch struktureller Art, indem die gastgebende Landeskirche mit allen ehrenamtlichen wie hauptamtlichen personellen Mitteln die Durchführung eines Kirchentages unterstützt. Für eine Landeskirche ist ein Kirchentag allerdings auch eine enorme Anregung und Horizonterweiterung, eine Akzentsetzung, die unverzichtbar ist. Unabhängigkeit und Verbindlichkeit

sind in einem guten Lot. Gleichzeitig wird der Kirchentag seine Freiheit nicht aufgeben können, beispielsweise im Markt der Möglichkeiten unterschiedlichste, gerade auch gesellschaftliche Gruppen, die sich um Teilnahme bewerben, zuzulassen. Die Auseinandersetzung im Markt, die Vielfalt gehört zu seinem Profil.

Und wie sieht das aus mit den Laien? Der Begriff scheint mir in den letzten Jahren immer stärker negativ besetzt zu werden. Das finde ich außerordentlich bedauerlich! Große Laien haben den Kirchentag geprägt. Ich denke nicht nur an von Thadden-Trieglaff, auch an Klaus von Bismarck, Richard von Weizsäcker, Ernst Benda, Helmut Simon und andere mehr. Ja, die Frauen sind noch immer unterrepräsentiert in dieser Reihe, aber immerhin hat der Ökumenische Kirchentag mit Elisabeth Raiser eine evangelische Präsidentin, und es gab andere Präsidentinnen zuvor. Die Stimme der Frauen hat im Kirchentag inzwischen großes Gewicht. Und gerade für die Entwicklung von Theologie aus der Perspektive von Frauen war und ist der Kirchentag eine entscheidende Plattform.

Der Begriff Laie ist ja in keiner Weise dilettantisch gemeint, nach dem Motto: du kannst kein Auto reparieren, also bist du Kraftfahrzeuglaie. Nein, Laie im Kirchentag ist eine Ehrenbezeichnung. Der Begriff bezeichnet eben jene Unabhängigkeit, die durch das Priestertum aller Gläubigen gekennzeichnet ist. Die evangelische Kirche ist keine Kirche, in der es in irgendeiner Art und Weise eine Herrschaft der Geistlichkeit geben kann, weil jeder berufen ist, in dieser Kirche und für diese Kirche Verantwortung zu übernehmen. Laien sind Menschen aus weltlichen Berufen, die sich in ihrer Kirche, für ihre Kirche engagieren, einen kritischen Blick behalten und selbst durchaus Theologie treiben.

Der Deutsche Evangelische Kirchentag hat immer wieder der Kirche selbst Impulse gegeben. Zu denken ist beispielsweise an den Kirchentag 1954, auf dem Klaus von Bismarck mit seiner berühmten Rede über „Die Freiheit des Christen zum Halten und Hergeben" einen Aufbruch auslöste, der schließlich in der viel beachteten Ostdenkschrift der EKD und später auch in den Ostverträgen Auswirkungen hatte. Zu denken ist an die Auseinandersetzungen um die NATO-Nachrüstung, die auf den Kirchentagen die ersten Demonstrationen hervorrief, die „Lila-Tücher-Generation" entstehen ließ. Der Kirchentag hat dabei ein Doppeltes für die evangelische Kirche hervorgehoben. Zum einen gehört Vielfalt zum Evangelisch-Sein. Der Markt der Möglichkeiten ist eben kein Markt der Beliebigkeiten, sondern ein Ringen um die Wahrheit, in das sich jeder und jede einbringen

kann. Nicht zuletzt gehören Kritik und Gestaltung zum evangelischen Profil. Der gesellschaftspolitische Diskurs ist nichts Nachgeordnetes, sondern aus dem Evangelium heraus ist es richtig und wichtig, sich in die Gesellschaft einzubringen. Das darf durchaus in einer Streitkultur der Fall sein.

Bei alledem aber muss die Mitte deutlich sein: die biblisch-theologische Arbeit, gemeinsamer Gottesdienst, Fest und Feier. Die Bibelarbeiten gliedern den Kirchentag, der ja insgesamt vom Abend der Begegnung bis zum Schlussgottesdienst eine Art liturgischer Form hat. Jeder Tag beginnt ohne Konkurrenz mit der Bibelarbeit. Und diese Bibelarbeit wird eben von Theologen wie von Laien, von Männern wie von Frauen, von Menschen aus dem In- und Ausland, von Evangelischen wie Katholiken oder Orthodoxen gehalten. Die Bibel neu entdecken, von der Bibel her Welt gestalten, das ist ein entscheidender Impuls des Kirchentages.

Selbstverständlich hat der Kirchentag auch liturgisch viele Impulse gesetzt. Das Feierabendmahl und das Abendmahl im Schlussgottesdienst haben ein neues Abendmahlsbewusstsein in der evangelischen Kirche angeschoben. Und auch hier gab es wichtige Auseinandersetzungen um das Abendmahlsverständnis, wichtige Klärungen beispielsweise im Vorfeld des Frankfurter Kirchentages 2001. Viele liturgische Elemente aus der Ökumene wurden durch Kirchentage in Deutschland beheimatet und haben ihren Weg bis in die Gesangbücher gefunden. Das politische Nachtgebet, Stille und Meditation, getanzte Liturgie – Impulse aus dem Kirchentag, die bis in die Gemeinden dringen. Ja, er ist auch ein Markt des Angebots neuer liturgischer Formen.

Der Kirchentag hat deutlich gemacht, dass die Kirche lebendig ist, wenn sie Partizipation zulässt. Das Jahr 1973 war ein Wendepunkt in der Kirchentagsgeschichte. Auf dem Kirchentag mit der geringsten Zahl von Dauerteilnehmenden wurde das Prinzip der Beteiligung an der Gestaltung zum Schlüsselelement, ja zum Erfolgsfaktor gewendet. Seitdem ist nahezu ein Viertel der Teilnehmenden selbst in irgendeiner Form in der Gestaltung oder Durchführung engagiert.

Und schließlich, die ökumenische Dimension des Kirchentages hat sich noch gesteigert. Nach den Erfahrungen des Dresdener Katholikentages 1994 und des Leipziger Evangelischen Kirchentages 1997 kam verstärkt die Frage auf, ob nicht beide Bewegungen so ähnliche Formen gefunden hätten, dass es Zeit wäre, ein gemeinsames Ereignis zu gestalten. Als Beispiele können genannt werden der Regionale Ökumenische Kirchentag in Eisleben 1996 oder auch der Ökumenische Stadtkirchentag in Hildesheim

2002. Die Laienbewegungen können abbilden, was in vielen Gemeinden längst lebendig ist: Ökumene zwischen Evangelischen und Katholiken. Dabei wird spannend werden, wie hier nicht eine Summe aus zwei Komponenten entsteht, sondern etwas Neues wachsen muss. Auch hier wiederum vielleicht ein unregelmäßiges Verb in der Ekklesiologie? Für die ökumenische Bewegung könnte es ein ungeheurer Impuls sein, wenn sowohl die Differenzen als auch die gemeinsamen Möglichkeiten klar aufgezeigt werden.

Nun stehen wir vor dem Berliner Ökumenischen Kirchentag. Das Interesse ist groß in Kirche, Medien, Öffentlichkeit. Der Druck für die Vorbereitenden gewiss ebenso, ein plausibles „Produkt" abzuliefern. Und es wird nicht so einfach sein, die bei aller Ähnlichkeit der von der Anlage her auch recht verschiedenen Konzeptionen von Kirchentag und Katholikentag zusammenzubringen. Es kann ja nicht nur um eine Addition gehen, sondern etwas Neues wird entstehen. Vielleicht kann die Erfahrung des Deutschen Evangelischen Kirchentages dem Ökumenischen Kirchentag nutzen:

– Es ist sinnvoll, Konflikte auszuhalten und vielleicht sogar stellvertretend für manche Situation vor Ort oder „auf höherer Ebene" schlicht und einfach zu thematisieren. Das ist die Freiheit eines „unregelmäßigen ekklesiologischen Verbs". Konflikte dürfen sein, sie müssen nicht krampfhaft unter der Decke gehalten werden. Ein guter Konflikt kann kathartische Funktion haben. Und: Kompromisse sind nicht immer faul, sondern manchmal sogar fleißig.

– Es ist gut, auch unbequeme Rednerinnen und Redner zu Wort kommen zu lassen. Durch Kritik können wir lernen. Und die Kirche sollte doch, ja will doch eine Lerngemeinschaft sein.

– Laien tragen die Kirche. Ohne sie und ihr meist ehrenamtliches Engagement gäbe es keine kirchliche Existenz. Deshalb sind sie und ihre Perspektiven ernst zu nehmen.

– Unsere Kirchen wollen Gesellschaft mitgestalten, weil die Welt Gottes Schöpfung ist, weil wir uns als rechenschaftspflichtige Haushalterinnen und Haushalter verstehen. Es geht nicht um das Eigentliche und das Uneigentliche – beides ist für Christinnen und Christen nicht zu trennen. Nur Mut, auch die langfristigen Themen auf den Tisch, damit wir Zukunft ermöglichen!

– Kirchentage bieten ungeheure Chancen, aus dem Ghetto der Selbstbetrachtung zu entkommen. In einer säkularisierten Stadt wie Berlin kann sich, ja muss sich das Programmangebot gerade auch auf die Mehrheit

richten, die Mehrheit derer, die mit Kirche in dieser Stadt und Region noch nie oder schon lange nicht mehr Kontakt hatten. Wir haben eine Botschaft. Wie wollen wir sie weitersagen im 21. Jahrhundert? Das ist ein entscheidendes Thema. Die Selbstvergewisserung allein in guter Gemeinschaft reicht nicht aus.

– Grundlage ist die Gemeinschaft im Glauben. Deshalb sollte es möglichst viel Fest und gottesdienstliche Feier geben neben aller notwendigen Debatte. Und die Evangelischen sollten die Freiheit haben zu sagen, dass zu ihren Abendmahlsfeiern jeder getaufte Christ und jede getaufte Christin eingeladen sind, die Mitglied einer Kirche sind, ob evangelisch, römisch-katholisch oder orthodox. Das ist ein Schritt, und wir hoffen, dass es ein erster ist auf dem Weg. Dabei haben Laien vielleicht die größere Freiheit ... Sie sollten sie nutzen.

Die Geschichte der Kirchentage und Katholikentage endet nicht in Berlin 2003. Es ist gut und wichtig, dass der Katholikentag in Ulm 2004 und der Deutsche Evangelische Kirchentag in Hannover 2005 bereits geplant sind. Da kann geschaut werden, ob es nicht richtig ist, auch das eigene Profil immer wieder zu schärfen. Oder wird der Ökumenische Kirchentag als unregelmäßiges Verb in der Kirchentagsbewegung, die wiederum für die Ekklesiologie ein unregelmäßiges Verb ist, vielleicht zur regelmäßigen Veranstaltung? Das ist nahezu dialektisch. Wir werden sehen und dürfen gespannt sein und vor allem um Gottes gutes Geleit bitten.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. *Margot Käßmann*, Ein halbes Jahrhundert: Fest und Manifest des Protestantismus, in: Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, Gütersloh 1999, 8ff.

2 Kirche in Bewegung, a.a.O., 35.

3 Vgl. a.a.O., 36.



Vorfeiern

Ökumenische Gemeinschaft in der Gestaltung von Liturgien

VON DOROTHEA SATTLER*

1. Annäherungen an die Themenstellung

Wenn geistliche Erfahrungen in ökumenischen Begegnungen in die Tiefe der gläubigen Existenz reichen, lassen sie viel zu wünschen übrig – in einem guten Sinne: Sie vermitteln eine frohstimmende Ahnung von dem großen Reichtum des konfessionell geprägten Glaubenslebens und in ihnen wird die Trauer über die fortbestehende Trennung spürbar. Übrig bleibt viel: der Wunsch nach einer währenden, nicht durch Spaltung gekennzeichneten, lebendigen christlichen Gemeinschaft im Hören auf Gottes Wort, im sakramentalen Gedächtnis des Todes und der Auferweckung Jesu Christi und in der Bereitschaft zum Zeugnisdienst mit Tat und Wort.

Ökumenische Gremien beginnen ihre Sitzungen in aller Regel mit einer liturgischen Feier. Die immer wieder erneuerte Besinnung auf den gemeinsamen Grund des Glaubens motiviert zur Suche nach einem versöhnlichen Miteinander, auch wenn die konfessionellen Differenzen in den zu verhandelnden Sachfragen offenkundig sind und über das Tagesgeschehen hinaus wirksam bleiben. Viele in der ökumenischen Bewegung engagierte Theologinnen und Theologen schöpfen ihre Kraft zu diesem Dienst aus der Quelle erlebter geistlicher Gemeinschaft. Es braucht Gelassenheit und Mut, angesichts der in der eigenen Lebenszeit wohl kaum noch zu erreichenden Gestalt institutionell gefasster kirchlicher Einheit unermüdlich weiterzuwirken an den Orten, an denen ökumenische Gemeinschaft sich

* 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.

formt und festigt. Die Gefahren, die mit einer Preisgabe der ökumenischen Gebetsgemeinschaft verbunden wären, sind groß. Sehr verständlich ist daher die Erschütterung, die die jüngsten Kontroversen zwischen den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates um die Verwendung des Begriffes „ökumenischer Gottesdienst" bewirkt haben.[1] Sehr wertvoll ist vor diesem Hintergrund die sich abzeichnende Beteiligung orthodoxer Gemeinden an den Gebetsliturgien in den Tagen des Ökumenischen Kirchentags (ÖKT). Am Samstagabend werden neben evangelischen Abendmahlsgottesdiensten und altkatholischen sowie römisch-katholischen Eucharistiefeiern auch orthodoxe Vespergottesdienste zur Mitfeier angeboten. Von Beginn an war es ein Anliegen der Vorbereitungsgruppen, bei den geplanten Fernsehgottesdiensten zur Eröffnung und zum Abschluss des ÖKT die Vielgestalt der christlichen Konfessionen in Deutschland repräsentiert zu sehen. Ob es gelingt?

Bei den Vorbereitungen des ÖKT wurde offenkundig, welch große Bedeutung die Menschen den gemeinsamen liturgischen Feiern geben. Die Hoffnung, in Berlin im Jahr 2003 mit kirchenamtlicher Genehmigung Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft leben zu können, bewegt die Herzen noch immer. Als trügerisch haben sich diese Erwartungen erwiesen. Während in vielen eucharistietheologischen Sachfragen bereits ein Grundkonsens erreicht werden konnte,[2] erscheinen derzeit erneut die Differenzen im Verständnis des apostolisch begründeten Dienstamtes unüberwindlich. Zwar liegen auch in dieser Frage theologische Konzepte vor, deren Beachtung zu einer Anerkennung der evangelischen Ämter führen könnte.[3] Kaum aussichtsreich ist aber derzeit die Hoffnung, dass die vorgetragenen, weithin pneumatologischen Argumentationen von römisch-katholischer Seite kirchenoffiziell aufgenommen und in Gestalt der Anerkennung der evangelischen Ämter wirksam werden.

Seit den achtziger Jahren verstärken sich in der Literatur die Hinweise auf bestehende nicht-theologische Faktoren in den ökumenischen Gesprächen. Insbesondere in der Frage einer möglichen Reform des institutionellen Wesens der Kirche sind Hemmnisse zu beachten, die allein auf der Basis einer einmütigen Schriftexegese nicht überwindbar erscheinen. Es braucht offenkundig gerade in der gegenwärtigen Situation der christlichen Ökumene in Deutschland, die von den Nachwehen der kontroversen Diskussionen anlässlich der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (31. Oktober 1999),[4] des römisch-katholischen Schreibens „Dominus Iesus"[5] sowie der Erklärung der EKD zur Frage der „Kirchengemein-

schaft nach evangelischem Verständnis“[6] sehr verunsichert erscheint, einer erneuten Anstrengung, den Nerv ökumenischen Handelns wieder freizulegen: Es verbindet getaufte Christen mehr, als sie trennt. Die in der Gesellschaft öffentlich erfahrbare Einheit der Kirche stärkt die Glaubwürdigkeit des christlichen Bekenntnisses.[7] In ökumenischen Liturgien geschieht ein wirksames Gedächtnis der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums und eine Besinnung auf das missionarische Wesen der Glaubensgemeinschaft. Gerade in Zeiten der Verhärtungen und Verbitterungen kommt der gottesdienstlichen Gemeinschaft hohe Bedeutung zu.

Ich möchte im Folgenden einen kleinen Einblick sowohl in die situationsbezogen konkreten als auch in die hintergründigen Überlegungen bei der Gestaltung der Gottesdienste des ÖKT vermitteln: Erfahrungen in den Vorbereitungsgruppen, in denen sich die Gültigkeit der wechselseitigen Verbundenheit von liturgischer Feier und Glaubensverständnis erweist, sollen zur Sprache kommen (Abschnitt 2.); die Schwierigkeiten und Chancen bei den Vorbereitungen der konfessionellen Liturgien am Samstagabend bedürfen eigener Aufmerksamkeit (Abschnitt 3.); schließlich legen sich reflektierende Ausführungen zur Bedeutung der geistlichen Gemeinschaft innerhalb der ökumenischen Bewegung nahe (Abschnitt 4.).

2. Lex orandi – Lex credendi: Neue Spuren auf der Fährte eines altvertrauten Axioms

Mancherorts nehmen christliche Gemeinden voraus, was nach den römisch-katholischen kirchenoffiziellen Bestimmungen nicht erlaubt ist: die wechselseitige Teilnahme an den eucharistischen Mahlfeiern oder gar eine Abendmahlsliturgie mit gemeinschaftlicher Leitung. In diesen „Vorfeiern“ kommt die Zielperspektive ökumenischer Gemeinschaft sinnenhaft zum Ausdruck. Gemeindeglieder bezeugen darin öffentlich, dass sie sich eine Gestalt christlicher Gemeinde wünschen, die als Versammlung der Getauften an ihren Lebensorten zu erkennen ist. Bei näherem Hinsehen erweist sich die geschilderte Basisökumene mit ihrem Hang zu einer „heiligen Ungeduld“ jedoch als ein differenziertes und labiles Gebilde: Gerade in jüngster Zeit schwindet die Bereitschaft jüngerer römisch-katholischer Pfarrer, die von ihren Vorgängern verantworteten Verstöße gegen kirchenrechtliche Bestimmungen weiterzuführen.[8] Sanktionen drohen im Fall eines dem Bischof bekannt werdenden öffentlichen Ärgernisses. Junge Pfarrer befinden sich in der Schwierigkeit, in den Ortsgemeinden kaum

Verständnis für die in der Tradition geformten theologischen Gründe einer von ihnen geänderten Praxis erreichen zu können. Kontroversen des Kirchenverständnisses und der Ämtertheologie erschließen sich den Gemeinden angesichts der Grundhaltung vieler, als Christen gemeinsam die Probleme angehen zu wollen, die vor der Menschengemeinschaft liegen, und sich so den gesellschaftlichen Herausforderungen zu stellen, weniger und weniger.

Von all dem wissen die Menschen, die in den Gremien zur Vorbereitung des ÖKT mitwirken. Sie wissen auch, dass dieses medienwirksame Ereignis anderen Gesetzen folgt als das Leben in den Ortsgemeinden. Es wird von hoher Bedeutung sein, dass die Repräsentanten der Kirchen in Deutschland durch ihre Teilnahme an den liturgischen Feiern ihre Zustimmung zu den Grundanliegen der Ökumene bekunden. Ein solches Geschehen ist nur möglich, wenn der gegenseitige Respekt voreinander sich auch in der Achtung der noch bestehenden Grenzen gottesdienstlicher Gemeinschaft erweist. Nüchternheit prägt daher die Arbeit in der „Koordinierungsgruppe Gottesdienste" und ihren fünf Untergruppen zur Vorbereitung des Eröffnungsgottesdienstes, der Tagzeitengebete, des Gottesdienstes zu Christi Himmelfahrt, der konfessionellen Gottesdienste am Vorabend des Sonntags und des Schlussgottesdienstes am Sonntagvormittag.

In der Gestalt des Betens (Lex orandi) offenbart sich der Glaube einer Gemeinschaft (Lex credendi). Dieser Lehrsatz der theologischen Tradition[9] erweist im Rahmen der Vorbereitung des ÖKT in mehrfacher Hinsicht seine Gültigkeit: inhaltlich im Blick auf die bereits bestehende Einmütigkeit in der Wahl der Themen, die in den Liturgien aufgenommen werden, formal hinsichtlich der Unterschiede in der Berufung auf die christliche Freiheit im Umgang mit den agendarischen Vorgaben.

a. Tagzeitengebete – beispielhaft

Das ökumenische Gebet ist ein Ort der Erfahrung, dass Christinnen und Christen in der Gestalt der von Gott eröffneten Teilhabe an seinem Leben bereits eins sind.[10] Die in der christlichen Glaubensgemeinschaft bereits gegebene Einmütigkeit in der Wahl der Themen im Gebetsleben lässt sich mit Blick auf die Tagzeitengebete während des ÖKT konkretisieren. Derzeit werden zwei Modelle vorbereitet, die in den Ortsgemeinden von Berlin anzubietenden Gebete am Morgen, am Mittag, am Abend und in der Nacht zu gestalten: Ein Modell orientiert sich an der römisch-katholischen

Stundenliturgie, ein weiteres greift freie Formen auf, die sich vielfach in ökumenischen Gebetszeiten andernorts bereits bewährt haben. Der Morgen lädt zum Lobpreis für das von Gott geschenkte Leben ein; am Mittag halten Menschen inne und denken über die Wege ihres Lebens nach; am Abend geschieht Dank für den Reichtum der tagsüber gesammelten Erfahrungen; in der Nacht begegnen die Versuchungen: neuerlich heißt es sich festzumachen an den Verheißungen des Glaubens. Das Woher und Wohin des Lebens, die Ungewissheit der Lebenswege, das Wagnis des Glaubens – all dies wird aufgenommen in die Tagzeitengebete. Die Tatsache, dass sie ohne hohes kontroverstheologisches Potenzial vorbereitet werden können, weckt Hoffnung. Ein sehr sprechendes Beispiel für die bereits bestehende christliche Gebetsgemeinschaft am Morgen jeden Tages ist ein Text, der im Liederheft des Deutschen Evangelischen Kirchentags 1999 in Stuttgart zu finden ist: „Du hast das Leben allen gegeben, gib uns heute dein gutes Wort. So geht dein Segen auf unsern Wegen, bis die Sonne sinkt, mit uns fort. Du bist der Anfang, dem wir vertrauen, du bist das Ende, auf das wir schauen. Was immer kommen mag, du bist uns nah. Wir aber gehen, von dir gesehen, in dir geborgen durch Nacht und Morgen und singen ewig dir. Halleluja."[11]

Im Gebet geschieht Gedächtnis der in Gottes schöpferischem Wirken gegründeten Zeit der Menschen. Am Morgen und am Abend wird die Bedrohung des Daseins durch den Tod besonders bewusst. Diese Zeiten laden dazu ein, sich gemeinsam des Ursprungs und des Ziels des Daseins zu vergewissern. Gottes Weggeleit in seinem Wort ist Trost und Mahnung zugleich. Die Versammelten wissen sich für ihr Handeln verantwortlich vor Gott. Die in der Anrufung des göttlichen Namens erfahrene Gegenwart Gottes verwandelt die Anwesenden: Aus Streitbaren werden Versöhnliche, aus Resignierenden werden Mutige, aus Ungeduldigen werden Zuhörende.

b. Ekklesiologische Differenzen – wirksam in der Vorbereitung der Liturgien

Insgesamt gesehen besteht eine hohe Bereitschaft, im Rahmen der Vorbereitungen des ÖKT die liturgischen Traditionen der Kirchen in Deutschland kennenzulernen und wertzuschätzen. Zugleich ist die Versuchung groß, rasche ekklesiologische Rückschlüsse etwa aufgrund der im römisch-katholischen Bereich gegebenen Festlegungen auf eine weltweit vereinbarte biblische Leseordnung zu ziehen. Die Neigung zur reformatorischen Vielfalt steht auch in anderen Fragen der römisch-katholischen Verpflich-

tung zur Einheit auf dem Erdenkreis gegenüber. Es bedarf eines umfassenden ökumenischen Lernprozesses, den Wert beider Anliegen zu erkennen und gegensätzliche Standorte in Bereitschaft zur Toleranz wechselseitig anzuerkennen.

Nicht wenige der evangelischen Mitglieder der „Koordinierungsgruppe Gottesdienste" des ÖKT und ihrer Untergruppen sehen sich vor die Aufgabe gestellt, ihr Mittun in kritischen Kreisen zu rechtfertigen. Von einem „Kirchentag nach römisch-katholischen Bedingungen" ist in den Pausen am Rande der Gremiensitzungen die Rede und von der vermeintlichen Notwendigkeit, zu „überwintern", bis evangelische Prinzipien die Gestaltung der Kirchentage wieder leiten können. Ekklesiologische Differenzen spiegeln sich im unterschiedlichen Umgang mit den kirchenamtlichen Vorgaben. Aus Sicht mancher der reformatorischen Theologinnen und Theologen ist es bereits als Angriff gegen die evangelische Freiheit zu werten, wenn die Theologische Kammer der EKD ein Dokument vorbereitet, in dem das gemeinsame lutherische, reformierte und unierte Abendmahlsverständnis dargelegt wird. Strittig ist, wie verbindlich eine solche Grundlage in den Beratungen sein kann.

c. Fazit

Es zeigt sich somit: Bei der Vorbereitung der Liturgien des ÖKT steht die gemeinschaftsstiftende Erfahrung der Menschen verbindenden Suche nach gläubiger Antwort auf existenziell-personale Fragen auf der einen Seite gegen das Erleben ekklesiologischer Differenzen auf der anderen Seite. Inhaltlich wie formal entspricht die Lex orandi der Lex credendi. Die in Berlin versammelten Christinnen und Christen – so die Hoffnung vieler Vorbereitungsgremien – werden die bereits gegebene Einheit im Glauben an den in Gottes Geist gegenwärtigen Christus Jesus als Stärkung der Motivation empfinden, weiterhin nach Wegen zu suchen, die ekklesiologischen Unterschiede zu versöhnen. Die ÖRK-Studie zum Thema „Wesen und Bestimmung der Kirche"[12] gilt derzeit als ein viel beachteter Bezugstext, dessen konfessionelle Rezeption zumindest eine erneute Bündelung der offenen ekklesiologischen Fragen erwarten lässt.[13]

3. Ökumenische Sensibilität und Kreativität: Ein vielbesprochenes Spannungsverhältnis

Ökumenische Sensibilität zu entwickeln, setzt konfessionskundliches Wissen voraus. Es gibt bei den Vorbereitungen der Liturgien des ÖKT viel-

fach Gelegenheit, dieses zu erweitern – zum Beispiel im Austausch über die unterschiedlichen liturgischen Traditionen am Fest Christi Himmelfahrt, das am Donnerstag während des ÖKT gefeiert wird. In allen Vorbereitungsgruppen galt es, sich den Raum für die eigene Kreativität nicht durch sachlich nicht gebotene Rücksichten auf die konfessionellen Eigenheiten beschneiden zu lassen.

a. Ökumenisches Lernen bei der Vorbereitung konfessioneller Gottesdienste

Die römisch-katholischen Gremienmitglieder wurden stärker vertraut mit der evangelischen Tradition des Feierabendmahls. Das Feierabendmahl wird bei Deutschen Evangelischen Kirchentagen seit vielen Jahren am Freitagabend gefeiert und soll insbesondere eine Begegnung zwischen der gastgebenden Ortskirche und den angereisten Gästen ermöglichen. Weithin unbestritten ist, dass die Praxis des Feierabendmahls, die auf den Kirchentagen seit Nürnberg 1979 einen Höhepunkt in dem mehrtägigen Programm bildet, auch zu einer vertieften theologischen Auseinandersetzung um das Verständnis des Abendmahls geführt hat, bei der die Vielfalt der evangelischen Zugänge zur biblisch überlieferten eucharistischen Mahlhandlung zu Tage traten. Die Nähe des Feierabendmahls insbesondere zur Frauenliturgie, deren Anliegen überkonfessionell übereinstimmen, sind unübersehbar: ganzheitlich soll das liturgische Erleben sein, mit Tanz und Bewegung; die gesamte versammelte Gemeinschaft soll sich beteiligen können am Geschehen; Gemeinschaft, Begegnung und Kommunikation stehen im Vordergrund des Bemühens; ein Freudenmahl trotz aller Nöte des Alltags soll gefeiert werden; die Symbolhandlungen sind vielfältig; Raum für biographisches Erzählen soll bleiben; die sozialpolitische Verantwortung für gesellschaftlich ausgegrenzte Geschöpfe soll zur Sprache kommen und in folgenden Handlungen nachwirken; die Verwurzelung der christlichen Tradition in der Glaubensgemeinschaft Israel soll in Zeichenhandlungen und im Wort präsent werden; ein (im Rückgriff auf die biblische Tradition) bei den neueren Entwürfen zum Feierabendmahl in der Regel zwischen dem eucharistischen Brotbrechen und dem Reichen des Bechers vorgesehenes Sättigungsmahl soll die Güte des lebenspendenden Gottes sinnlich erfahrbar machen.

Die evangelischen Gremienmitglieder nahmen den Aufbau einer römisch-katholischen Eucharistiefeier zur Kenntnis und lernten, zwischen

den universalkirchlich vorgegebenen Elementen (etwa: feste Leseordnung biblischer Texte im dreijährig wiederkehrenden Rhythmus; Vorgabe des Wortlauts von Tages-, Gaben- und Schlussgebet) und den variablen Teilen (Wahl unter mehreren approbierten eucharistischen Hochgebeten; eigene Gestaltung von Kyrie-Rufen, Fürbitten und Segen) dieses Gottesdienstes zu unterscheiden.

Die Projektkommission „Konfessionelle Gottesdienste am Samstagabend (Abendmahls- und Eucharistiefeiern)" bereitet zwei Entwürfe für eine gottesdienstliche Feier vor, die beide die vereinbarte Vorgabe, in allen liturgischen Feiern Joh 17, 6a.11b–19 als Evangelium zu verkündigen, respektieren. Ein Entwurf bietet Gestaltungshilfen im Rahmen der liturgischen Ordnung der Eucharistiefeier für den Siebten Sonntag der Osterzeit (Lesejahr B), der andere nimmt die Tradition des Feierabendmahles auf und entfaltet, ausgehend vom Bibeltext, eine Wortliturgie und eine Abendmahlsfeier. Angestrebt ist, möglichst viele der nach beiden liturgischen Ordnungen vorkommenden Texte (Kyrie-Rufe, Antwortpsalm, Fürbitten in Verbindung mit dem Gabengang, Sendung und Segnung) im Wortlaut einander anzugleichen. Auf diese Weise soll die bereits bestehende weitreichende Gemeinschaft in der liturgischen Feier zum Ausdruck kommen. Die Verantwortung für die konkrete Gestaltung der konfessionellen Gottesdienste am Samstagabend tragen die Ortsgemeinden von Berlin. Die erarbeiteten Entwürfe verstehen sich als Hilfen zur Gestaltung der Liturgie. Die Berliner Gemeinden sind über die Geschäftsstelle eingeladen worden, konfessionelle Gottesdienste am Samstagabend vorzubereiten. Vier Kategorien sind dabei vorgesehen: eine Eucharistiefeier, ein Abendmahlsgottesdienst, ein Feierabendmahl und ein Orthodoxer Vespergottesdienst. Nach bisheriger Kenntnis zeichnet sich eine große Bereitschaft der Berliner Gemeinden ab, einen konfessionellen Gottesdienst am Samstagabend vorzubereiten. Neben der Arbeit an den beiden Gottesdienstentwürfen hat die Projektkommission Anregungen aus der Kommission „Ökumenische Feierformen" aufgegriffen und bemüht sich um einen Text, der die Gemeinden auf einzelne ökumenisch sensible Fragen der Abendmahls- oder Eucharistiefeier aufmerksam macht. Dazu gehören der Laienkelch, die Gestaltung der Mahlfeier in Prozession oder in kleinen Runden, der Umgang mit den übrig gebliebenen Mahlgaben und das Totengedächtnis. Das Ziel dieser Überlegungen ist es, die Konfessionen durch die Anteilnahme an den jeweiligen theologischen Argumentationen und an den Praxiserfahrungen zu bereichern.

b. Beispiel „Laienkelch"

Der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber beklagte sich im Januar 1943 in einem Memorandum, das er an den „großdeutschen Episkopat" sandte und auch in Rom zur Kenntnis gab, über gefährliche theologische Positionen, die von maßgeblichen Trägern der Liturgischen Bewegung eingenommen worden sein sollen. In diesem Freiburger Memorandum findet sich auch folgende Beschwerde von Erzbischof Gröber: „Der von mir sonst sehr geschätzte Romano Guardini glaubt sogar, dass man ohne die Wiedereinführung des Mahles unter *zwei* Gestalten nicht ‚auskomme'. Man erkennt aus dieser Bemerkung auch, wie weit die Neuliturgiker ihre Ziele sich stecken, und welche Wirrungen und Irrungen wir innerhalb der Kirche noch zu gewärtigen haben."[14] Als Romano Guardini nach Jahresfrist Kenntnis bekam von den Einwänden gegen seine Vorstellungen von einer theologisch sachgemäßen Form der Erneuerung der Liturgie, bezeichnete er die ihm von Erzbischof Gröber angelastete Forderung des Laienkelchs als „ein außerordentlich bedauerliches Missverständnis"[15]. Die Zeit war noch nicht reif für eine solche Reform der eucharistischen Mahlhandlung.

Am Beispiel der Frage des Laienkelchs lässt sich gut aufzeigen, dass bei Diskussionen um die rechte Feiergestalt der Eucharistie oft mehr wirksam ist als lediglich die sakramententheologische Argumentation: Gunther Wenz[16] hat detailliert aufgezeigt, dass der Laienkelch bereits in der vorreformatorischen Zeit ein ekklesiales Unterscheidungsmerkmal war, ein Identität stiftendes Kennzeichen reformwilliger Kreise in der Kirche, die ihre Forderung nach einer ursprungsgetreuen Gestalt der eucharistischen Feier mit einer Absage an die Legitimität einer kirchlichen Praxis und Lehre verbanden, die als eine erst nachapostolische Tradition zu erkennen ist. Die Veränderung der biblischen Gestalt der eucharistischen Handlung provozierte die Frage nach den Grenzen der Kompetenz des kirchlichen Lehramts. Die mit der Verweigerung des Laienkelchs verbundene Sonderstellung der Amtsträger wurde von den einen bestritten, von den anderen verteidigt.

In den eucharistietheologischen Aspekten der Frage des Laienkelchs waren sich bereits 1530 die Verhandlungsführer in den Ausschüssen des Augsburger Reichstags einig. Die Gespräche scheiterten schließlich, weil die reformatorischen Stände ihren Wortführer Philipp Melanchthon drängten, in dieser Sache endlich seine kompromissbereite Nachgiebigkeit aufzugeben. Melanchthon hätte sich mit dem Ergebnis zufrieden gegeben, eine Duldung des Laienkelchs in Ausnahmefällen zugestanden zu bekom-

men. Seinen Freunden war dies zu wenig. Nicht wenige der deutschen Theologen, die sich während des Trienter Konzils zu Fragen der Eucharistielehre äußerten, befürworteten den Laienkelch ausdrücklich. Diese Offenheit für ein Reformanliegen spiegelt sich auch in der zeitgenössischen Kunst, wie etwa der Blick auf die spätgotischen Fresken im Chorraum des Reichenauer Münsters erweisen kann, in denen sich die Überzeugung mehrfach spiegelt, erst die Kommunion in beiden Gestalten bringe die Zeichenhaftigkeit des eucharistischen Mahles voll zur Geltung.[17]

Die nach der jüngsten römisch-katholischen Liturgiereform erschienene „Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch" erklärt in Abschnitt 56 h) die Kelchkommunion auch der Gläubigen in bestimmten Situationen als eine wünschenswerte Praxis, durch die „die Teilnahme am Opfer, das gefeiert wird, auch im Zeichen besser sichtbar"[18] wird.

Die feierliche Mahlgeste des Weintrankes mit allen Getauften entspricht dem Sinngehalt der Eucharistie: Die Teilhabe aller Versammelten am Segen des blutigen Lebensgeschicks Jesu kommt so sinnenfällig zum Ausdruck. Alle Getauften sind berufen, durch die Hingabe ihrer Lebenskraft für das Wachstum des Leibes Christi, der Kirche, Sorge zu tragen. In nicht wenigen römisch-katholischen Gemeinden ist die Kelchkommunion aller Gläubigen inzwischen in den sonntäglichen und werktäglichen Eucharistiefeiern vertraut. Die gemeinsame christliche Identität der Getauften wird auf diese Weise gestärkt.

4. Geistliche Ökumene: Eine Erfahrung und ihre Grenzen

Die Bereitschaft, die eigenen, konfessionell geprägten Formen der Frömmigkeit durch die Wahrnehmung und Mitfeier anderer Ausdrucksgestalten des christlichen Glaubenslebens zu bereichern, gilt heute als eine weithin unstrittige ökumenische Grundhaltung. Dabei ist gewiss zu berücksichtigen, dass die geistliche Ökumene ein vielgestaltiges Gebilde ist und der Begriff der „Spiritualität" in unterschiedlicher Weise bestimmt werden kann.[19] Umstritten ist etwa, ob die in der internationalen Ökumene als hoch bedeutsam eingeschätzte christliche Weltverantwortung, die ethische Dimension des Bekenntnisses, als ein Teilbereich des Spirituellen zu gelten hat, oder ob unter diesem allein liturgische Feiern, Gebete, Meditationen, Exerzitien oder Wallfahrten zu verstehen sind. Bei solchen Differenzierungen wirken sich auch die unterschiedlichen Grundpositionen über

den Gegenstand, die Methode und die Zielsetzung des ökumenischen Handelns aus. Ich möchte abschließend die theologische Bedeutung der spirituellen Gemeinschaft der christlichen Konfessionen in drei Gedanken zusammenzufassen.

a. Menschliche Selbstbescheidung durch Gegenwärtigung des göttlichen Lebensgrundes

Die Versammlung der Christen zum liturgisch gestalteten Lobpreis Gottes unterbricht die oft geschäftig wirkende menschliche Anstrengung, durch theologische Studien oder diakonische Handlungen dem Ziel der Einheit der Kirchen näher zu kommen. Durch die Aussonderung von festen Zeiten des Tages zum Gebet geschieht eine beständige Gegenwärtigung des göttlichen Gebers allen Lebens. Der gemeinsame Eintritt in einen Feierraum fördert die Gewissheit, bereits in einer Verbundenheit zu leben, die als eine von Gott geschenkte zu betrachten ist. Der Ursprung der bereits bestehenden Gemeinschaft ist nicht das Werk von Menschen, sondern die von Gott eröffnete Möglichkeit, an seinem Leben teilzuhaben. Die in der Gebetstradition aller christlichen Konfessionen bewahrte schöpfungstheologische Dimension des Glaubens vermag die gemeinsame Ausrichtung auf das Wohlergehen aller Geschöpfe zu stärken. Die besondere Verbundenheit mit Israel, Gottes Volk, kommt zum Ausdruck. Die gemeinsame Anrufung des Namens Gottes in der Klage und in der Bitte führt zur Erkenntnis der Differenz zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Vermögen: „Haucht der Mensch sein Leben aus und kehrt er zurück zur Erde, dann ist es aus mit all seinen Plänen. Wohl dem, dessen Halt der Gott Jakobs ist und der seine Hoffnung auf den Herrn, seinen Gott, setzt. Der Herr hat Himmel und Erde gemacht, das Meer und alle Geschöpfe; er hält ewig die Treue“ (Ps 146,4–6).

b. Gewinn an Identität durch die Erfahrung der Mitte christlichen Daseins

Gestalten geistlicher Ökumene sind in besonderer Weise dazu geeignet, sich auf die Grundbotschaft des christlichen Glaubens zu besinnen: die Hoffnung auf die Befreiung aus den todwirkenden Fesseln der Sünde durch die in Christus Jesus untrüglich offenbar gewordene Liebe Gottes. Die wachsende Wertschätzung der Taufe in allen christlichen Konfessionen lässt die Zuversicht als begründet erscheinen, dass die Glaubensgemein-

schaft den tiefen Ernst des theologisch-soteriologischen Gehalts dieser sakramentalen Feier zunehmend erkennt. Den Feiern zum Taufgedächtnis kommt dabei in unseren Zeiten, in denen es in vielen Konfessionen noch die Regel ist, Säuglinge zu taufen, besondere Bedeutung zu. Erwachsene Christen stellen sich der Anfrage, die Paulus der Gemeinde von Rom vorlegte: „Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleichgeworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein" (Röm 6,3–5). Taufe und Eucharistie werden seit dem christlichen Altertum als „sacramenta maiora" bezeichnet, weil in diesen beiden sakramentalen Feiern das Geheimnis des christlichen Glaubens in dichter Ausdrucksgestalt begegnet. Wahre Kirchengemeinschaft besteht erst dann, wenn sie auch in der eucharistischen Feier dargestellt und erneuert werden kann. Johannes Paul II. ruft dazu auf, dieses Ziel der geistlichen Ökumene nicht preiszugeben: „Es ist, als sollten wir uns immer wieder im Abendmahlssaal des Gründonnerstag versammeln, obwohl unsere gemeinsame Anwesenheit an jenem Ort noch auf ihre vollkommene Erfüllung wartet, bis sich nach Überwindung der Hindernisse, die der vollkommenen kirchlichen Gemeinschaft im Wege stehen, alle Christen zu der einen Eucharistiefeier versammeln werden."[20]

c. Wachsame Aufmerksamkeit auf die Relevanz des Glaubens

In worthaften geistlichen Handlungen kann die Bedeutung des christlichen Glaubens bei dem Bemühen der Menschen, das Leben in Zeiten des Glücks und der Not zu verstehen, sprachlich erfasst werden. Im Kontext der jüngsten Diskussionen um den konfessionellen Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre wurde immer wieder angemahnt, die in dieser Lehrgestalt enthaltene Botschaft Gottes auf eine Weise zu besprechen, dass die Menschen deren alltägliche Lebensrelevanz zu erkennen vermögen. Der ökumenisch-theologischen Forschung fällt es oft schwer, sich aus den Bahnen der historisch bedingten Redeweisen herauszubewegen. In gottesdienstlichen Feiern, in Gebeten und bei der Wortverkündigung gelingt es eher, die pragmatische Dimension sprachlicher Äußerungen zu berücksichtigen: Trost und Stärkung, Mahnung und Weisung, Zusage und

Anfrage bewirkt Gottes Wort im menschlichen Wort der Schriftauslegung. Aber nicht nur in der Worthandlung, auch in Taten der Liebe kann die verwandelnde Wirksamkeit des christlichen Glaubens bewusst werden, seine Relevanz aufscheinen.

Spirituelle Erfahrungen sind mit Bewusstsein erfasste Geschehnisse, in denen Menschen in der Kraft der Gegenwart des Geistes Gottes an die Tiefen ihrer Daseinsfragen herangeführt werden und eine vertrauenswürdige, gläubige Antwort erkennen und ergreifen können. Spiritualität ist der in Gottes Begleitung geschehende Weg zum Grund des je ganz eigenen Lebenslaufes, der sich in der Gemeinschaft der Mitgeschöpfe vollzieht. Dieser geistliche Weg kann eine unterschiedliche äußere Gestalt haben: stilles Hören, drängendes Flehen, ausdauerndes Singen, mutiges Handeln, zeichenhafte Gebärden, offene Gespräche. Wer jemals erfahren hat, dass andere Menschen jener Antwort, die sie selbst auf die gemeinsamen Lebensfragen gefunden haben, in glaubwürdiger und ansprechender Weise Ausdruck verleihen können, der wird sich dem Reiz des geistlichen Miteinanders nicht mehr entziehen wollen. Das Leben lässt viel zu wünschen übrig. Gemeinsam fällt es leichter, sich in die Dunkelheiten des Daseins zu begeben, den unausweichlichen Tod und die belastende Sünde zu bedenken. Nur in Gemeinschaft lässt sich das Licht des Vertrauens auf den Gott des Lebens hüten.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. *Beatus Brenner,* Der ÖRK am Scheideweg. Zentralausschuss billigt Abschlussbericht zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, in: MdKI 53 (2002), 61f; *Ulrich Ruh,* Ein bemerkenswerter Durchbruch. Der ÖRK geht auf seine orthodoxen Mitgliedskirchen zu, in: HerKorr 56 (2002), 516–519.

2 Vgl. *Theodor Schneider,* Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie. Durchgängig überarbeitet und ergänzt zusammen mit Dorothea Sattler (Mainz ^{7}1998), 115–183; *Lothar Lies,* Eucharistie in ökumenischer Verantwortung (Graz – Wien – Köln 1996); *Bernd Jochen Hilberath / Dorothea Sattler* (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Theodor Schneider (Mainz 1995); *Michael Welker,* Was geht vor beim Abendmahl? (Stuttgart 1999); *Thomas Söding* (Hg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie (Regensburg 2002).

3 Vgl. *Walter Kasper,* Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem, in: *W. Pannenberg* (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt (Freiburg / Göttingen 1990), 329–349. Vgl. als Literaturübersicht: *Dorothea Sattler*, Zum römisch-katholischen Amtsverständnis. Ein Vortrag beim Stuttgarter Kirchentag und eine kommentierte Auswahlbibliographie, in: Una Sancta 54 (1999), 213–228.

4 Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan (Texte aus der VELKD 87 / 1999).

[5] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „Dominus Iesus". Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000), (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 148, Bonn 2000).

[6] Vgl. Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen (EKD-Texte 69, Hannover 2001).

[7] Vgl. *Wolfgang Bienert* (Hg.), Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) zu Johannes 17, Vers 21 (Frankfurt am Main / Paderborn 2002).

[8] Vgl. *Helmut Geller / Eckart Pankoke / Karl Gabriel,* Ökumene und Gemeinde. Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden. Reihe Forschung Soziologie, Bd. 147 (Opladen 2002).

[9] Vgl. *Karl Lehmann,* Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens. Plädoyer für ein neues Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und dogmatischer Theologie, in: Liturgisches Jahrbuch 30 (1980), 197-214; *Martin Stuflesser*, Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (Altenberge 1998).

[10] Vgl. *Stephanie Dietrich,* Das schweigende Gebet. Zur fundamentaltheologischen Grundlage des Verständnisses von schweigendem Gebet in ökumenischem Blickwinkel. Diss. masch. (Oslo 1998).

[11] Gottesklang. Das kleine Liederbuch zum Kirchentag Stuttgart 1999 (Stuttgart 1998), 9.

[12] Glauben und Kirchenverfassung. Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung. Hg. von *Dagmar Heller* (Frankfurt am Main 2000).

[13] Vgl. die konfessionellen Beiträge zu dieser ÖRK-Studie in: MdKI 53 (2002), 63–75.

[14] *Conrad Gröber,* Freiburger Memorandum vom 18. Januar 1943, dokumentiert in: *Theodor Maas-Ewerd*, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" in den Jahren 1939 bis 1944 (Regensburg 1981), 540-569, hier 558 (Hervorhebung im Original).

[15] *Romano Guardini,* Schreiben an Erzbischof Gröber vom 22. Februar 1944. Erzbischöfliches Diözesanarchiv Freiburg, Nachlass Gröber, Faszikel 27.

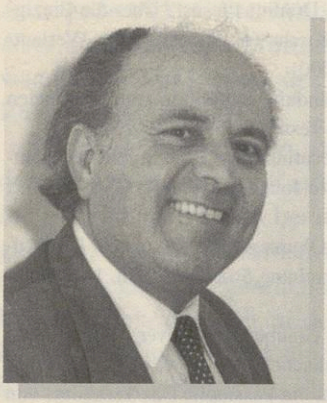
[16] Vgl. *Gunther Wenz,* Confessio Augustana XXII und der Streit um den Laienkelch. Ein historisches Beispiel misslungenen Ausgleichsbemühens, in: *Bernd Jochen Hilberath / Dorothea Sattler* (Hg.), Vorgeschmack (s. Anm. 2), 258–276.

[17] Vgl. *Gertrud und Peter Weimar,* Ikonographische Beschreibung und Deutung der Chorfresken im Reichenauer Münster, in: *Bernd Konrad / Gertrud Weimar / Peter Weimar,* Die Renaissancefresken im spätgotischen Chor des Reichenauer Münsters (Stuttgart 2002), bes. 61–66.

[18] Römisches Messbuch. Allgemeine Einführung, in: Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Teil I (Einsiedeln u.a. 1975), 19*–69*, hier 34* (Nr. 56 h).

[19] Vgl. *Hans Martin Barth,* Spiritualität. Ökumenische Studienhefte 2 (Göttingen 1993) (Lit.).

[20] *Johannes Paul II.,* Enzyklika „Ut unum sint" über den Einsatz für die Ökumene (25. Mai 1995) Nr. 23 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121, Bonn 1995).



Europa ein menschliches Gesicht geben

Einige persönliche Gedanken zur *"Charta Oecumenica"* aus der Sicht eines orthodoxen Theologen

VON GRIGORIOS LARENTZAKIS*

Einleitung

Jede Epoche hat ihre besonderen Merkmale und Probleme, so dass nicht behauptet werden kann, irgendeine Epoche wäre für die Menschen ohne Sorgen und Probleme gewesen. Wir wissen es und als Christen bekennen wir, dass wir in einer gefallenen Welt leben, in der alle Menschen in der jeweiligen Zeit und im jeweiligen Kontext mit Anstrengungen und Gottes-hilfe ihre Sorgen und Probleme überwinden. Auch unsere Zeit hat ihre besonderen Merkmale, besonderen Sorgen und vielfältigen Probleme.

Unsere Gesellschaft kann als eine postmoderne, postindustrialisierte bezeichnet werden, in der die rasanten Entwicklungen in Wissenschaft, Technik und Elektronik uns überrollen. Wir sind nicht nur unfähig, sie alle umzusetzen, sondern noch nicht einmal fähig, sie alle zu verstehen und überhaupt zu verfolgen. Wenn wir einen Computer kaufen, ist er schon veraltet. Neue Systeme folgen den „alten", neue Geräte werden produziert, oft bewusst nicht kompatibel mit den „alten" oder mit Zusatzgeräten, die eigentlich noch nicht ersetzt werden müssten. Wir wissen warum und um welchen Preis und für welche Interessen! Globalisierung ist ein Zauberwort und meint in erster Linie Globalisierung der Wirtschaft, die alles unterordnen will und solche Abhängigkeiten schafft, von denen ein Entrinnen kaum möglich scheint. Auch die Politik generell scheint diesen Interessen zu dienen.

---

* Grigorios Larentzakis ist Professor für Orthodoxe Theologie am Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie der Universität Graz.

Kurzum, ich bin der traurigen Auffassung, dass heute nicht nur einzelne Bereiche des menschlichen Lebens durch die Entwicklungen tangiert und beeinträchtigt werden, auch nicht nur einzelne Regionen, die abwertend und überheblich als die „Dritte Welt" charakterisiert werden, sondern der Mensch überhaupt als Mensch, seine Person und seine Würde. Wir haben mit einem existenziellen Problem des Menschen zu tun, das nur mit manchen kosmetischen Änderungen oder strukturellen Umschichtungen allein nicht gelöst werden kann. Kaum jemand wagt gegen den Strom zu schwimmen. Wer nicht mitmacht, der ist draußen. Und so werden Menschen und ganze Staaten in eine Zwangslage gebracht, Bittsteller zu werden, um ja nicht außerhalb des Systems zu bleiben und, im wahrsten Sinn des Wortes, zu verhungern!

Haben wir in Europa eine andere Situation? Ich bin nicht undankbar für das Engagement, das sehr viele Menschen aufopfernd für ihre Mitmenschen gezeigt haben und weiterhin zeigen. Ich bin auch dankbar für viele wissenschaftliche Entwicklungen und Errungenschaften u.a. im Bereich der Medizin, in dem sehr vielen Menschen geholfen werden kann. Ich bin auch nicht generell gegen die Wirtschaft und das Geld und den Reichtum an sich. Wenn jemand viel Geld hat, kann er auch vielen helfen. Aber wir wären außerhalb jeder Realität, würden wir meinen, dass es keine unbeantworteten existenziellen Fragen und Probleme gäbe: auch bei uns, auch in Europa, nicht nur in Mittel- oder Westeuropa, das meistens mit einer gewissen Arroganz als *das Europa* hingestellt wird, sondern im ganzen Europa des Westens und des Ostens, des Nordens und des Südens. (Ohne diese Dimension hätten wir kein ganzes Europa, sondern nur ein – in jeder Sicht – verkürztes und verarmtes Europa.)

Der Beitrag der europäischen Kirchen

Aus diesen Gründen bin ich froh und dankbar, dass die Kirchen Europas, und zwar alle Kirchen Europas, die Mitglieder der Konferenz Europäischer Kirchen – die orthodoxen, die reformatorischen, die anglikanischen, die freikirchlichen und die altkatholischen Kirchen – gemeinsam mit der römisch-katholischen Kirche in ihrer europäischen Organisation, dem Rat der römisch-katholischen Bischofskonferenzen Europas, gemeinsam sich auf diese Fragen neu zurückbesinnen wollen. Es ist erfreulich und hoffnungsversprechend, dass in den letzten drei Jahrzehnten mutige und entschiedene Schritte in Richtung effiziente gesamteuropäische Zusammen-

arbeit getan wurden. In diesem Beitrag kann ich diese Entwicklung nicht annähernd darstellen. Es wäre aber der Mühe wert, dies immer wieder und intensiver zu tun. Es wäre wichtig, bewusster zu machen, dass viele gesamteuropäische Begegnungen stattgefunden haben mit wichtigen Erkenntnissen und Feststellungen in großartigen Dokumenten, Verlautbarungen, Botschaften und Schlusserklärungen usw., die für die konkreten Probleme des Menschen von heute Antworten geben und Wege aufzeigen. Die zwei Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel (Mai 1989) und in Graz (Juni 1997) waren die zwei Höhepunkte dieser intensiven Zusammenarbeit.

In allen diesen und in vielen anderen kirchlichen Initiativen wurde von den Verantwortlichen in mühevoller Arbeit versucht wieder zu zeigen, dass das Christentum, die Frohbotschaft des Evangeliums, doch für die Menschen in dieser Welt, auch in unserem Europa, und für ihre konkreten Sorgen und Probleme, also für ihr Leben etwas bedeutet. Und genau das ist ein wichtiger, wesentlicher Punkt der Existenzberechtigung der Kirche Jesu Christi. Lange genug beschäftigen wir uns als Christen und als Kirchen vornehmlich mit internen, zum Teil kirchenpolitischen und machtpolitischen Problemen, so dass die existenzielle Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit des Christentums generell und der Kirchen insbesondere von den Menschen nicht mehr erkannt wird. Sie fühlen sich einfach allein und von den Kirchen verlassen. Es reicht nicht, dass wir einen verbal sehr gut und systematisch formulierten, kirchenrechtlich gesicherten Glauben verkündigen, die Menschen müssen auch in ihrem Leben spüren, dass dieser Glaube für sie einen Sinn hat und für uns alle in unserem Leben etwas bewirkt. Denn, wie es in einem gesamtorthodoxen Dokument (Chambésy 1986) heißt: „Seien wir uns bewusst: der Hunger, der heute die Menschheit plagt, und die enormen Ungleichheiten sprechen sowohl in unseren Augen als auch in denen des gerechten Gottes ein hartes Urteil über uns und unsere Zeit. Denn Gottes Wille, der auch heute nichts anderes als das Heil des konkreten Menschen hier und jetzt zum Ziel hat, verpflichtet uns, dem Menschen zu dienen und uns unmittelbar mit seinen konkreten Problemen auseinander zu setzen. Getrennt von der diakonischen Sendung ist der Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet, Christus nachzufolgen und bereit zu sein, ihm im Schwachen, im Hungrigen und Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie." Wir sagen das den

Menschen immer noch zu wenig: vor allem aber leben wir es immer noch zu wenig vor! Wir sagen immer noch selten und zu schwach, dass alle Menschen einander als Menschen gleichwertig sind. Im gleichen panorthodoxen Dokument wird nachdrücklich betont: „Die Orthodoxie verurteilt kompromisslos das unmenschliche System der rassischen Diskriminierungen und die gotteslästerliche Behauptung von der angeblichen Übereinstimmung eines solchen Systems mit den christlichen Idealen. Auf die Frage ‚wer ist mein Nächster?' antwortete Christus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter. So lehrte er uns die Beseitigung jeder Mauer der Feindseligkeit und Voreingenommenheit. Die Orthodoxie bekennt, dass jeder Mensch – unabhängig von Farbe, Religion, Rasse, Nationalität und Sprache – das Bild Gottes in sich trägt und unser Bruder oder unsere Schwester ist und gleichberechtigtes Glied der menschlichen Familie."

Die Entstehung der Charta Oecumenica

Von diesem Glaubenshintergrund her kommend betrachtete ich es als eine Ehre, bei den ökumenischen Aktivitäten, wie z.B. der Konferenz Europäischer Kirchen, als Delegierter meiner Kirche, des Ökumenischen Patriarchates, in verschiedenen Funktionen und Aufgaben mitzuwirken. Und ich verhehle nicht meine Freude darüber, dass viele von diesen Auffassungen auch bei den Dokumenten der Konferenz Europäischer Kirchen und bei dem gemeinsam mit dem Rat der römisch-katholischen Bischofskonferenzen Europas erarbeiteten und verabschiedeten Text Akzeptanz und Aufnahme gefunden haben. So z.B. in Basel, wie auch in Graz. Was uns hier in erster Linie interessiert, ist das Ergebnis dieser beiden gesamteuropäischen Ereignisse, die *Charta Oecumenica,* die deren Geist trägt und auf eine konkrete Empfehlung der Ökumenischen Versammlung von Graz hin verfasst und am 22. April 2001 in Straßburg mit der Unterschrift der beiden Präsidenten den Kirchen zur Annahme empfohlen wurde. Eine Empfehlung von Graz! Meine Eindrücke und Erfahrungen von dieser Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung sind noch in meinem Gedächtnis sehr lebendig. Ich sehe noch vor mir Tausende fröhliche Menschen, die in unserer Stadt waren, in unsere Kirchen strömten, das Messegelände füllten, mit uns feierten und gemeinsam für die Versöhnung aller Menschen beteten. Beim Schlussgottesdienst im Stadtpark von Graz waren an einem strahlend sonnigen Tag, am 29. Juni 1997, ca. 25000 Menschen aus ganz Europa versammelt, die gemeinsam ihren Glauben bezeugten, die

Schlussbotschaft von Graz noch einmal öffentlich bekundeten und menschlich und fröhlich dort und anschließend in der ganzen Stadt feierten. Die gesamte Stadt hat ein menschlicheres Antlitz gehabt. Dies haben mir viele Menschen unabhängig voneinander bestätigt. Für diese beglückende Erfahrung bin ich wirklich dankbar.

Wir denken gerne zurück, sind aber bereits in unserer nicht gerade sorgenlosen Gegenwart und schauen nach vorne hoffnungsvoll und zuversichtlich in die Zukunft. Wir haben damals viele Impulse empfangen, die wir in die Praxis umsetzen müssen, für das konkrete Leben der Menschen. Wie schaffen wir es, – und wenn es notwendig sein sollte – gegen den Strom zu schwimmen, ja auch Widerstand zu leisten?

Der Geist der Charta Oecumenica

Tatsächlich stellt diese von der Europäischen Versammlung von Graz empfohlene *Charta Oecumenica* nicht nur die „Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa" dar, sondern auch das Zeugnis der Bereitschaft und des unabdingbaren Willens zur Fortsetzung und zur Förderung dieser Zusammenarbeit auf gesamteuropäischer Ebene. Die Feststellung der *Charta Oecumenica (abgedruckt s. ÖR 4/2001, 506ff)* bereits in der Präambel ist zugleich Ausgangsposition und Bekenntnis: „Auf unserem europäischen Kontinent zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer, der heute mehr denn je durch eine plurale Kultur geprägt wird, wollen wir mit dem Evangelium für die Würde der menschlichen Person als Gottes Ebenbild eintreten und als Kirchen gemeinsam dazu beitragen, Völker und Kulturen zu versöhnen." Es ist nicht zufällig, dass hier die Definition Europas aufgenommen ist. Es gab Diskussionen aufgrund von konkreten Erfahrungen, die die europäischen Völker qualitativ differenzierten und manche abwerteten, bis hin zur Behauptung, dass manche Teile Europas im Osten und im Süden bzw. Südosten außerhalb Europas wären, u.a. wegen konfessioneller Gründe! Es ist sehr wichtig, dass wir uns die ganze Dimension Europas mit gegenseitigem Respekt vor Augen halten in der Vielfalt der Völker, der Kulturen, der Traditionen, der Konfessionen, ja auch der Religionen, Ausdruck und Manifestation eines vielfältigen Reichtums der jeweiligen Identität der Menschen. Und gerade deshalb, wenn wir die „Würde der menschlichen Person als Ebenbild Gottes" für alle Menschen ungeteilt akzeptieren und achten, ist eine Versöhnung der Völker und der Kulturen nicht nur sinnvoll

und notwendig, sondern auch möglich. In diesem Sinne verstehe ich den „Geist der *Charta Oecumenica*" für das menschliche Antlitz Europas.

Dies ist für mich das Fundament und die Ausgangsposition, wenn wir „unsere gemeinsame Verantwortung in Europa" (*Charta Oecumenica* III) wahrnehmen, „Europa mitgestalten" (III,7) und „Völker und Kulturen versöhnen" (III,8) wollen.

Christliche Wurzeln

Unser Bekenntnis für Europa bzw. für die „Einigung des europäischen Kontinents" ist uneingeschränkt. Dies ist auch der Wille der Kirchen und der Christen in Europa. Allerdings nicht um jeden Preis und auch nicht voraussetzungslos. Wir sind überzeugt, dass dafür ein solides Fundament erforderlich ist: „Ohne gemeinsame Werte ist die Einheit dauerhaft nicht zu erreichen" (III,7). Wir sind überzeugt und es darf nicht ignoriert werden, dass dieses Europa auch christliche Wurzeln und christliche Fundamente hat, ohne die die Kultur und die Identität der europäischen Völker von heute nicht möglich wären. Dies ist ein historisches Faktum, trotz der vielen schuldhaften Fehlentwicklungen und Handlungen der Menschen in diesem Kontinent, Handlungen, die schmerzhaft und blutig verlaufen sind und deren negative Folgen bis heute deutlich zu spüren sind. Und wir wissen auch, dass solche tragischen Ereignisse nicht nur innerhalb der sichtbaren Grenzen Europas ihre Folgen und Konsequenzen haben, sondern auch außerhalb unseres Kontinents: Spannungen, Zwietracht, Konflikte, kriegerische Auseinandersetzungen, nicht zuletzt auch unsere skandalösen Kirchenspaltungen. Man kann dies weder ignorieren noch relativieren. Deshalb ist es korrekt und hoffnungsversprechend, wenn wir in der *Charta Oecumenica* bekennen: „Zugleich ist auch durch das Versagen der Christen in Europa und über dessen Grenzen hinaus viel Unheil angerichtet worden. Wir bekennen die Mitverantwortung an dieser Schuld und bitten Gott und die Menschen um Vergebung" (ebd.). Wenn innerhalb der Europäischen Union bewusst die christlichen Wurzeln Europas geleugnet werden, ist das nicht nur unhistorisch und falsch, sondern es stellt geradezu eine Selbstleugnung dar. Dass aber mit dieser Selbstleugnung manche mächtigen „Gestalter" des neuen Europa meinen, damit hätten wir ein modernes, offenes und freies Europa geschaffen, wird sich als historischer Irrtum herausstellen. Ebenfalls befindet sich außerhalb der Wirklichkeit jeder, der behauptet, dass die Religion eine Privatsache ohne soziale Komponente

und Bedeutung sei. Das Traurige dabei ist, dass dies nicht zuletzt aus politisch-taktischen Gründen gesagt wird.

Europa gestalten (Charta Oecumenica 7)

Aus diesen Gründen müssen wir bekräftigen, was in der *Charta Oecumenica* als unsere ernsthafte Überzeugung festgehalten wird: „Unser Glaube hilft uns, aus der Vergangenheit zu lernen und uns dafür einzusetzen, dass der christliche Glaube und die Nächstenliebe Hoffnung ausstrahlen für Moral und Ethik, für Bildung und Kultur, für Politik und Wirtschaft in Europa und in der ganzen Welt" (ebd.). Dies darf kein Lippenbekenntnis bleiben. Diese hier angesprochenen Themen sind nicht allgemeine Bemerkungen, verschwommen und unverbindlich. Sie haben existenzielle Bedeutung und sprechen die brennenden aktuellen und ganz konkreten Lebensbereiche der Menschen an. Nächstenliebe! Darf man noch in unserer modernen, aufgeklärten Welt darüber sprechen? Es sei doch altmodisch, heute von Liebe, Gefühlen und Emotionen zu sprechen! Aber wie werden heute die menschlichen Beziehungen überhaupt geregelt, bestimmt? Die Liebe stellt die stärkste schöpferische Kraft des Menschen dar, und sie ist das beste Fundament für eine solidarische Gesellschaft. *Keine* Sozialeinrichtung irgendeiner politischen Organisation kann sie ersetzen. Nur aus Liebe kann man sich für den anderen hingeben und in der radikalsten Form ihrer Verwirklichung für den anderen auch sich opfern. Das macht das Wesen des Menschen aus. Das ist keine Utopie, sondern gelebte Menschlichkeit. Und wenn wir als Christen sprechen, können wir unser Vorbild für die radikalste Form der Verwirklichung der Liebe erwähnen: Jesus Christus und seinen aus Liebe zu uns auf sich genommenen Kreuzestod! Das gibt Mut, Kraft und Hoffnung für das konkrete Leben in dieser Welt, eben – wie die *Charta Oecumenica* es benennt – Moral und Ethik nicht zu vergessen oder, was nicht selten geschieht, sie nicht bewusst auszuklammern aus Bildung und Kultur, aus Politik und Wirtschaft. Wenn die *Charta Oecumenica* davon spricht, befindet sie sich nicht außerhalb der Realität. Dabei ist die Reihenfolge wichtig: Bildung und Kultur! Was sind die Kriterien und vor allem die Ziele in unserer Bildungs- und Kulturpolitik? Welche Prinzipien werden dabei berücksichtigt? Hier kann ich nur manche – vielleicht naiven – Fragen stellen. Aber das ist die Aufgabe der Kirchen! Genauso müssen wir für das nächste Wortpaar „Politik und Wirtschaft" ähnliche Fragen stellen. Wer dient wem? Die Politik der Wirtschaft

oder die Wirtschaft der Politik? Sicherlich gibt es hier ein reziprokes Verhältnis. Ich wage aber zu behaupten, dass auch die Politik der Wirtschaft dient. Politik und demokratische Prinzipien sind oft bei der Wirtschaft und den wirtschaftlichen Entscheidungen nachgeordnet. Wer kann bei den verschiedenen „Elefanten-Hochzeiten" dreinreden? Und wo bleibt der einzelne Mensch als Mensch mit seinen Sorgen und Problemen? Die Globalisierung ist wichtig. Es fragt sich nur für wen! Tausende und Millionen verlieren ihre Arbeit um der Maximierung des Profits willen. Fast jede Partei verspricht überall – vor den Wahlen – neue Arbeitsplätze, auch für die Jugend, und soziale Gerechtigkeit. Die Verantwortlichen für Wirtschaft und Politik müssen sich wieder auf die ursprüngliche Bedeutung der *Ökonomie* zurückbesinnen. Ökonomie bedeutet nicht in erster Linie Profit, sondern richtiges und vernünftiges *Haushalten* für das Leben aller Menschen in der Familie! Die *Charta Oecumenica* hat also konkret gesprochen, so wie auch u.a. die Schlussbotschaft von Graz: „Die Kirchen verpflichten sich zur ... Bekräftigung ihres Engagements für soziale Gerechtigkeit ... (und) zur Bekämpfung wirtschaftlicher Systeme, die durch die Globalisierung negative Auswirkungen haben." Und noch weiter: „Wir bekräftigen insbesondere die Überzeugung, dass die ethische Dimension der Gerechtigkeit im Bereich der Politik, der Wirtschaft, der Technik und der Massenmedien eine unverzichtbare Rolle spielen muss, damit Versöhnung im Leben aller Menschen Realität werden kann." Wenn jemand meint, die Dokumente der Europäischen Versammlungen oder die *Charta Oecumenica* sprechen keine konkreten Probleme an, so hat er entweder diese Dokumente nicht gelesen oder er will sie bewusst relativieren.

In der *Charta Oecumenica* werden in dem Abschnitt für Europa (III,7) christliche Werte und Prinzipien erwähnt, die „eine inspirierende Kraft zur Bereicherung Europas darstellen" (ebd.). „Aufgrund unseres christlichen Glaubens setzen wir uns für ein humanes und soziales Europa ein, in dem die Menschenrechte und Grundwerte des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität zur Geltung kommen. Wir betonen die Ehrfurcht vor dem Leben, den Wert von Ehe und Familie, den vorrangigen Einsatz für die Armen, die Bereitschaft zur Vergebung und in allem die Barmherzigkeit" (ebd.) Natürlich könnte man hier einwenden, dass es sich dabei um ein bloßes Aufzählen von Lebensbereichen und Problemfeldern handelt, ohne konkrete Lösungen anzubieten. Dies war auch nicht die primäre Aufgabe der *Charta Oecumenica*. Was die *Charta Oecumenica* hier tut, ist allerdings etwas ganz Wichtiges. In einer

unmissverständlichen Art und Weise bringt die *Charta Oecumenica* die Grundwerte der christlichen Botschaft in Erinnerung, die existenzielle Bedeutung haben, die auf das konkrete Leben des Menschen in seinen wichtigsten Lebensphasen unmittelbar Bezug nehmen und für ein humanes, für ein menschlicheres Europa von unabdingbarer Bedeutung sind. Die Frage ist, ob wir Christen und christlichen Kirchen es selbst mit diesen Grundwerten ernst meinen und ob wir Christen nach diesen Grundwerten und Grundprinzipien leben. Deshalb wäre es absolut unerlässlich, dass wir in ökumenischer Verantwortung und ökumenischer verpflichtender Zusammenarbeit jeden hier angeführten Grundwert und jedes hier angesprochene Thema zunächst innerhalb unserer Kirchen, dann aber mit den Verantwortungs- und Machtträgern der europäischen Regierungen, politischen Institutionen und sonstigen Einrichtungen besprechen und für das konkrete Leben nutzbar machen. Es müsste doch möglich sein, gemeinsam und offen die christliche Stimme zu erheben und für das Wohl und die Würde der Menschen Stellung zu beziehen. Wenn das die Kirchen nicht gemeinsam tun, wer soll es tun? Mir ist klar, dass dies ein Schwimmen gegen den Strom der Mächtigen bedeutet, aber das macht die Sinnhaftigkeit und die Notwendigkeit dieser Haltung nicht geringer: Konsequente Haltung und Stellung beziehen für ein menschlicheres Europa und darüber hinaus, wenn es notwendig sein sollte, in Hoffnung Widerstand leisten.

Womit soll ich hier beginnen? Es ist uns doch allen bekannt, wie auch die traurigen negativen Konsequenzen in unserer Gesellschaft aufzeigen, wie wenig wir die Würde der Menschen und die Heiligkeit des Lebens ernst nehmen. Wie der Wert der Ehe und Familie geschätzt wird, können wir daran erkennen, dass in unseren westeuropäischen Ländern eine Scheidungsrate zwischen 40 und 50% fast jedes familiäre Leben zum Scheitern bringt, wodurch die Erziehung der Kinder und in der Konsequenz das Zusammenleben in der Gesellschaft enorm leiden. Die meisten problematischen und unmenschlichen Entwicklungen unserer Gesellschaft haben ihre Ursachen in der Zerstörung der Familie, die durch keine soziale Einrichtung ersetzt werden kann! Hier haben wir meines Erachtens eine enorme gemeinsame christliche Verantwortung. Vergebung und Barmherzigkeit sind Begriffe, die ebenfalls aus unserem Vokabular, vor allem aber aus unserem alltäglichen Leben fast verschwunden sind, die aber für das menschlichere Kommunizieren in unserer Gesellschaft zur Überwindung von vielen Spannungen und Problemen, aber auch für das Nicht-entstehen-

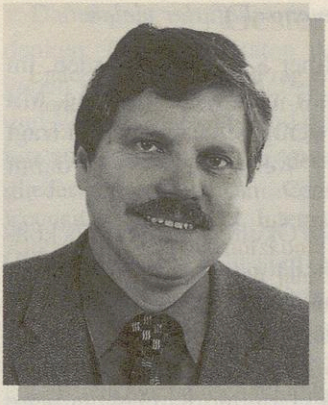
lassen von solchen Problemen einen enormen positiven Beitrag leisten können.

Völker und Kulturen versöhnen (Charta Oecumenica 8)

Der nächste Absatz, 8, der *Charta Oecumenica,* „Völker und Kulturen versöhnen" ist nur die natürliche Konsequenz in einem menschlicheren Europa. Hier wird noch einmal deutlich, dass die Vielfalt der Traditionen und der Kulturen einen Reichtum darstellen und dass diese Vielfalt für das harmonische Miteinander der Menschen und der Völker nicht abträglich ist. Die gegenseitige Achtung schließt niemanden aus, sondern fördert das gemeinschaftliche und friedliche Leben. Das christliche anthropologische Prinzip ist klar ausformuliert: „Weil wir die Person und Würde jedes Menschen als Ebenbild Gottes werten, treten wir für die absolute Gleichwertigkeit aller Menschen ein" (III,8). Dies ist nicht nur meine orthodoxe Überzeugung, sondern das ist der christliche Glaube, für den wir gemeinsam lebendiges und konsequentes Zeugnis abzulegen haben. Daraus folgert, dass jeder überhebliche und zerstörerische Nationalismus verurteilt werden muss! Demnach kann durch nichts und niemand die arrogante und präpotente Behauptung begründet werden, dass manche Menschen oder manche Völker qualitativ besser seien als andere, oder manche minderwertiger seien als andere. Nur mit diesen Prinzipien können wir all die brennenden und aktuellen Probleme der Arbeitslosigkeit, der Migrantinnen und Migranten, der Flüchtlinge und Asylsuchenden in Europa lösen. Und wahrlich wird ihre Würde nicht immer berücksichtigt bei der Behandlung ihrer existenziellen Sorgen und Probleme. All das müssen wir, ohne Alternative, auch unseren verantwortlichen Politikern klar und deutlich sagen. Menschlichere Lösungen sind möglich. Es hilft allen, auch uns selbst, wenn man nicht Lösungen, die hauptsächlich einigen wenigen Interessen dienen, wählt, sondern das Ganze im Blick hat. Dadurch werden Versöhnung und Frieden geschaffen, beides benötigen wir in unserem europäischen Kontinent dringend. In diesem Sinne ist auch der Absatz wichtig und hilfreich, in dem es heißt: „Als Kirchen und als internationale Gemeinschaften müssen wir der Gefahr entgegentreten, dass Europa sich zu einem integrierten Westen und einem desintegrierten Osten entwickelt. Auch das Nord-Süd-Gefälle ist zu beachten. Zugleich ist jeder Eurozentrismus zu vermeiden und die Verantwortung Europas für die ganze Menschheit zu stärken, besonders für die Armen in der ganzen Welt" (III,7). Wahrlich

bekommt dieser Absatz eine noch stärkere Bedeutung in unserer Zeit der Verhandlungen über die Erweiterung der Europäischen Union, bei denen die Stimme der Kirchen noch nicht deutlich genug ausgesprochen und wahrgenommen wurde. Gerade hier darf das Prinzip der Gleichwertigkeit aller Menschen nicht ignoriert werden und die Kriterien zur notwendigen Erweiterung der Europäischen Union nicht einseitig entwickelt und um jeden Preis durchgesetzt werden.

Noch ein Satz scheint mir sehr aktuell und wichtig zu sein. Die Ablehnung des Eurozentrismus und die Bewusstmachung der Verantwortung Europas für die ganze Menschheit. Die *Charta Oecumenica* hat bereits festgestellt, dass von Europa aus viel Unheil angerichtet wurde. Die Verantwortung von heute muss deshalb so wahrgenommen werden, dass jetzt von Europa aus weder Unheil angerichtet noch unterstützt wird. Europa kann eine Brücken- und Friedensfunktion nicht nur innerhalb seiner eigenen Grenzen, sondern auch in der Welt übernehmen. Deshalb müssen wir die Aufforderung der *Charta Oecumenica* ernst nehmen und nachhaltig nicht nur den europäischen Verantwortungs- und Machtträgern vor Augen führen: „Wir engagieren uns für eine Friedensordnung auf der Grundlage gewaltfreier Konfliktlösungen. Wir verurteilen jede Form von Gewalt gegen Menschen" (III,8). Europa muss diese seine Aufgabe und Verantwortung wahrnehmen und für ein menschlicheres Gesicht auf unserem Kontinent und darüber hinaus Sorge tragen.



Lebendige Ökumene im Zeichen des gemeinsamen Zeugnisses

Freikirchliche Hoffnungen und Wünsche für den Ökumenischen Kirchentag in Berlin

VON KLAUS PETER VOSS*

„Ein historisches Ereignis erwartet Sie ..." So kündigt es der Einladungsflyer zum Ökumenischen Kirchentag (ÖKT) in Berlin an.

Zweifellos, der Berliner Kirchentag hat eine herausragende Bedeutung. Nicht von ungefähr sprechen manche von einem „ökumenischen Meilenstein".

Viele Hoffnungen und Erwartungen verbinden sich mit diesem erstmaligen Ereignis. Hoffnungen auf eine Belebung einer für manche fast totgesagten oder auch erstarrten Ökumene. Hoffnungen auf noch engeres Zusammenrücken von Christen und Gemeinden der unterschiedlichen Konfessionen und Kirchen.

Mag sein, dass manche Erwartungen überzogen sind und den nüchternen Realitäten und den ökumenischen Fakten nicht standhalten. Doch wer keine Wünsche und Visionen mehr hat, verliert bald jegliche Perspektive und begnügt sich am Ende mit der chronistischen Sammlung und Sichtung ökumenischer Papiere.

Was könnten freikirchliche Wünsche und Hoffnungen für diesen ÖKT sein? Sind sie so ganz anders als die Wünsche und Erwartungen anderer? Ich vermute (und hoffe), dass es da manche Überschneidungen und Gemeinsamkeiten gibt, auch wenn die Perspektiven und Blickwinkel nicht unbedingt identisch sein müssen.

Mir sind vor allem drei Aspekte wichtig, die mich im Blick auf den ÖKT bewegen.

---

* Klaus Peter Voß ist Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden und freikirchlicher Referent der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

1. „Mehr als zwei" – Ökumene als Gemeinschaft der vielen

Ein Ökumenischer Kirchentag soll der Berliner Kirchentag werden, im Unterschied zum Evangelischen Kirchentag bzw. zum Katholikentag. Mit freikirchlichen Ohren hört man da immer ein wenig genauer hin und fragt unweigerlich: Was heißt hier „ökumenisch"? Wer bzw. was ist damit gemeint?

Nicht selten ist die Erfahrung zu machen, dass Ökumene, jedenfalls konfessionell gesehen, allzu schnell bei der Konstellation römisch-katholisch und evangelisch-landeskirchlich stehen bleibt und sich darin erschöpft. Für die anderen, kleineren Kirchen bleibt dann meist nur noch wenig oder gar kein Platz und Raum.

Für einen ausdrücklich als „ökumenisch" deklarierten Kirchentag wäre eine solche Beschränkung allerdings geradezu fatal und höchst alarmierend.

Gewiss, in formaler Hinsicht wird mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) und dem Deutschen Evangelischen Kirchentag (DEKT) der Ökumenische Kirchentag von zwei Organisationen getragen und veranstaltet, die primär in den beiden großen Kirchen in Deutschland verwurzelt sind. Das könnte einen Freikirchler leicht dazu verleiten, eine unbeteiligte Zuschauerhaltung einzunehmen.

Doch eine solche Betrachtungsweise wäre etwas eilfertig und würde dem Anliegen des Ökumenischen Kirchentages und den Absichten seiner Organisatoren nicht gerecht. Denn unbestritten ist, dass – wenn auch erst auf nachdrückliche Intervention der ACK – die ökumenische Weite des ÖKT in die Planungen und Konzepte eingeflossen ist und auch zu entsprechenden personellen Einbindungen und Kooptationen geführt hat. Eine Entwicklung, die von freikirchlicher Seite nur zu begrüßen ist.

Damit ist unmissverständlich klar gestellt: Der Ökumenische Kirchentag will nicht ein eingeschränktes bilaterales Ökumeneverständnis festigen, sondern die ganze Vielfalt und Breite der kirchlichen Traditionen in Deutschland erkennbar machen. Im erwähnten Flyer heißt es darum auch ausdrücklich: „Auch Orthodoxe, Anglikaner, Mitglieder evangelischer Freikirchen und Altkatholiken beteiligen sich."

Es bleibt zu hoffen, dass aus den programmatischen Ankündigungen auch eine erlebbare Wirklichkeit in Berlin wird. Bei der konkreten Gestaltung der Gottesdienste und Veranstaltungen, bei der Zusammensetzung von Podien und Diskussionen wird es darum gehen, die Absichten und Ansprüche umzusetzen und einzulösen.

Dabei geht es nicht um ein kleinliches und buchhalterisches Proporzdenken. Die Kapazitäten der Freikirchen sind zweifellos begrenzt und geben keinesfalls zur Selbstüberschätzung Anlass. Sorgfältige Absprachen und Verständigungen sind nötig und unerlässlich. Dabei jedoch sollte allen bewusst sein: am Sichtbarwerden der ökumenischen Breite wird sich auch die Frage nach der ökumenischen Glaubwürdigkeit des ÖKT mitentscheiden. Nur dann, wenn im Gesamtgefüge des Ökumenischen Kirchentages Christinnen und Christen aus evangelischen Freikirchen wie auch aus anderen Minderheitskirchen in Deutschland präsent sind, werden sie als lebendiges Element der Ökumene in Deutschland erfahrbar.

Ich jedenfalls wünsche mir, dass der Ökumenische Kirchentag zu einer farbigen Mehrstimmigkeit beiträgt. Das wäre kein Profilverlust, sondern ein ökumenischer Zugewinn. So könnte aus einem allzu vertrauten ökumenischen „Duett" eine vollere und reichhaltigere Klangvielfalt werden.

2. Kein diffuses Vielerlei, sondern stimmige Vielfalt im gemeinsamen Zeugnis

Breite Partizipation und Vielstimmigkeit bedeuten Lebendigkeit und Reichtum. Sie bilden ein Pfund, mit dem es zu wuchern gilt. Allerdings sollte dies nicht dazu führen, dass die verbindende gemeinsame Grundmelodie im Gewirr der Töne untergeht und nicht mehr hörbar wird. Die Vielfalt darf nicht zum Vielerlei werden.

„Ihr sollt ein Segen sein!" Mit diesem Motto hat der Ökumenische Kirchentag eine deutliche Perspektive benannt. Das Leitwort erinnert an die Berufung und Sendung des Gottesvolkes. Der Segen Gottes, der Heil verheißt mitten in den Heillosigkeiten des Lebens und den Spannungen dieser Welt, ist die Mitte christlichen Glaubens und das unverwechselbare Proprium christlichen Redens und Handelns. Unter diesem Horizont erhält die ökumenische Vielstimmigkeit des Berliner Kirchentages eine orientierende Ausrichtung.

Die vielen Programme und Veranstaltungen auf dem ÖKT werden wie bei anderen kirchlichen Großveranstaltungen eine kaum überschaubare Fülle und ein buntes Bild bieten. Mancher könnte da den Durchblick verlieren und den „roten Faden" suchen. Umso mehr kommt es darauf an, dass der verbindende Zusammenklang transparent und hörbar wird. Nicht ein konturloses Nebeneinander oder gar eine diffuse Beliebigkeit, sondern die

profilierende Bezeugung des einen Evangeliums, das den Kirchen aufgetragen ist, sollte in Berlin deutlich werden.

Frühere, inzwischen lange zurückliegende Auseinandersetzungen über den Deutschen Evangelischen Kirchentag haben bei manchen Spuren und Argwohn hinterlassen. „Markt der Beliebigkeiten" in Anlehnung an den „Markt der Möglichkeiten" war dabei ein häufig genanntes, mit deutlicher, oft diskreditierender Polemik verbundenes Schlagwort, das eine gelegentlich auch in freikirchlichen Kreisen auftauchende Fundamentalkritik artikulierte.

Die Frage nach der Kontur des Ökumenischen Kirchentages ist sicher nicht nur eine Frage nach der Breite und dem Spektrum ökumenischer Partizipation, sondern auch eine nach dem inhaltlichen Profil. Nicht die Konturlosigkeit, oder gar eine additive Beliebigkeit, sondern die erkennbare Rückbindung an das Evangelium sollten den Ökumenischen Kirchentag auszeichnen.

Das aber heißt für die Kirchen: Nicht als konkurrierende, um ihre eigene Zukunft und Existenz besorgte „Anbieter auf einem religiösen Markt" können sie in Berlin in Erscheinung treten, sondern als Kirchen, die sich einer gemeinsamen Mission verpflichtet fühlen und sich davon bewegen und leiten lassen. Die säkularen Zeitgenossen haben weniger ein Interesse an, geschweige denn ein Verständnis für konfessionelle Imagekampagnen und Selbstprofilierungen. Sie fragen vielmehr nach dem, wofür die Kirchen gemeinsam als *christliche* Kirchen stehen. M.a.W.: was Inhalt, Konsequenz und Beweggrund ihres Handelns ist.

Das bedeutet keinesfalls, dass Unterschiede übergangen oder gar verwischt werden. Sie sind in Klarheit und Offenheit zu benennen. Ohne diese Klarheit wird ein ökumenisches Miteinander zur Farce. Und doch: Konfessionelle Verschiedenheiten sollten auch nicht überfrachtet werden. Sonst könnten sie zur Lähmung und Bewegungslosigkeit führen. Die Tatsache, dass das von vielen erhoffte gemeinsame Abendmahl nicht zustande gekommen ist, hat für manche eine negative Signalwirkung gehabt. Es wäre bedauerlich, wenn aus einem Gefühl der Enttäuschung heraus die vielen anderen ökumenischen Chancen auf der Strecke blieben und davon überlagert würden.

Zeugen des einen verbindenden, zum Glauben und zum Handeln aus Glauben ermutigenden Evangeliums zu sein, darauf wird es ankommen für die Kirchen in einer zunehmend entkirchlichten und pluralen Gesellschaft. Als Freikirchlicher wünsche ich mir darum für den ÖKT in Berlin, dass die

befreiende Kraft und die orientierende Wahrheit des Evangeliums bei den Foren und Begegnungen, den thematischen Diskursen und Auseinandersetzungen, bei den liturgischen Feiern und kulturellen Veranstaltungen hörbar und wahrnehmbar wird.

Berlin könnte hier Akzente und Impulse setzen, die auch das weitere ökumenische Miteinander in den Gemeinden befruchten und inspirieren.

3. Weltoffene Zeitgenossenschaft und geistliche Verwurzelung

Berlin ist in vielfacher Hinsicht ein symbolträchtiger und darum auch ein angemessener Ort für die Ausrichtung des ersten Ökumenischen Kirchentages. Hier werden historische Wurzeln und politische Umbrüche wie auch die sozialen und kulturellen Wirklichkeiten, die unser Land prägen und herausfordern, greifbar. Darum ist Berlin auch für einen Glauben, der sich nicht zurückzieht, sondern das Gespräch und den Dialog sucht, ein angemessener Ort. Was es heißt, Kirche mitten in der Welt zu sein – das wird in Berlin erfahrbar.

Die „Zeitansage", die als programmatisches Anliegen für die Tradition des Deutschen Evangelischen Kirchentages steht, erhält hier zweifellos seine unmittelbare Bedeutung und Aktualität. Aber auch der, wie manche meinen, mehr katholische Akzent der Verbindlichkeit, der die Kontinuität und die Identität des christlichen Glaubens betont, ist hier gefordert und nicht weniger gefragt.

Als Freikirchlicher wünsche ich mir, dass die unbefangene und ehrliche Auseinandersetzung mit den kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen nicht gemieden, sondern gesucht wird. Christen leben in dieser Welt. Sie müssen einen klaren Blick dafür haben. Nur im Dialog sind sie lebendige Zeit- und Weggenossen. Falsche Träume und verzerrte Wahrnehmungen wie auch abschottende Rückzüge dienen dem nicht.

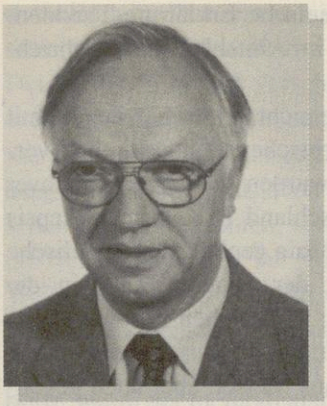
Doch Zeitgenosse zu sein, heißt nicht, orientierungslos zu sein. Es schließt ein, dass man sich seines Weges im offenen Gespräch mit anderen neu gewiss wird. Darum wünsche ich mir, dass die Sinn stiftende und Halt gebende Orientierungskraft biblischer Spiritualität auf dem ÖKT sichtbar wird und einen weiten Raum einnimmt. Räume und Orte der biblischen Besinnung, des Gebets und der Verkündigung, des gottesdienstlichen Feierns, der Stille, Meditation und Seelsorge sollten auf dem ÖKT ebenso ihren festen Platz haben wie kritische Diskussionsforen und kontroverse Diskurse.

Dialogfähigkeit und Weltverantwortung leben aus geistlichen Quellen und zugesagten Hoffnungshorizonten. Wo sie ausgeblendet und verdrängt werden, droht eine schwankende Kurzatmigkeit und Verengung. Der Ökumenische Kirchentag sollte darum beides zusammenhalten und zusammenführen, was nicht selten leichtfertig getrennt wird: weltoffene Zeitgenossenschaft und geistlich-biblische Vergewisserung.

Die Ökumeneraster sind inzwischen vielfältig und zahlreich. Die „Gerechtigkeits- und Friedensökumene" steht neben dem „geistlichen Ökumenismus", die „Lehr- und Konsensökumene" neben der „Basisökumene". Es ist wie ein Puzzle, das manch einer nicht mehr zusammenbringt und das zu unheilvoller Zersplitterung und gelegentlich zur Bildung von „ökumenischen Parallelkulturen" führt.

Gelingt es auf dem Ökumenischen Kirchentag, Brücken zu bauen, dem Auseinanderdriften der verschiedenen Ökumenismen entgegenzuwirken und von einer gestückelten zu einer integralen Ökumene zu führen und dazu Mut zu machen?

Ich hoffe, dass Berlin dafür ein lebendiges Zeichen wird und Wege dazu öffnet. Denn nicht die Erfindung neuer Spaltungen, sondern die vereinigende Ganzheit und Fülle entsprechen der Ökumene. Diese in Berlin zu erleben – wäre ein lohnendes Ziel und eine wegweisende Erfahrung.



Kirchentage waren schon immer ökumenisch

Die methodistischen Kirchen und der Kirchentag[1]

VON KARL HEINZ VOIGT *

„Es ist mir ein besonderes Bedürfnis, darauf hinzuweisen, daß der Deutsche Evangelische Kirchentag ... der lebendigen Verbindung mit der Leitung der bekenntnismäßig gegliederten Landeskirchen und Freikirchen ... bedarf." Diese Worte Reinhold von Thadden-Trieglaffs,[2] der damals Vorsitzender des Vorläufigen Präsidialausschusses war, erinnern an zwei Aspekte des am 31. Juli 1949 ins Leben gerufenen Deutschen Evangelischen Kirchentags. Einerseits zeigen sie das Interesse an einer geregelten Zusammenarbeit des Kirchentags mit „bekenntnismäßig gegliederten Landeskirchen" in ihrer konfessionellen Verschiedenheit von Lutheranern, Reformierten und Unierten. Andererseits lag von Anfang an die ökumenische Dimension der Zusammenarbeit mit den Freikirchen im Blick. Dafür gab es wiederum zwei Gründe. Zunächst die Kriegs- und Gefangenschaftserfahrungen und dann den ökumenischen Aufbruch der Nachkriegszeit. Nach der Bildung eines gemeinsamen Hilfswerks aller „Evangelischen Kirchen in Deutschland", einer „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen" und nach der Amsterdamer Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1948 lag die ökumenische Basis eines Kirchentags ganz im Trend der Zeit. Daneben wusste Thadden-Trieglaff um die Rolle der Laien in den methodistischen Kirchen. Schließlich war die methodistische Erweckungsbewegung im 18. Jahrhundert fast ausschließlich eine Laienbewegung.[3]

---

* Karl Heinz Voigt ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und Mitglied der Ökumene-Kommission der EKD.

In der Methodistenkirche wurde die ökumenische Erklärung Thadden-Trieglaffs gehört. Die Gemeinden konnten sie im Amtsblatt und Nachrichtendienst ihrer Kirche lesen.[4]

Bei aller Erwartung durfte man die Probleme nicht unterschätzen, die mit der Bildung des Kirchentags innerhalb der deutschen Landeskirchen verbunden waren. Die Pläne Thadden-Trieglaffs wurden schon vor Hannover vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit Skepsis beobachtet. Die ursprünglich für Frankfurt am Main geplante „Evangelische Woche", die später als erster „Kirchentag" der neueren Zeit[5] in die Geschichte einging, wurde im Zusammenhang mit solchen Problemen ins kriegszerstörte Hannover verlegt. Thadden-Trieglaff musste seine Pläne gegenüber dem bayerischen Landesbischof Hans Meiser, aber auch gegenüber dem Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Otto Dibelius, verteidigen. Nicht zufällig hieß es in Thaddens Erklärung, dass der Kirchentag der „Verbindung mit der Leitung der bekenntnismäßig gegliederten Landeskirchen und Freikirchen" bedarf. Trotz aller Bedenken proklamierte Gustav Heinemann in Hannover den Kirchentag als eine „Einrichtung in Permanenz".

Schon im Vorfeld von Hannover hatten die „Frankfurter Hefte" die neue Einrichtung des Evangelischen Kirchentags gewürdigt und erstaunlich früh die Notwendigkeit gesehen, sich mit dem Deutschen Katholikentag in Beziehung zu setzen. Mit fast prophetischer Weitsicht wurde damals geschrieben: „Die deutschen Katholikentage haben längst aufgehört, im Protestantismus einen ihrer Hauptgegner zu sehen, und der letzte, in Mainz, hat ein sehr verbindendes Wort zu den im Bekenntnis getrennten christlichen Brüdern gesprochen. Es versteht sich heute von selbst, daß in Hannover der gleiche Geist der brüderlichen, wenn auch nicht unkritischen Sympathie herrscht, dessen innerster Kern die Hoffnung auf die ungeteilte Eine Kirche Christi ist, und es versteht sich ebenso von selbst, daß die Katholiken diesen vom evangelischen Laientum wesentlich mitbestimmten Kirchentag mit derselben brüderlichen Sympathie und in derselben christlichen Haltung begrüßen."[6]

1. Freikirchliche Beteiligung von Anfang an

1.1 Die ersten Kirchentage nach dem Krieg

Am ersten Kirchentag in *Hannover* nahm von der Methodistenkirche Bischof J.W. Ernst Sommer[7] und Dr. Paul Huber, Dozent am Theologischen Seminar der Methodistenkirche, teil. Huber gab einen überaus posi-

tiven Bericht. Den ersten Kirchentag empfand er als „eine Mobilmachung aller aufbauwilligen Kräfte insbesondere der evangelischen Christenheit Deutschlands in den verschiedenen Landes- und Freikirchen".[8] Die Tatsache der offiziellen Teilnahme des methodistischen Bischofs Sommer, so wie die ausdrückliche Erwähnung der Freikirchen sowohl in der Feststellung von Thaddens als auch in der Berichterstattung durch den methodistischen Superintendenten, lassen darauf schließen, dass von Anfang an eine offizielle Einladung zur Mitwirkung vorlag. Auch diese ökumenische Weite mag damals noch für manchen landeskirchlichen Bischof nicht ganz unbedenklich gewesen zu sein.[9]

Während Bischof Meiser den *Essener* Kirchentag als Prediger boykottierte, nahm der methodistische Bischof J. W. Ernst Sommer wieder an dem Treffen teil.[10] Einen informativen Bericht über Essen gab Karl Steckel, damals Pastor der Evangelischen Gemeinschaft in Bochum. In dem von seinem Freund, dem methodistischen Pastor Wilhelm Schneck[11], redigierten Sonntagsblatt „Der Evangelist" schrieb Steckel: Dieser Kirchentag mit seinen 150 000 Besuchern am Abschlusssonntag war eine „Demonstration evangelischen Glaubens".[12]

In der frühen Nachkriegszeit waren viele ökumenische Besucher aus aller Welt nach *Berlin* gekommen. Das half den ökumenischen Gedanken dort früher zu verankern, als an anderen Orten. Dort gab es erste ökumenische Strukturen. Der freikirchliche ökumenische Arbeitskreis hat seine Wurzeln sogar schon am Ende des 19. Jahrhunderts. Von den Besatzungsmächten wurde nach dem Zweiten Weltkrieg in Verbindung mit den Behörden eine „Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften" gefordert, an der auch die römisch-katholische Kirche teilnahm. In der Vorgeschichte der Bildung des Ökumenischen Rates Berlin spielt der erwähnte Bund der Freikirchen in Berlin eine wichtige Rolle. Entsprechend war die Beteiligung der Freikirchen am inzwischen auch von Bischof Dibelius geschätzten Kirchentag. Bischof Sommer sprach in der Eröffnungsversammlung ein Grußwort, in dem er namens der Freikirchen für die Einladung dankte, aber auch auf die Nähe zwischen der Zielsetzung des Kirchentags und der Freikirchen hinwies, in denen das „Priestertum aller Gläubigen" – also die Laienverantwortung – ständige Praxis sei.[13] In einer der Messehallen wirkte Sommer neben Prof. Hans-Joachim Iwand. Sommers Mitwirkung beim Abendmahlsgottesdienst in der St. Marienkirche wird an anderer Stelle gewürdigt.

Über 1953 in *Hamburg* liegen nur wenige Informationen über die Mitwirkung der Freikirchen vor. Walter Siering[14], Prediger der Ev. Gemeinschaft, schrieb einen allgemeinen Bericht, in dem er bemerkte, dass die Freikirchen in der Mitarbeit und der Quartierwerbung beteiligt waren und dass „führende Männer der Freikirchen zum Dienst am Wort und einige Prediger zur Leitung von Gebetsgemeinschaften herangezogen" wurden.

Am *Leipziger* Kirchentag 1954 nahm der Nachfolger des inzwischen verstorbenen Bischofs J. W. Ernst Sommer, Dr. Friedrich Wunderlich[15], teil. Er hielt einen der rund 100 Gottesdienste am Abschlusssonntag. Man muss es als eine Ehre betrachten, dass der Freikirchler eingeladen war, in einer der großen Messehallen zu predigen. Die Freikirchen wirkten in den Vorbereitungsausschüssen mit, sie stellten Helfer und Chöre, dazu als Redner Dr. Theophil Funk[16], Johannes Schäuble und Hans Vogel. Im Bericht des methodistischen Pastors Johannes Thomas wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Frau Klausener aus Berlin als Vertreterin des Katholikentags am Ev. Kirchentag teilgenommen hat. Gleichzeitig bedauert er, dass nicht mehr Methodisten aus dem Westen nach Leipzig gekommen waren. Am Rande des Kirchentags kam es zu einer folgenreichen Begegnung. Bischof Wunderlich hat die Anwesenheit des späteren Präses Kurt Scharf genutzt, um mit ihm ökumenische Probleme zu besprechen. Es war typisch für Wunderlich, dass er die Ökumene durch eine positive Außendarstellung stets gefördert hat. Er klärte anstehende Probleme nicht öffentlich, sondern in vertraulichen Gesprächen. Die Leipziger Gespräche haben zu einem langanhaltenden Vertrauensverhältnis geführt. Scharf hat spätestens seit jener Zeit immer ein offenes Ohr für die Freikirchen gehabt. Die methodistischen Bischöfe wohnten seit der Nachkriegszeit in Frankfurt am Main. Es ist selbstverständlich, dass Wunderlich und andere Methodisten 1956 aktiv am *Frankfurter* Kirchentag mitwirkten. Der junge Pastor Erich Lubahn stand auf dem Sockel des Goethe-Denkmals und versuchte, mit der Straßenpredigt Kirchenferne zu erreichen; Bischof Wunderlich predigte in der Weißfrauenkirche. Bemerkenswerter ist seine Erfahrung in der Eröffnungsveranstaltung. Es war selbstverständlich, dass die Ehrengäste, darunter die politische Prominenz, begrüßt wurden. Bundespräsident Prof. Theodor Heuß, Bundestagspräsident Eugen Gerstenmaier, natürlich auch Bundesminister und Ministerpräsidenten der Länder. Kein Wort jedoch über den Stellvertretenden Ministerpräsidenten der DDR, Otto Nuschke, und den Volkskammerpräsidenten Johannes Diekmann. Das Kirchentagsthema „Lasset euch versöhnen mit Gott" zeigte, dass es keine politische Veran-

staltung war. Trotzdem saßen Politiker aus West und Ost in verschiedenen Blöcken. Wunderlich, der seinen Platz im Westblock zugewiesen bekommen hatte, aber als Bischof die Aufsicht über die Konferenzen in Ost und West führte, erhob sich und setzte sich an die Seite von Otto Nuschke im „Ostblock".[17] Erst in der Schlussversammlung wurde der Stellvertretende DDR-Ministerpräsident auf Martin Niemöllers Drängen hin begrüßt.

Die methodistischen Kirchen haben von Anfang an den Kirchentagen offiziell teilgenommen. Die kirchenleitenden Persönlichkeiten der beiden damaligen methodistischen Kirchen haben sich – auch im Rückblick – positiv darüber geäußert.

1.2 Zur Sicht der Leitungsebenen

In seiner Bischofsbotschaft von 1956 hat Friedrich Wunderlich unter der Überschrift „Unsere Stellung in Ökumene und Allianz" u.a. geschrieben: „Der Deutsche Evangelische Kirchentag ist in unseren Gemeinden ... eine so vertraute Einrichtung geworden, daß es nicht nötig ist, sie zur Teilnahme aufzurufen. Sie rechnen sich ganz selbstverständlich dazu und nehmen zu Tausenden an den Tagungen teil."[18]

Direktor Reinhold Kücklich[19] bemerkte über die Deutschen Ev. Kirchentage, von denen er einige in seiner Eigenschaft als Präsident des Kirchenvorstands der Evangelischen Gemeinschaft miterlebt hat: „Wir Freikirchen haben es immer begrüßt, wenn die Kirchentagsleitung uns zur Mitarbeit eingeladen hat ... Mir jedenfalls war es ein Bedürfnis und eine Freude, auf diesen großen Laien-Tagungen mit dabei zu sein und, wenn ich dazu den Auftrag bekam, auch an der Wortverkündigung und am Gespräch teilzuhaben."[20]

Auch von der Leitung des Kirchentags wurde die ökumenische Gemeinschaft begrüßt. Generalsekretär Dr. Hans Hermann Walz schrieb an Bischof Wunderlich, um „ausdrücklich dafür zu danken, daß Sie durch ihre Anwesenheit in Köln[21] wieder einmal dazu beigetragen haben, deutlich zu machen, daß der Deutsche Evangelische Kirchentag seinem Wollen nach nicht eine Sache einer bestimmten Landes- oder Freikirche ist, auch nicht der EKD als solcher, sondern eine Sache der evangelischen Christenheit in unserm Land und über die Grenzen unseres Landes hinaus. Wir können und wollen die kirchlichen und konfessionellen Strukturen nicht ersetzen, aber wir können etwas von der Lebendigkeit des Glaubens und dem Reichtum der Erfahrungen zum Ausdruck bringen, die sich beide in Strukturen nicht fassen lassen."[22]

Es war ganz selbstverständlich, dass methodistische Gemeinden in Verbindung mit den Kirchentagen auch Abendmahlsgottesdienste feierten. Zum Beispiel 1954 in Leipzig. Damals leitete Bischof Friedrich Wunderlich (Frankfurt am Main) die Feier in der Methodistenkirche.[23] Aber es ist keine Frage, Methodisten nahmen auch an lutherischen oder reformierten Abendmahlsfeiern teil, ohne sich Gedanken über kirchenrechtliche Fragen in den Landeskirchen zu machen. Dass jeder Kirchentagsteilnehmer unabhängig von seiner Konfession zum Abendmahl in einem methodistischen Gottesdienst willkommen war, ist ganz selbstverständlich. Methodisten praktizieren das „offene Abendmahl". Wer am Gottesdienst teilnimmt und die Liturgie mitbeten und seinen Glauben mitbekennen kann, der ist eingeladen „zum Tisch des Herrn" zu kommen. Diese Formulierung ist keine Floskel, sondern will sagen, dass es der Herr selber ist, der an seinen Tisch einlädt. Die eucharistische Feier ist kein Konfessionsmahl. Nur kurze Zeit nach dem Leipziger Kirchentag fand die zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston, Ill./USA statt. Sie tagte auf dem Campus der dortigen methodistischen Universität. Im Einverständnis mit der Leitung der Vollversammlung hat damals die methodistische Kirche in der Universitätskirche einen offenen Abendmahlsgottesdienst gefeiert, zu dem auch die Teilnehmer der Vollversammlung eingeladen waren, die ohne Bedenken an einem Abendmahl nach methodistischer Ordnung teilnehmen konnten. Der römisch-katholische Ökumeniker Laurentius Klein hat gelegentlich an den methodistischen Bischof J.W. Ernst Sommer erinnert, der gesagt habe, dass zur Teilnahme an der Mahlfeier nicht die „Würdigkeit", sondern die „Bedürftigkeit" ausschlaggebend sei.

Am Berliner Kirchentag kam es sogar zur Interzelebration. Als Bischof J.W. Ernst Sommer im sonntäglichen Festgottesdienst in der Marienkirche am Alexanderplatz zum Abschlusstag des Berliner Kirchentags von 1951 erschien, um die Predigt zu halten, fragte der lutherische Pfarrer den methodistischen Bischof, ob er Freudigkeit habe, mit der Gemeinde das Abendmahl zu feiern. Bischof Sommer hat die Einladung gerne angenommen und gesagt: „Für mich ist das Abendmahl nicht das Ende, sondern der Anfang der Ökumene." Das Thema des Kirchentags „Wir sind doch Brüder" war zu einer leibhaftigen Erfahrung geworden, als der lutherische Gemeindepfarrer zusammen mit dem Bischof und dem Berliner Superintendenten der methodistischen Kirche, Ernst Scholz,[24] das Abendmahl in beiderlei Gestalt austeilte.[25]

1.4 Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)

Die 1926 gebildete frühe ökumenische Arbeitsgemeinschaft von vier Freikirchen war in mehrfacher Hinsicht pluralistisch. In ökumenischen Fragen taten sich von Anfang an besonders die Vertreter des Bundes Freier evangelischer Gemeinden schwer. Das zeigte sich auch in den Beziehungen der VEF zum Kirchentag. Der baptistische Bundesdirektor Paul Schmidt, damals Vorsitzender der VEF, stellte 1950 in Hamburg bei der Begrüßung des „Freikirchentages" ausdrücklich fest: „Wir sind keine Konkurrenzversammlung des Kirchentages. Wir tragen den Namen ‚Freikirchentag' schon seit einem Jahrzehnt."[26]

Am Berliner Kirchentag war für die Freikirchen eine spezielle Begegnung in der Stadtmissionskirche am Südstern geplant. Pastor Wilhelm Meinhardt wies darauf hin und bot sich an, für Kirchentagsbesucher aus der Evangelischen Gemeinschaft Quartiere zu beschaffen.[27] An einer Freikirchenveranstaltung in der Kirchengemeinde „Zum guten Hirten" trafen sich 1500 Teilnehmer. Dort sprachen zum Kirchentagsthema „Wir sind doch Brüder" der Baptist Dr. Jakob Meister (... in der Gemeinschaft der Freikirchen), Bischof J. W. Ernst Sommer (... in der ökumenischen Bewegung) und von der Evangelischen Gemeinschaft Kirchenpräsident Ernst Pieper (... in unserem Volk). Von den Freien ev. Gemeinden hat kein Redner mitgewirkt. Im folgenden Jahr fand das Freikirchentreffen in der Stuttgarter Auferstehungskirche bei den Methodisten statt. Daran nahmen auch ausländische Kirchentagsgäste teil, die immer in größerer Zahl – unabhängig von ihrer denominationellen Zugehörigkeit – von der Kirchentagsleitung eingeladen waren.[28]

Dass es innerhalb der VEF zurückhaltende Mitglieder gab, kann man einem Beschluss des Vorstands vom April 1953 entnehmen. Es wurde festgelegt: „Bei den Evangelischen Kirchentagen sollen keine Veranstaltungen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen stattfinden. Wir begrüßen es aber, wenn Brüder von uns zu offiziellen Veranstaltungen herangezogen werden."[29] Das klingt nach einer Kompromissformulierung. Im gleichen Zusammenhang berichtete der damalige VEF-Vorsitzende Bischof Dr. Friedrich Wunderlich auch: „Am Deutschen Evangelischen Kirchentag in Leipzig beteiligten sich alle Freikirchen mit zahlreichen Teilnehmern." Weiter wurde notiert, dass in Hamburg (1952) wie in Leipzig (1953) freikirchliche Redner und Prediger mitgewirkt haben.[30]

In der von ihm redaktionell betreuten VEF-Zeitschrift „Wort und Tat" berichtete der baptistische Seminardirektor Hans Luckey über eine ACK-

Sitzung vom April 1954, in der Prof. Otto Schmitz über den Kirchentag berichtete. Wem musste Luckey vermitteln, es werde dort „keine fremde Stimme laut. Verkündigung, Auftrag und Gestalt der Kirche wird deutlich".[31] Später befasste sich der Bonner Baptist Werner Klein mit der Frage der „Beteiligung am öffentlichen Leben". In dem Zusammenhang hält er seine Beobachtungen über den Kirchentag fest, der „eine große Ausstrahlung evangelischer Kräfte in das innere und äußere Leben des Volkes (hat)". Er bemerkt: „Wir lasen in den Blättern von einer Mitbeteiligung der Freikirchen. Sie ist nicht allzu groß und die Frage ist wiederum, ob sie nicht größer werden könnte. Da es sich um eine Laienbewegung handelt, dürften die Freikirchen aus einer langen Erfahrung einige Gute zu ihrer Aktivierung beitragen können."[32]

1.5 Zeit der Turbulenzen und Konkurrenzen

In den sechziger Jahren färbte die gesellschaftliche Entwicklung auch auf die Kirchen ab. Innerhalb der evangelischen Christenheit begannen die Spannungen zwischen denen, die sich evangelikal nannten und den Nicht-Evangelikalen. Die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium" fing an, sich zu formieren und zu den verschiedenen „Parallelstrukturen", die von den protestierenden konservativen Bewegungen inszeniert wurden, gehörte als Konkurrenz zum Kirchentag der „Evangelische Gemeindetag". Schon am Anfang dieser Entwicklung hatte der *Kölner* Kirchentag von 1965 mit nur 13000 Dauerteilnehmern einen herben Einbruch zu verzeichnen.

In Köln waren die methodistischen Bischöfe Wunderlich (Frankfurt am Main) und Ferdinand Sigg (Zürich). Sie predigten und besuchten natürlich die Veranstaltung, in der Präses Joachim Beckmann und Kardinal Frings die ökumenischen Kontakte in ein breiteres Feld führten, indem der Kirchentag nun auch den katholisch-landeskirchlichen Dialog eröffnete. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte die Voraussetzungen geschaffen.

In einem Bericht von Bischof Wunderlich wird, typisch für ihn, die verhaltene Kirchentagskritik zwischen den Zeilen und umgeben vom Lob erkennbar. Er schrieb: „Mancher mag bedauert haben, daß das evangelistische, missionarische Moment bewußt ausgeklammert wurde." Im Zusammenhang der Veränderungen von Gottesdienstformen dachte er „mit Sehnsucht an unsere eigenen Jugendgruppen, die an den diesjährigen Konferenzen ... nicht nur neue Formen des Singens und Musizierens vorführten,

sondern die als Kern des ganzen ein lebendiges Zeugnis für Christus in eigenen Worten und aus eigener Erfahrung gaben".[33] Da klingt sie durch, die Kritik, in der Frage nach den Inhalten, die die neuen Formen füllen. Wahrscheinlich war dem Kölner Pastor Theophil Mann der Bericht seines Bischofs zu freundlich. Er schrieb einen weiteren Artikel. Mit manchem Lob verband er seine Kritik. „Die Gottesdienste in neuer Gestalt konnten kaum befriedigen. Es fehlte eine klare, jugendgemäße Evangeliumsverkündigung wie etwa beim Kirchentag 1951 in Berlin durch Pfarrer Johannes Busch. Ob es etwa nicht mehr möglich ist? Nötig wäre es!"[34]

Trotz der Kritik, die methodistischen Kirchen ließen sich nicht auf die Alternative „Kirchentag" oder „Gemeindetag unter dem Wort" ein. Die Gemeindetage hatten durch ihren aggressiven, kirchenkritischen Ton auch ihre Probleme. 1967 nahmen Methodisten trotz ihrer Konzentration auf die nahe bevorstehende Kirchenvereinigung zwischen Evangelischer Gemeinschaft und Methodistenkirche am Kirchentag in Hannover teil. Waren in Dortmund 1963 noch 350 000 in der Abschlussveranstaltung, so ging die Zahl in Hannover auf 40 000 zurück. Auch die neue vereinigte Evangelisch-methodistische Kirche sollte den ökumenisch offenen Kurs der beiden Vorgänger fortsetzen. Um die Positionierung der neuen Kirche zu veröffentlichen, erschien 1967 die Publikation „Auf dem Weg zur Vereinigung". Darin schrieb Bischof Wunderlich über die ökumenische Haltung gegenüber dem Kirchentag: „Am Zustandekommen und bei der Durchführung des Deutschen Evangelischen Kirchentags haben sich unsere beiden Kirchen von Anfang an beteiligt. Wir stehen ihm auch heute noch positiv gegenüber. Freilich hat er in den letzten Jahren, ökumenisch und evangelistisch gesehen, nicht gewonnen. Doch es ist wahrscheinlich keine Hilfe, eine Front gegen ihn zu schaffen. Christen sollen immer im Gespräch miteinander bleiben."[35] Auch als die Turbulenzen und Verketzerungen des Kirchentags in den siebziger Jahren zunahmen, blieb die Evangelisch-methodistische Kirche ihrem Kurs treu. 1976 veröffentlichte sie das sog. „Evangelikalen-Papier", in dem sie zu den Spannungen innerhalb des Protestantismus Stellung bezog. Die evangelikale Blockadepolitik wurde abgelehnt. Man formulierte: „Wir können uns einer Verurteilung des Deutschen Evangelischen Kirchentags nicht anschließen. Die Teilnahme ist in unserer Kirche nicht strittig. Wir halten positive Beiträge aus dem evangelikalen Bereich für notwendig und angebracht."[36] Der renommierte Publizist Eberhard Stammler schrieb zu dieser Stellungnahme in den „Evangelischen Kommentaren": „Während von evangelikaler Seite zunehmend das Gebot

der Intoleranz propagiert wird, wenden sich die Methodisten mit wohltuendem Freimut gegen pauschale Verketzerungen, die sich auf die moderne Theologie oder die Gruppendynamik und ebenso auf den Ökumenischen Rat und den Kirchentag beziehen."[37]

2. Angstfreie Ökumene hat sich bewährt

Im Feld des Kirchentags trat in den achtziger Jahren wieder Entspannung ein. In Hamburg (1981), Hannover (1983), Düsseldorf (1985), Frankfurt am Main (1987), Berlin (1989) und auch später war die EmK dabei. In Berlin z.B. war sie in mehreren Vorbereitungsausschüssen aktiv, besonders im Planungsbereich und im Themenfeld Gottesdienst. Als es losging, fand ein Eröffnungsgottesdienst in der Charlottenburger EmK statt und der methodistische Superintendent eröffnete dort im Auftrag der Kirchentagsleitung das große Fest. Von dort eilte er zum Kurfürstendamm. Am Abend der Begegnung war ihm die Aufgabe zugefallen, dort gemeinsam mit dem damaligen Heidelberger Prof. Wolfgang Huber, dem späteren Bischof von Berlin-Brandenburg, die Gäste zu begrüßen. Die Mitarbeit im Vorfeld hatte es ermöglicht, eine missionarische Freiluftveranstaltung direkt vor der zentralen Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche zu planen. Auch bei dieser Veranstaltung lag die Leitung in den Händen des Westberliner EmK-Superintendenten. Der Stuttgarter Bischof Theo Sorg legte ein Zeugnis von Gottes Führungen in seinem Leben ab. Zu jedem Kirchentag der neueren Zeit gehört ein Empfang der Kirchentagsleitung und der gastgebenden Kirche für die ökumenischen Gäste aus der Ferne und aus der Nähe. Wieder war der methodistische Superintendent mit einem Grußwort für die Berliner Ökumene beteiligt. Im Auftrag des Kirchenvorstands nahm damals Superintendent Albrecht Els (Frankfurt am Main) teil. Als sich von den 155 000 Dauerteilnehmern noch 95 000 im Olympiastadion trafen, einige hatten sich wegen der manchmal schwierigen Reisebedingungen schon früher auf den Heimweg begeben, war die EmK ebenfalls an der Gestaltung des Gottesdienstes beteiligt. Eine so aktive und hochrangige Teilnahme hat es selten gegeben, obwohl gerade die EmK vielfältig beteiligt blieb. Dass die nicht geringe Kollekte aus dem Abschluss-Gottesdienst dem „Ökumenischen Rat Berlin" zur Verfügung gestellt wurde, war ebenfalls ein unauffälliger Anstoß aus freikirchlicher Mitarbeit. Es war hilfreich, dass Bischof Martin Kruse die Mitwirkung der Freikirchen tatkräftig unterstützte. Er war an einer guten Präsenz der Berliner Ökumene interessiert.

3. Ökumene braucht Strukturen – auch beim Kirchentag

Die Stellung der methodistischen Kirche zum Kirchentag war klar. Trotzdem gab es – auch in einigen Sitzungen des EmK-Kirchenvorstands – Unsicherheiten, wie die Haltung des Kirchentags zu den Freikirchen war. Es gehörte von Anfang an zu den Grundsätzen des Kirchentags, dass er keine Institution der EKD sein wollte. Die Freiheit als selbstständige Laienbewegung galt es zu bewahren. Aber hier liegen auch die ökumenischen Probleme. Ein strukturelles Verhältnis zu den Freikirchen war nicht festgeschrieben. Mit den Landeskirchen gab es wegen der Größe und der Finanzen eine natürliche Zusammenarbeit. Mit den Freikirchen musste sie immer neu aufgebaut werden. Das geschah weniger auf der Leitungs- als auf der jeweiligen Ortsebene. Die Wechsel der Generalsekretäre[38] wie der Mitarbeiter, die an die gastgebenden Orte reisten, um die Vorbereitung zu begleiten, verursachten Unsicherheiten über den Status der Freikirchen. Die wechselnden Personen hatten oft kaum Kontakte zu führenden Freikirchlern und, was man ihnen nicht zum Vorwurf machen kann, in der Regel hatten die Mitarbeiter wenig Kenntnis über die Freikirchen, ihre theologische Positionierung und ihre lange Geschichte in der Kirchentagsmitarbeit. Praktisch stellte sich bei jeder örtlichen Vorbereitung die Frage der freikirchlichen Mitarbeit neu, auch weil es auf der Leitungsebene kein ständiges Gespräch gab. Eine regelmäßige Begegnung auf Leitungsebene über die Ortserfahrung hinaus hätte für beide Seiten hilfreich sein können. Darüber kann nicht hinweg täuschen, dass zeitweise Superintendent Fritz Harriefeld und später Pastor Hartmut Handt der Präsidialversammlung angehört haben. Es ist bezeichnend, dass die Frage der Mitwirkung der EmK auf dem Markt der Möglichkeiten nicht von der Ortsgemeinde im Bereich des jeweiligen Kirchentags, sondern immer gesamtkirchlich geplant, finanziert und durchgeführt wurde. In vielen Jahren hat sich der Leiter der Rundfunkmission, Pastor Gerhard Belz, hier verdient gemacht. Diese permanente Mitarbeit war möglich, weil in diesem Bereich die strukturelle Abwicklung eindeutig geklärt war.

4. Gewinn und Verlust – was ist „ökumenisch?"

Nach den bisherigen Evangelischen, immer ökumenisch ausgerichteten Kirchentagen, kommt es nun 2003 zum „Ökumenischen Kirchentag" (ÖKT). Es ist zu begrüßen, dass das Zentralkomitee der deutschen Katho-

liken und der Deutsche Evangelische Kirchentag die Initiative dazu ergriffen haben. Freilich stellte sich bald die Frage: Und die andern?

Als die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen die beiden tragenden Organisationen zu einem Gespräch eingeladen hatte, war ich als Vertreter der Freikirchen dabei. Ich warf die Frage auf, was für die Veranstalter ökumenisch heiße. Die Diskussion begann, nun nicht mehr in der Perspektive der einzelnen Freikirchen, sondern sämtlicher ACK-Kirchen. Man hatte den Eindruck, dass in der Euphorie eines landeskirchlich-katholischen Kirchentags die Frage einer weiteren Beteiligung von Freikirchen und Orthodoxen für kurze Zeit aus dem Blick geraten war. Die mehr als 50-jährige ökumenische Erfahrung, die frühere Einladung an die Freikirchen und deren Annahme waren nicht mehr präsent. Der Gewinn auf der einen Seite schien einen ökumenischen Verlust auf der anderen Seite nicht auszuschließen. Aber die Gespräche zwischen ACK und ÖKT waren überzeugend. „Die Freikirchen begrüßten es, daß die Leitungsgremien des ÖKT die Initiative der Mitgliederversammlung der ACK für eine Einbeziehung von Vertretern anderer Kirchen ... aufgenommen haben", schrieb der freikirchliche Referent der Ökumenischen Centrale, Klaus Peter Voß.[39] Die ACK-Kirchen haben in das Präsidium des ÖKT fünf beratende Mitglieder entsandt, zwei kommen aus den Freikirchen. Freilich wäre es wünschenswert gewesen, in dieses hochrangige Gremium Personen zu delegieren, die ein gewisses Maß an ökumenischer Erfahrung im Gepäck haben. Durch die gastweise Mitwirkung im Präsidium und das örtliche Engagement ist inzwischen die erfreuliche Tendenz sichtbar, dass der „Ökumenische Kirchentag" nicht zu einem innerevangelischen ökumenischen Verlust führt, sondern dass man, wie es in einer offiziellen Zielsetzung heißt: „Einander in der Vielfalt und Verschiedenheit offen begegnen" will. Noch wichtiger ist aber die andere Zielbeschreibung: „Gemeinsam Zeugnis geben und teilhaben an der Gestaltung der modernen Welt." Eins wird nicht ohne das andere möglich sein. Dazu sind die Karten neu gemischt.

Dieser Beitrag erschien auch in „EmK Geschichte – Quellen, Studien, Mitteilungen" der Studiengemeinschaft für Geschichte der Ev.-methodistischen Kirche, 24. Jg., 1/2003.

ANMERKUNGEN

[1] In dieser Übersicht werden fast ausschließlich gedruckte Quellen aus dem Bereich der Freikirchen ausgewertet, die allen Gemeindegliedern zugänglich waren. Damit entsteht ein Bild, das gleichsam den Deutschen Evangelischen Kirchentag (DEKT) in der Sicht eines Freikirchlers widerspiegeln soll.

[2] Der dem pommerschen Adel entstammende Reinhold von Thadden-Trieglaff hatte schon in der Deutschen Christlichen Studienvereinigung (DCSV) und im Christlichen Studentenweltbund (WSCF) Kontakte mit Freikirchlern.

[3] *Theophil Funk,* Die Anfänge der Laienmitarbeit im Methodismus. BGM, Bd. 5, Bremen 1941.

[4] *Der Deutsche Evangelische Kirchentag.* In: Amtsblatt und Nachrichtendienst der Methodistenkirche in Deutschland, 2. Jg. (1949), Ausgabe Sept., 31.

[5] An den früheren Kirchentagen, die sich 1848 von Wittenberg aus gebildet haben, haben sowohl Vertreter der Methodistenkirche wie der Ev. Gemeinschaft teilgenommen. – Zu den Kirchentagen nach dem Ersten Weltkrieg wurde der offizielle Kontakt gesucht. Bischof John L. Nuelsen hätte gerne gesehen, wenn die Methodistenkirche ein assoziiertes Mitglied der damaligen Deutschen Evangelischen Kirche geworden wäre, wie die Schweizer 1922 Mitglied des dortigen Ev. Kirchenbunds geworden sind. Vgl. *Karl Heinz Voigt,* Ein ökumenischer Deutscher Evangelischer Kirchenbund? – 75 Jahre nach Dresden 1919. In: epd-Dok 15/1994, Leuenberg zwischen Budapest und Wien, 11–20.

[6] Zit. n. Amtsblatt der Methodistenkirche, 2. Jg. (1949), 31.

[7] Bischof Dr. J.W. Ernst Sommer beteiligte sich an der Diskussion über „Kirche, Schule, Elternhaus" im Anschluss an einen Vortrag von Prof. Dr. Oskar Hammelsbeck und berichtete, dass eine methodistische Lehrerin erst Religionsunterricht in einer öffentlichen Schule erteilen konnte, als sie zur Landeskirche übergetreten war, die ihr die „Lehrbefugnis" erteilen konnte. Vgl.: Amtsblatt 2. Jg. (1949), 31 f. Zu Sommer: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. 10, 778–785.

[8] *Paul Huber,* Deutsche Evangelische Woche in Hannover. In: Der Evangelist, 100. Jg. ([8]1949), 155.

[9] D. Hans Meiser schrieb erst 1952 als Leitender Bischof der Vereinigten Lutherischen Kirche (VELKD) ein Vorwort zu einer Einführung in Luthers Theologie, die der englische Methodist Philip Watson geschrieben hatte und das Lutherische Verlagshaus veröffentlichte. *Philip S. Watson,* Um Gottes Gottheit, Berlin 1952.

[10] Amtsblatt der Methodistenkirche, 3. Jg. (1950), 20.

[11] Zu Wilhelm Schneck: BBKL, Bd. 9, 526–529.

[12] *Karl Steckel,* Eindrücke vom Evangelischen Kirchentag in Essen. In: Der Evangelist, Sonntagsblatt der Methodistenkirche in Deutschland, 101. Jg. (1950), 247 f (Ausg. v. 17.9.1950). – Der Evangelische Botschafter, „Christliches Wochenblatt für Haus und Gemeinde", der Ev. Gemeinschaft. Dort unter der Überschrift: Das Wort der Kirche zur Not der Welt, 83. Jg. (1950), 324 f (Ausg. v. 1.10.1950).

[13] Text des Grußwortes: Der Evangelist, 102. Jg. (1951), 197.

[14] *Walter Siering*, 5. Deutscher Evangelischer Kirchentag in Hamburg. In: Ev. Botschafter, 86. Jg. (1953), 295. Im Terminkalender von Bischof J.W. Ernst Sommer ist der Kirchentag vermerkt. Amtsblatt der Methodistenkirche, 6. Jg. (1953), 3. Auch Friedrich Wunderlich gehörte zu den Teilnehmern. Ein Programmauszug erschien in: Der Evangelist, 104. Jg. (1953), 239.

[15] Zu Friedrich Wunderlich: BBKL, Bd. 14, 177–189.

[16] Zu Theophil Funk: BBKL, Bd. 19, 512–514.

[17] *Karl Heinz Voigt,* Friedrich Wunderlich. Brückenbauer Gottes, Stuttgart 1982, 152 f, auch 213 ff.

[18] *Friedrich Wunderlich,* Methodismus im weiten Raum der Welt. Bischofsbotschaft an die Zentralkonferenz 1956, Frankfurt am Main 1956, 19. Ähnlich in der Bischofsbotschaft 1960, Gott gibt sein Volk nicht auf, Frankfurt am Main 1960, 19.

[19] Zu Reinhold Kücklich: BBKL, Bd. 4, 742 f.

[20] *Reinhold Kücklich,* Zum Dienst bereit. Autobiographie. Mit einem Geleitwort von Prälat D. Theodor Schlatter, Stuttgart 1969, 151 f.

[21] Die beiden methodistischen Bischöfe Ferdinand Sigg (aus Zürich als Prediger in der Antoniterkirche) und Friedrich Wunderlich (Frankfurt am Main) hielten Predigten.

[22] *Deutscher Ev. Kirchentag,* Hans Hermann Walz an Bischof Fr. Wunderlich, Brief v. 27.9.1965. In: Der Evangelist, 116. Jg. (1965), 522.

[23] *Johannes Thomas,* Deutscher Evangelischer Kirchentag. In: Der Evangelist, 105. Jg. (1954), 286.

[24] Zu Ernst Scholz: BBKL, Bd. 9, 679–682.

[25] *Ernst Scholz,* Unseres Bischofs Anteil am Kirchentag. In: Der Evangelist, 102. Jg. ([8]1952), 197 f. Auch: *Erwin Brose,* Das hat Berlin noch nicht gesehen! Ebd., 196 f.

[26] Berichtsheft VEF, 10. Freikirchentag 1950 in Hamburg, Witten o.J., 7.

[27] *Der Evangelische Botschafter,* 84. Jg. (1951), 204. Im „Botschafter" erschien kein Bericht, aber „Das Wort des Kirchentags". Ebd., 243.

[28] *O.V.,* Der Deutsche Evangelische Kirchentag. In: Ev. Botschafter, 85. Jg. (1952), 311. Vgl. auch Nachklänge zum Stuttgarter Kirchentag, 318. Auch: Der Evangelist 103. Jg. (1952), 190.

[29] Berichtsheft VEF, 12. Freikirchentag 1954 in Berlin, Stuttgart 1955, 12.

[30] Ebd.

[31] *L. (Hans Luckey),* Lebendige (Landes-)Kirche. In: Wort.

[32] *Werner Klein,* Unsere Beteiligung am öffentlichen Leben. In: Wort und Tat, 15. Jg. ([8]1961), 6. Wenn von „den Blättern" die Rede ist, sind die Sonntagsblätter gemeint. – Das von Klein behandelte Thema muss man auf dem Hintergrund sehen, dass die kongregationalistischen Gemeindebünde insgesamt etwas öffentlichkeitsscheuer gewesen sind als die methodistischen Kirchen; auch gegenüber dem Kirchentag gab es – wie in der Ökumene – nicht die gleiche Offenheit.

[33] *Friedrich Wunderlich,* Kirchentag in Köln. In: Der Evangelist, 116. Jg. (1965), 414.

[34] *Theodor Mann,* Nochmals Kirchentag. In: Der Evangelist, 116. Jg. (1965), 450.

[35] *Friedrich Wunderlich,* Die vereinigte Kirche in der Ökumene. In: Herbert Eckstein / Hermann Jeuther (Hg.), Auf dem Weg zur Vereinigung, Stuttgart 1967, 45.

[36] Ev.-methodistische Kirche. Unser Verhältnis zu den Evangelikalen. EmK-heute, Heft 23, 1976, 8.

[37] *Eberhard Stammler,* Evangelium der Evangelikalen. In: Evangelische Kommentare, zitiert nach Informationen, Handreichungen, Amtsblatt, Ev.-meth. Kirche in der DDR, III/1977, 12.

[38] *Friedrich Wunderlich* schrieb über den Kirchentagsgründer und langjährigen Präsidenten Reinhold von Thadden-Trieglaff: „Er ist ein liebenswerter Bruder von pietistisch geprägter Frömmigkeit, der auch von Anfang an großen Wert auf die Beteiligung der Evangelischen Freikirchen am Kirchentag legte." In: Kirchentag in Köln, Der Evangelist, 11. Jg. ([8]1965), 414. Der spätere Generalsekretär Hans Hermann Walz stand nicht in dieser pietistisch-ökumenischen Tradition.

[39] *Klaus Peter Voß,* Evangelische Freikirchen und der Ökumenische Kirchentag 2003 in Berlin. In: MD Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 53. Jg. (2002), 54.

Ökumenische Sozialethik – quo vadis?

Bericht von der 14. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 8. bis 10. November 2002 im Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn

Das konfessionelle Profil schärfen, um in gesellschaftlichen Ethikdebatten wieder stärker gehört zu werden – für manche ist das ein Ausweg aus der gegenwärtigen Krise der öffentlichen Wirkung kirchlicher Äußerungen. Laut Umfragen werden Kirchen, Theologinnen, Theologen und Intellektuelle insgesamt allerdings immer weniger als kompetent angesehen, mit den gesellschaftlichen Transformationsprozessen und deren Folgen adäquat umzugehen. Technik und Naturwissenschaften sowie Unternehmer und Unternehmerinnen wird eher zugetraut, die notwendigen Veränderungen anzustoßen und zu gestalten. Eigene Wünsche und Vorstellungen vom guten Leben werden klein angesichts der scheinbar sachlichen Notwendigkeit, mit welcher Gesellschaft und Wirtschaft in der gegenwärtigen Phase der Globalisierung verändert werden. Die Frage „Was ist der Mensch?", Thema der ebenfalls Anfang November 2002 tagenden EKD-Synode, weist in diesem Zusammenhang auf mehr hin als politische Auseinandersetzungen um soziale Gerechtigkeit. Es ist ein zutiefst spirituelles Problem, wenn Menschen glauben, sie könnten nichts tun, wenn Globalisierungsprozesse die Befähigung zum Handeln und Gestalten fundamental in Frage stellen und Menschen die Hoffnung auf Handlungskompetenz nehmen.

Mit diesen Überlegungen leitete Dr. Martin Robra, Programmreferent für Ethik und Ökologie beim ÖRK in Genf, am Freitagabend seinen Vortrag ein zur Frage, wie ökumenische Sozialethik auf die aktuellen Herausforderungen reagiert.

In einem Überblick über die Geschichte ökumenischer Sozialethik seit 1948 informierte Robra über die wechselnden Paradigmen, unter denen die ökumenische Bewegung und die Kirchen bisher versucht haben, Verantwortung für die gerechte Gestaltung des Zusammenlebens und der gesellschaftlichen Ordnungen wahrzunehmen. Es gelang ihm, den engen Zusammenhang von politischer Lage und ökumenischem Denken aufzuzeigen, wenn er das Paradigma der „Verantwortlichen Gesellschaft" im Zeichen des Konflikts der politischen Systeme nach dem Zweiten Weltkrieg erläuterte, die „Befreiung vom Rassismus" im Zusammenhang der Dekolonialisierung und Befreiungskämpfe der sechziger Jahre oder die „Gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft" im Kontext der kapitalistischen Dynamisierung mit der Aufhebung der Wechselkursstabilität Anfang der siebziger Jahre einerseits, dem Bericht des Club of Rome 1972 zu den „Grenzen

des Wachstums" andererseits. In dieser Zeit des „Roll back", die im Pinochet-Putsch 1973 ein Symbol gewonnen hat, sah Robra den Beginn der aktuellen Phase der Globalisierung. Ausweitung von Kommunikationsstrukturen, Verbreitung und Veränderung von Kulturen und dadurch bedingte Transformationsprozesse gab es zu allen Zeiten. Die heutige Phase der Globalisierung zeichnet sich aus durch ihre Konzentration auf den finanzökonomischen und weltwirtschaftlichen Bereich im Rahmen neoliberaler ökonomischer Konzepte. Der konziliare Prozess zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" seit Vancouver 1983 steht im Zeichen der Sorge um Weltfrieden und ökologisches Überleben der Menschheit. Sie wurde in den neunziger Jahren weiterentwickelt zur „Theologie des Lebens" als Antwort auf die Auswirkungen der ökonomischen Veränderungen, die seit dem Weltsozialgipfel in Kopenhagen 1995 mit dem Begriff „Globalisierung" bezeichnet werden. Wegweisend ist für Robra die Entwicklung des als „Sokoni-Methode" (Kiswahili: „Marktplatz") bezeichneten integrativen Ansatzes, der einen Kommunikationsraum schafft zur Interaktion sozialer Bewegungen und kontextueller Theologien. Dialogischer Austausch von Erfahrungen und Strategien angesichts der Globalisierung sind die Anliegen, unter denen sich die Kirchen in Harare 1998 zu einem „Gemeinsamen Prozess zur ökonomischen Globalisierung" verpflichtet haben. Dieser von ÖRK, RWB, LWB und verschiedenen regionalen ökumenischen Organisationen getragene Prozess soll zur nächsten Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre 2006 Antworten der Kirchen auf die Globalisierung finden. Robra wies auf zwei zentrale Aspekte hin, die den aktuellen Stand der ökumenischen Sozialethik kennzeichnen. Zum einen nehmen sich die Kirchen selbst als Akteure der ökonomischen Globalisierung wahr und sehen sich zur Selbstkritik genötigt. Andererseits wird gesehen, dass Differenzen in der Analyse und der theologischen Beurteilung der Globalisierung bestehen, die nicht übergangen werden können. Hier sah Robra einen der kritischen Punkte der aktuellen Diskussion, die er paradigmatisch „Imperium vs. soziale Marktwirtschaft" betitelte. Kontextuell unterschiedliche Leseweise des biblischen Zeugnisses und verschiedene ekklesiologische Ansätze der christlichen Kirchen zeigen wiederum an, dass es nicht nur um eine ethische, sondern auch um eine spirituelle Herausforderung geht.

Die angeregte Diskussion, die dem Vortrag folgte, zeigte die Horizonte und Schwierigkeiten ökumenischen sozialethischen Denkens auf. Eine zentrale Frage war, wie eine gemeinsame Perspektive gewonnen werden kann. Aus katholischer Sicht wurde auf die Probleme des Protestantismus hingewiesen, verbindliche konkrete Handlungsmaximen theologisch zu fundieren. Die quer durch die Konfessionen rezipierte vorrangige Option für die Armen macht andererseits deutlich, dass unterschiedliche Antworten zu den gleichen ethischen Fragen nicht nur durch konfessionelle Orientierung bestimmt sind; soziale, ökonomische und geographische Unterschiede spielen eine wesentliche Rolle. Hier könnte das aktuelle Programm ökumenischer Sozialethik Früchte tragen. Im ökumenischen Austausch über die je konkreten Ungerechtigkeitserfahrungen in Süd und Nord, Ost und West werden Daten zusammengetragen, die auf ethische Kernpunkte hin befragt werden können. Ein globales Ethos entsteht dann weniger durch Einigung auf einige allge-

meine Maximen als kleinster gemeinsamer Nenner, sondern aus der Reflexion konkreter Konflikte heraus.

Ökumenische Sozialethik kann somit nicht nur reagieren. Die globalisierte Ökumene als Ort, wo Menschen für sich selbst sprechen können und das Gesagte dann am betreffenden Ort zu Gehör gebracht werden kann, könnte eine eigene Vision entwickeln und kommunizieren, die Rechte und Würde der Menschen aus verschiedenen Kontexten zum Kriterium für weltweite Wirtschaftspolitik macht. Veränderungsprozesse können so auch als Chance wahrgenommen werden, um Wahrnehmung und Handlungsimperative im ökumenischen Gespräch gemeinsam zu entwickeln. Eine gemeinsame Spiritualität angesichts der Globalisierung würde darüber hinaus einen genuinen Beitrag der christlichen Weltgemeinschaft darstellen.

Es ist in Aussicht genommen, die Diskussion in einer Publikation zu vertiefen.

Der Konzeption als Forschungstagung entsprechend stand am Samstag die Vorstellung von Forschungsprojekten aus dem Bereich von Ökumene und Mission im Mittelpunkt. Zwanzig Nachwuchswissenschaftler und Nachwuchswissenschaftlerinnen aus verschiedenen Konfessionen, Kirchen, Kontinenten und Universitäten diskutierten und berieten sich in kleinen Gruppen. Der qualifizierte fachliche Austausch in unprätentiöser Atmosphäre ermöglichte konstruktive und offene Gespräche und zeigte wiederholt, dass die AÖF ein wichtiges Forum darstellt für Doktoranden/innen und ausländische Stipendiaten/innen, die sich mit ökumenischen und missionstheologischen Fragestellungen befassen. Das breite Spektrum der Themen repräsentiert die Weite des ökumenischen Horizontes und die Interdependenz verschiedener Perspektiven. Sozialethische Fragestellungen stellten dieses Jahr gleichwohl ein Übergewicht bei den vorgestellten Projekten dar – der protestantische Hintergrund der diesjährigen Präsentationen mag hier eine Rolle spielen.

George Mark Fihavango stellte seine Untersuchung zu Führungsfragen im Gespräch mit Jesu Führungsstil(en) nach den Evangelien und den Leitungsdiskussionen in der Lutherischen Kirche Tanzanias vor. Nach der Vermittelbarkeit biblischer Aussagen in konkreten Auseinandersetzungen fragt auch Rajula Annie Watson in ihrer Arbeit zu „Christian Understanding of Land Ethics" im indischen Kontext. Ein Stück Ökumenegeschichte stellte Miriam Neubert vor, die das Antirassismusprogramm des ÖRK und die Debatte um den Sonderfonds im Rheinland aufarbeitet. Stefanie Schardien präsentierte ihr Projekt einer ökumenischen Untersuchung zur Sterbehilfeproblematik, das auf eine vergleichende Analyse kirchlicher Verlautbarungen zum Thema zielt. Ein ethisch-ekklesiologisches Problem gesellschaftlicher Transformationsprozesse aus indischer Perspektive ist Gegenstand der Arbeit von Mathias Peter Singh, der Konsequenzen der Informationstechnologie für Auflösung und Neubildung von sozialer und kirchlicher Gemeinschaft auf eine mögliche „cyber theology" hin befragt. Friederike Schönemann schließlich konnte ihr Projekt über die ökumenische Vision des orthodoxen Theologen Lev Zander vor einem nochmals erweiterten Auditorium vortragen: eine Delegation des Collegium Orientale in Eichstätt, die das gastgebende Möhler-Institut besuchte, trug durch ihre Visite auch der AÖF-Tagung eine bereichernde Begeg-

nung bei. Es wäre zu wünschen, dass das fachliche Gespräch mit Vertreter/innen der Orthodoxie im Rahmen der AÖF ebenso zur Regel werden könnte wie das zwischen protestantischer und katholischer Seite.

Als ökumenisches Netzwerk eignete sich die AÖF-Tagung wieder durch die Möglichkeit, zahlreiche Informationen zu Tagungen, Forschungskollegien und aktuellen Entwicklungen in der deutschsprachigen Forschungslandschaft auszutauschen. Bereichernd und ermutigend waren auch die Erfahrung gemeinsamer Spiritualität und gemeinsamen Engagements, die kontroverse wissenschaftliche Auseinandersetzung als Bereicherung gelten lassen kann.

Die jährliche Wahl von Mitgliedern des Vorbereitungsausschusses, der für die Organisation der Tagungen zuständig ist, ergab nach dem turnusgemäßen Ausscheiden von Silja Joneleit-Oesch und Chilkuri Vasantharao eine neue Leitung: Friederike Schönemann und Sören Asmus kommen zu Miriam Neubert und Martin Eberle hinzu. Die Internetpräsenz wird in Zukunft Silja Joneleit-Oesch als Webmasterin betreuen.

Die Durchführung der Tagung wäre wie immer nicht möglich gewesen ohne großzügige finanzielle Unterstützung. Die AÖF dankt den diesjährigen Sponsoren: Ev. Kirche in Deutschland, Diakonisches Werk der EKD, Vereinigte Ev.-Luth. Kirche in Deutschland, Lippische Landeskirche, Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck, Ev. Kirche in Hessen und Nassau, Ev. Missionswerk in Deutschland, Johann-Adam-Möhler Institut für Ökumenik.

Die AÖF bedankt sich an dieser Stelle ebenfalls noch einmal für die freundliche Begrüßung durch den Leiter des Möhler-Instituts, Prof. Dr. Thönissen, und durch Domkapitular Prälat Ahrens, der die Teilnehmenden im Namen des Erzbistums Paderborn willkommen hieß.

Die 15. Jahrestagung der AÖF findet vom 7. bis 9. November 2003 an der Missionsakademie Hamburg statt. Sie wird sich mit den Herausforderungen der Kirchen durch die Informationstechnologie befassen – ein Thema, das in Deutschland erst langsam Eingang in die theologische Diskussion findet. Interessierte erhalten weitere Informationen unter www.aoef.de oder redaktion@aoef.de.

Martin Eberle

(Martin Eberle ist Doktorand [Systematische Theologie] an der Kirchlichen Hochschule Bethel und Mitglied des Vorbereitungsausschusses der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung [AÖF].)

Im Licht der Gnade Gottes

Gemeinsames Symposion des Evangelisch-Theologischen und des Katholisch-Theologischen Fakultätentages in der Lutherstadt Wittenberg zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft

Erstmals seit Bestehen des Evangelisch-Theologischen (EvThF) und des Katholisch-Theologischen Fakultätentages (KThF) fand vom 8. bis 10. Oktober 2002 in Wittenberg ein unter dem Thema „Im Licht der Gnade Gottes" gemeinsam veranstaltetes Symposion beider Fakultätentage statt. Zu dem „Symposion zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft" – so der Untertitel der Veranstaltung – waren etwa 90 evangelische und katholische Theologen aus ganz Deutschland auf die gemeinsame Einladung der beiden Vorsitzenden des EvThF, Prof. Dr. Wilfried Härle (Heidelberg), und des KThF, Prof. Dr. Peter Neuner (München), angereist, um sich in Vorträgen, Diskussionen, Arbeitsgruppen und Gesprächen über die möglichen Formen gegenwartsbezogener Reformulierung der Rechtfertigungslehre auszutauschen. Dabei wurden bei Kritikern wie Verteidigern der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von 1999 zahlreiche Übereinstimmungen und Konvergenzen sowohl in der Gegenwartsdiagnose als auch in den aus der christlichen Rechtfertigungsbotschaft sich eröffnenden zeitgemäßen Antworten deutlich. Insofern kann dieses Symposion als ein gelungener theologisch substanzieller Beitrag zur ökumenischen Verständigung hinsichtlich der Lehre von der Rechtfertigung und ihrer spezifisch kriteriologischen Funktion angesehen werden. Nicht nur, dass theologisch sehr verschiedene Positionen hier miteinander in ein Gespräch kamen, sondern darüber hinaus im „Ausbuchstabieren" der Rechtfertigungsbotschaft in den Denk- und Erfahrungshorizont unserer Gegenwart hinein gemeinsame Anknüpfungspunkte von theologisch konträren Positionen sich abzeichneten und zum Teil von deren Vertretern in der Diskussion auch als solche benannt wurden, ließen die Veranstaltung zu einem nur von wenigen erwarteten Erfolg werden. Die sich entwickelnde Eigendynamik ließ bereits vor Ende der Veranstaltung von verschiedenen Seiten den Ruf nach einer Fortführung dieses Gesprächs, insbesondere zum Thema „Rechtfertigung und Ethik", laut werden.

Die Anregung zu einem gemeinsamen Symposion ging vom bisherigen Vorsitzenden des EvThF, Prof. Dr. Wilfried Härle, aus, der als Gast auf der Jahresversammlung des KThF im Januar 2000 seitens des EvThF die Anregung zu einer solchen gemeinsamen Veranstaltung vortrug und sogleich auch die vorbehaltlose Zustimmung des KThF fand. Das Thema der Rechtfertigungsbotschaft legte sich gerade angesichts der damals nur wenige Monate zurückliegenden Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" vom 31.10.1999 in Augsburg und der damit verbundenen heftigen theologischen Diskussionen in und zwischen den Konfessionen nahe. Wittenberg lag als Tagungsort nicht nur wegen der bleibenden geschichtlichen Bedeutung dieser Stadt für das Geschehen der Refor-

mation und damit der nachdrücklichen Reformulierung der Rechtfertigungslehre im frühen 16. Jahrhundert nahe. Vielmehr kann die Universität Halle-Wittenberg im Jahr 2002 auf den 500. Jahrestag der Gründung der Universität Wittenberg zurückblicken. So boten auch die Räume der Universitätsstiftung „Leucorea" auf historischem Terrain den geeigneten Rahmen für die Tagung.

Mit einem engagiert, bisweilen mitreißend vorgetragenen Referat mit dem Titel „Unheilserfahrung und Heilserwartung heute und die christliche Antwort darauf" eröffnete Dr. Hanna-Renate Laurien (Berlin), u.a. ehemalige Kultusministerin, Senatorin und Präsidentin des Berliner Abgeordnetenhauses, die Tagung. So wurde gleich zu Beginn des Symposions von der grande dame des deutschen Katholizismus die „Heutigkeit" der christlichen Rechtfertigungsbotschaft in zahlreichen gesellschaftlichen, sozialen und (kirchen-)politischen Momentaufnahmen verdeutlicht. In etwa halbstündigen Vorträgen, die aufgrund des eng bemessenen Zeitrahmens die Referenten zur Konzentration auf das Wesentliche zwangen, referierten in den folgenden Tagungsabschnitten immer ein evangelischer und katholischer Theologe in jeweils gemeinsamer fachtheologischer Perspektive. Die sich an die beiden Vorträge jeweils anschließende Aussprache gab Gelegenheit sowohl zu Rückfragen als auch zu weiterführenden Diskussionen. Insbesondere bei den Referaten von Prof. Dr. Hermann Spieckermann (ev.), Göttingen, und Prof Dr. Thomas Söding (kath.), Wuppertal, war bei diesem Vorgehen die enge Abstimmung bereits in der Wahl ihrer Themen zu erkennen: Überschrieb der Göttinger Alttestamentler sein Referat „Der Retter ist nah. Heilsverheißung und Rechtfertigung nach dem Alten Testament" so wählte der Wuppertaler Neutestamentler als Titel seines Vortrags „Der Retter ist da. Heilsverheißung und Rechtfertigung nach dem Neuen Testament".

In systematisch-fundamentaltheologischer Perspektive brachten Prof Dr. Siegfried Wiedenhofer (kath.), Frankfurt am Main, und Prof. Dr. Eilert Herms (ev.), Tübingen, ihre Tagungsbeiträge vor: „Die Rechtfertigungslehre als theologische Kunst der Unterscheidung", so der Titel des Vortrags des katholischen Fundamentaltheologen, und „Das fundamentum fidei. Luthers Sicht", das Thema des evangelischen Systematikers. Unter der systematisch-dogmatischen Perspektive standen die Vorträge von Prof. Dr. Christoph Schwöbel (ev.), Heidelberg, und Prof Dr. Otto Hermann Pesch (kath.), Hamburg/München. Das Bemühen um eine gegenwartsbezogene Durchdringung und Formulierung der Rechtfertigungsbotschaft wurde in den Vorträgen der beiden Systematiker und der daran anschließenden Diskussion besonders deutlich. Der Heidelberger Systematiker stellte seinen Beitrag unter das Thema „Die Wirklichkeit im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft". Der Münchner Systematiker zeigte mit seinen Ausführungen, die unter dem Titel „Rechtfertigung ohne ‚Rechtfertigung'. Zur Frage nach der Vermittlung der Rechtfertigungslehre heute – (nicht nur) aus katholischer Sicht" standen, die Möglichkeiten und Chancen des Verstehens und der Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft innerhalb eines im Vergleich zum 16. Jahrhundert sachlich und sprachlich geänderten Welt- und Selbstverständnisses in besonders eindrücklicher Weise auf.

Nach diesen Vorträgen wurden die Teilnehmer vor die Aufgabe gestellt, zu folgenden acht Problemkreisen die Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbot-

schaft zu diskutieren und in Thesenpapieren festzuhalten: (1) Christlicher Gottesdienst (Liturgie und Verkündigung), (2) Religionsunterricht und kirchliche Unterweisung, (3) Seelsorge und kirchliche Beratung, (4) Kirchenleitendes Handeln und Kirchenrecht, (5) Caritas und Diakonie, (6) Öffentliche Verlautbarungen der Kirche, (7) Kirchliche Publizistik, (8) Kirchliche Strukturen. Die hinsichtlich Umfang und Homogenität sehr unterschiedlichen Papiere wurden dann im Plenum vorgestellt und diskutiert.

Drei weitere und zeitlich umfangreichere Vorträge aus dem Kreis der kirchenleitenden Teilnehmer, die auf dem Symposion zahlreich vertreten waren, formierten sich zu einem abschließenden Tagungsabschnitt. Bischof Walter Klaiber (ev.-methodist.), Frankfurt am Main, referierte über das Thema „Wahrheit oder Einheit? Zur ökumenischen Hermeneutik der Rechtfertigungsbotschaft", Kardinal Karl Lehmann (kath.), Mainz, trug Überlegungen zum Thema „Rechtfertigung und Kirche" vor und Kirchenpräsident Peter Steinacker (ev.), Darmstadt, stellte seine Ausführungen unter den Titel „Rechtfertigung und Ethik".

In der abschließenden Podiumsdiskussion, an der Bischof Klaiber, Frau Dr. Laurien, Kardinal Lehmann und Kirchenpräsident Steinacker teilnahmen, formulierte Prof. Härle als Moderator zusammenfassend folgende fünf Thesen:

1. Die Rechtfertigungsbotschaft weist uns an Menschen, die überwiegend in Kontexten leben, denen die Sprache und die Sache der christlichen Rechtfertigungsbotschaft fremd geworden ist. Das fordert von uns einen weiten Horizont und eine offene Sprache.

2. Die aufgetragene Botschaft will gerade dadurch in ihrer Unverwechselbarkeit zur Geltung kommen, dass sie den Menschen nachgeht und das Evangelium über alle Grenzen hinweg zu ihnen bringt.

3. Um diesem Auftrag gerecht zu werden, gilt es aber auch wahrzunehmen, was in einer uns oft fremden Sprache und Ausdrucksgestalt am Ort des Zeugnisses präsent ist und darauf wartet, entdeckt und geachtet zu werden.

4. Die Kirche – aber auch die Theologie – ist herausgefordert, ihr eigenes In-der-Welt-Sein und ihre Teilhabe an den Strukturen der Gesellschaft, der sie angehört, ernst zu nehmen, auch wenn sie ihren Ursprung im menschgewordenen Wort Gottes hat.

5. Die Bezeugung der Rechtfertigungsbotschaft ist dann authentisch, wenn sie Ausdruck einer uns teilgewordenen Gewissheit und Befreiung ist, durch die wir selbst das Maß des Menschlichen wieder gewonnen haben. Die Liebe Christi muss uns zur Bezeugung dieser Botschaft motivieren; dann werden wir den rechten Ton treffen.

Im Rahmen der Tagung bestand auch Gelegenheit, an einer eindrucksvollen wissenschaftlichen Führung durch die Luthergedenkstätten unter der fachkundigen Leitung von Dr. Martin Treu (Wittenberg, Stiftung Luthergedenkstätten) teilzunehmen. Ohne die großzügige finanzielle Unterstützung durch die EKD und die DBK hätte die Tagung nicht stattfinden können. Der Tagungsband mit allen Referaten und den Thesenpapieren der Arbeitsgruppen soll im Frühjahr 2003 veröffentlicht werden.

Ernst-Albert Scharffenorth / Franz Domaschke

Integration und Identität*

Fragen zwischen Religion und Politik

I.

Wenn Lebenslagen so komplex sind, dass Begriffe nicht mehr greifen, schlägt die Stunde der Glaubensfamilien, die immer schon Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften waren und mit ihrem Bilderreichtum die Gegenwartsthemen tiefer ausloten können als die flachere Politsprache.

Natürlich dürfen altehrwürdige Texte nicht instrumentalisiert werden. Doch gefährlicher ist, sie am Rande der Aktualität verkümmern zu lassen.

Also: Als Abraham, prominenter Wirtschaftsflüchtling, die Grenze nach Ägypten überschritt, hatte er noch viel Hoffnung im Gepäck. Doch die Begegnung mit dem Grenzbeamten ernüchterte ihn. Ob der Zugereiste integriert werden wolle, wollte der Beamte wissen. Ganz sicher nicht, gab Abraham zurück, er wolle nicht integriert werden, sondern sich lieber selbst integrieren. Das kam nicht gut an, und Abraham spürte einen Konflikt nahen. Er kam zwar als Bettler, doch mit dem hohen und dem Pharao nahe kommenden Bewusstsein persönlicher Auserwählung, war also unterlegen und überlegen zugleich, und beide Identitäten, die zugesprochene und die des Alltags, passten nicht zueinander.

Er hätte auf diese Spannung fundamentalistisch reagieren, also die unangenehme Lebenslage mit gesteigertem Bewusstsein kompensieren können, doch er fühlte sich der Klugheit verpflichtet und entschloss sich zur Anpassung, zumal er nach der Begegnung mit dem Grenzposten spürte, dass er auf alles gefasst sein musste: Die Ägypter konnten ihn als Propheten verehren, ihn in Siegerlaune niederlächeln, ihn wegen des exklusiven Glaubens dem Verfassungsschutz melden oder ihn wegen seiner Frau sogar töten.

Doch den Grenzformularen entnahm er, dass er sozialhilfeberechtigt war. Die Ägypter hatten nämlich Interesse an Zuwanderung, denn je volkreicher, desto stabiler waren sie als Führungsmacht.

Diese Integrationshilfe war zwar lebensrettend, doch zugleich demütigend für jemanden, der für sich in Anspruch nahm, was nur dem Pharao vorbehalten war, nämlich mit Gott selbst in Beziehung zu stehen.

Zudem wechselte er von einer agrarischen in eine urbane Kultur und geriet in die Nähe kultureller Selbstaufgabe. Noch mehr: Er war Ausländer und Inländer, Bettler und Fürst zugleich. Dass Integration Volkstumswechsel bedeuten sollte, war provozierend für die Vision, eine eigene Nation zu bilden. Die Zumutung einer

* Vortrag, gehalten auf der Tagung „Integration und Identität – Zusammen-Wachsen" der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland in Magdeburg am 25./26. November 2002.

Entweder-Oder Identität entschärfte er durch den Versuch einer doppelten Loyalität, doch die forderte einen hohen Preis: seine Frau und mit ihr die Verheißung. Am Ende mussten ihm beide vom Pharao zurückgeschenkt werden.

Im Ausländeramt stellte ein Beamter den aufenthaltsrechtlichen Status fest, machte einen Sprachtest, überprüfte Selbstversorgung und Alterssicherung und stellte ein Integrationsprogramm auf. Dabei eröffnete er dem Migranten, dass er jederzeit abgeschoben werden könne und allenfalls bis zur nächsten Regenzeit geduldet würde. Arbeitserlaubnis käme nur infrage, wenn er sich ägyptisieren lasse. Abrahams Frage, ob er Ägypter mit abrahamitischem Glauben werden könne, blieb unbeantwortet.

Dann sollte er einen Integrationsvertrag unterschreiben. Abraham tat es – der Not gehorchend. Als er den Keilstift mit der Tontafel zurückreichte, wollte er wissen, was Integration denn bedeute. Kann man in Ägypten ohne Angst verschieden sein? Sind ethnische Nischen oder gar Parallelgesellschaften zugelassen? Werden Identitäten gepflegt oder eingeebnet? Sind Teilintegration und doppelte Loyalität erlaubt? Vor allem wollte er wissen, ob die Ägypter auch eine Umwegintegration erlaubten, bei der man sich solange in seine ethnische Nische zurückzieht, bis die zu erwerbende Sprachkompetenz weitere Integrationsschritte ermöglichte.

Der Beamte beantwortete keine Frage, sondern verwies auf ein Merkblatt mit Zuständigkeiten für Einbürgerungsfragen, für Einschulungsfragen, für Arbeitserlaubnis, für Gesundheitsversorgung und für die Zuteilung von Weideland. Jede Instanz sei nur zuständig für Teilfragen.

Abraham nahm es hin, dass er als Fremder dritt- und viertklassig war, nicht mehr als den aufenthaltsrechtlichen Status einer Duldung und bei Bewährung allenfalls den Status eines zeitlich begrenzten Bleiberechts bekam, keineswegs aber den für „langaufhältige Staatenlose", wie es in der ägyptischen Amtssprache hieß, es sei denn, er würde sich zur pharaonischen Grundordnung bekennen.

Lieber hätte er sich erhobenen Hauptes und mit aufrechtem Gang integriert, doch einige Behörden mit Ordnungsaufgaben waren mehr auf Abschreckungsverhalten eingestimmt. Sie verordneten Integration, ließen ihr kaum die Würde der eigenen Tat und verweigerten mit ausgefeilten Betreuungsbeziehungen die Subjektrolle.

Immer wieder stieß er auf Bedenken, dass sein Glaube als nicht-pharaonisch galt, also als Defizit definiert wurde und dabei stets Zweifel mit schwangen, ob er jemals ägyptisierbar und loyalitätsfähig sei.

Als er sogar durchblicken ließ, ihm sei eine eigene Nation verheißen, größer noch als die der ägyptischen Weltmacht, beendete der Beamte das Gespräch und benachrichtigte den Verfassungsschutz.

Deshalb beschloss Abraham, sich mehr zurückzuhalten und auch die Geschichte von Noah und Gottes Zusage, dass dieses die letzte Sintflut gewesen sei, lieber nicht mehr zu erzählen. Das konnte nämlich den Kopf kosten, denn nur der Pharao konnte als Gottessohn beanspruchen, damit drohen zu können, notfalls bei den Göttern eine Sintflut zu bestellen, um widerspenstige Völker zu bestrafen. Gegen dieses religiöse Machtinstrument wirkte Noahs Credo vom göttlichen Nie-Wieder allzu subversiv. Ohnehin kam immer wieder der Verdacht auf, Abraham habe nur

ein taktisches Verhältnis zur Grundordnung der Gastgesellschaft, denn sich zu verstellen gehöre nun einmal zur Nomadentugend.

Eines Tages wurde er zum Pharao geladen, denn der befürchtete, dass die geschwächte kulturelle Einheit der Nation auch ihre Wehrkraft zersetzen könnte. Doch Abraham konnte ihn überzeugen, dass kulturelle Vielfalt besser sei als kulturelle Einfalt. Er würde ja auch nicht seiner Armee eine einheitliche Schuhgröße verordnen, denn dann hätte er den nächsten Krieg schon jetzt verloren. Außerdem stehe die Innovationsfähigkeit der Nation auf dem Spiel und die entstehe weniger in der Mitte der Kultur, sondern an der Grenze zu anderen Kulturen.

Abrahams Integrationsexperiment ging gut aus, weil er viel Geduld investierte, denn als gelernter Nomade wusste er, dass das Gras nicht schneller wächst, wenn man daran zieht.

II.

Schwieriger wurde es mit Abrahams Urenkeln, die ebenfalls später nach Ägypten flüchteten – kurz bevor die Ägypter mit der Parole: „Das Boot ist voll" die Grenzen dicht machten. Allerdings vergeblich, denn die eigentliche Zuwanderung fand im Kreißsaal statt.

Je zahlreicher die Fremdartigen, desto kälter wurde der ägyptische Schmelztiegel. Verletzter Stolz und verwundete Identität machten die Fremden aggressiv und ließen die Ägypter um Homogenität, Leitkultur, Einheit des Volkes und Sicherheit bangen. Angst und Gegenangst, sich gegenseitig polarisierende Feindbilder, Trotzkultur und Gegenkultur und Ausgrenzungsidentitäten schaukelten sich gegenseitig hoch und verbauten den Weg zu einer heilenden Anerkennungskultur. Das Integrationsklima wurde auch dadurch belastet, dass Konflikte immer nachhaltiger mit Ordnungspolitik beantwortet wurden.

Vergeblich waren die Versuche, mit gesteigerter Sozialhilfe das Integrationsklima zu retten, und trügerisch die Hoffnungen, die Generationenfolge würde das Integrationsproblem automatisch entschärfen.

Die Zugewanderten sprachen immer schon untereinander ihre Muttersprache, doch als das Klima kippte, klang das in ägyptischen Ohren ganz anders, nämlich subversiv. Auf beiden Seiten entstanden Ab- und Ausgrenzungsidentitäten. Zweifel an der Loyalität trieben in die Illoyalität. Wer dem Sklavendienst entfliehen wollte, tauchte in die Illegalität ab. Bürgermeister von Luxor, Assuan und Kairo beklagten, dass ethnisch verdichtete Stadtteile der Politik entglitten. Die Fronten verfestigten sich gegenseitig und Zugewanderte und Mehrheitsgesellschaft begannen in diesem irrationalen Meinungsklima sogar, die jeweils eigenen Interessen zu bekämpfen. Es entstand eine durch und durch defensive Integrationspolitik und die wurde zur kollektiven Selbstschädigung, denn für Argumente des aufgeklärten Eigeninteresses war es zu spät. Selbst Hinweise, dass die Kosten der Nicht-Integration höher seien als die der Integration, waren gegen den Wind gesprochen.

Natürlich meldeten sich auch nachdenkliche Ägypter und Juden zu Wort und forderten, heilend mit verletzten Identitäten umzugehen. Sie warnten auch davor, dass die Zugewanderten ihren Väterglauben immer wieder dazu benutzten, die Gastge-

sellschaft zu verteufeln, um dadurch ein stärkeres Wir-Gefühl zu erzeugen. Sie forderten die Glaubensfamilien auf, intellektuell redlich zwischen Tradition und Glaubenssubstanz zu unterscheiden. Und sie forderten einen konstruktiv-kritischen Dialog über gemeinsame Zukunftsaufgaben.

Dieser fand begeisterte Zustimmung, doch auch heftige Ablehnung. Die Zustimmenden wollten die Integration nicht nur problematisieren, sondern auch feiern. Sie wollten nicht nur mit verkopften Begrifflichkeiten argumentieren, sondern schufen Verständigungsbrücken dadurch, dass Zugewanderte und Einheimische sich gegenseitig ihre Biographien erzählten. Ferner versuchten sie, den Übergang des Volkes von der Glaubensgemeinschaft zur Wertegemeinschaft weltanschaulich zu entdramatisieren.

Natürlich provozierte das den Vorwurf des Synkretismus, der religiösen Horizontverschmelzung und des Esperanto-Glaubens. Immer häufiger wurden die Vorwürfe, im Dialog mehr preiszugeben, als man erhält. Manche behaupteten sogar, Dialog sei kulturelle Selbstaufgabe und übersehe naiv, dass andere nur ein taktisches Verhältnis zum Dialog hätten.

Die Ägypter hatten es schwer, dem nachhinkenden Bewusstsein ihres Volkes deutlich zu machen, dass die Alternative nicht lautet: Zuwanderung ja oder nein, sondern: Zuwanderung oder Vergreisung.

Es entstand ein öffentliches Meinungschaos mit Forderungen wie: Zuwanderung ist zu verordnen, einzudämmen, kulturell zu filtern, muss sich rechnen, hat Parallelgesellschaften zu vermeiden, ist sozial zu gestalten, hat sich an kulturellen Leitbegriffen zu orientieren.

Zudem kam der Ruf auf

- nach einem funktionsfähigen Rat der Religionen,
- nach einem gemeinsamen Aufarbeiten von Narben der Religionsgeschichte,
- nach einer interreligiösen Integrations-Charta,
- nach Musterdialogen,
- nach einem ernsthaften Eingehen auf gegenseitige Bedrohungsvorstellungen,
- und nach einem Ende der Selbstrechtfertigung durch wechselseitige Schuldvorwürfe.

Sie suchten auch eine gemeinsame Verständigung darüber, ob Religionen Identitäten fixieren oder öffnen,

- ob sie Identität als Besitz oder Prozess verstehen,
- ob sie Identitäten mit Überlegenheits- oder gar Absolutheitsansprüchen absichern,
- ob sie Identitäten zu Gegenidentitäten aufrüsten,
- ob sie Identitäten bewahren oder bewähren wollen und
- ob sie den Identitäten dogmatische Starre oder Abrahams Exodus-Impulse geben wollen.

Dabei kamen auch Vorschläge auf,

- interreligiöse Kooperationsaufgaben zu definieren,
- sich auf ein effizientes Krisenmanagement zu verständigen,
- gemeinsame Hilfeaktionen der Religionen für Flutwellen und andere Katastrophen vorzubereiten,

– Narben der Migrationsgeschichte aufzuarbeiten, bevor Demagogen sie nutzen,
– Sprache zu entgiften und
– mit der Bildersprache der Symbole das Meinungsklima zu beeinflussen.

Es gab auch Stimmen, die emotionale Eskalationen mit Eigeninteressen besänftigen wollten. So hieß es, dass die Alternative nicht laute: „Zuwanderung ja oder nein", sondern: „Zuwanderung oder Vergreisung". Wiederum andere vertraten die These: Wer internationale Märkte erschließen will, braucht interkulturelle Kompetenz. Ökonomen wandten gegen die Sklavenarbeit ein, dass es volkswirtschaftlicher Luxus sei, die Qualifizierungsreserven der Zugewanderten brach liegen zu lassen. Zugewanderte Unternehmer beklagten, dass nur Negatives, nicht aber die Tatsache zur Kenntnis genommen würde, dass Zugewanderte nicht nur Arbeitsplätze beanspruchen, sondern auch welche schaffen.

Doch das kam zu spät, denn inzwischen hatte sich Angst bereits so eingefressen, dass sie selbst mit aufgeklärten Eigeninteressen nicht mehr zu bändigen war. Es herrschte die Dialektik der Angst, die am Ende das schafft, was sie befürchtet. Die Ägypter glaubten zu lange, etwaige Eskalationen im Griff behalten zu können. Doch der Glaube der Fremden wurde zum Gegenglauben und zum geschützten Sprachraum fundamentalistisch-oppositioneller Identitätsfindung. Je mehr Desintegration, desto härter wurden die ordnungspolitischen Maßnahmen, die ihrerseits zu weiterer Desintegration bis hin zum Abtauchen in die Illegalität führten.

Schließlich setzte Moses der Staatsdoktrin vom göttlichen Pharao die Doktrin vom fremdenfreundlichen Rachegott entgegen. Und dann geschah es: Sicherheitspolitische Überangst schuf Integrationsruinen und machte die Fremden erst recht gefährlich. Die Stimmung entglitt der Politik. Die Furcht des Pharao, seine göttliche Legitimierung zu verlieren, wenn er sich dem Anspruch von Fremden beuge, zwang ihn zu einem populistischen Schlingerkurs, der nichts erreichte und alles verspielte.

Der Ausgang der Geschichte ist bekannt. Sie führte durch ein Tal der Tränen, doch letztlich zu dem großartigen Befreiungspathos eines Nie-Wieder, das Gott als Anwalt der Unterdrückten, Fremden und Rechtlosen versteht und zum Erbe derer gehört, die religiöse Erzählgemeinschaften bilden.

Gefragt, was heute zu tun sei, würde Abraham vielleicht eine interreligiöse Studie über die anthropologischen Grundannahmen in der Integrationspolitik empfehlen. Er würde diesen Vorschlag mit der Flachheit der politischen Debatte begründen. Ferner damit, dass von den Glaubensgemeinschaften nicht Antworten zu integrationstechnischen Detailfragen erwartet werden, sondern dass sie das Problem hinter den Problemen benennen, also die Politik auf einer mittleren Abstraktionsebene beraten sollten.

Eine solche Studie könnte ein konstruktiv-kritischer Spiegel für anthropologische Fehlannahmen werden, die entstehen,
– wenn Assimilierung und innere Kolonisierung gefordert wird,
– wenn bereits Kindern gegensätzliche Identitäten zugemutet werden,
– wenn sich religiöse Identität zur Gegenkultur zuspitzt,
– wenn sich mit Integration kollektive Demütigung verbindet,

- wenn eine doppelte Loyalität gegenüber Herkunfts- und Aufnahmeland der Illoyalität verdächtigt wird,
- wenn Situationen zugelassen werden, die einst einen schwarzafrikanischen Staatsmann zu der Aussage veranlasste: „In uns leben mit der ganzen Kraft ihrer Persönlichkeit andere Menschen als wir selbst."

Eine solche interreligiöse Studie könnte ein kritischer Spiegel für fragbedürftige und fragwürdige Integrationsansätze werden.

Klaus Lefringhausen

(Klaus Lefringhausen ist Sonderbeauftragter für Integrationsfragen der nordrhein-westfälischen Landesregierung.)

Hildegard Schaeder
(1902 – 1984)

Widerstand und Brückenschlag*

Die Evangelische Kirche in Deutschland, als deren früherer Auslandsbischof ich vor Ihnen stehe, gedenkt an Frau Dr. Hildegard Schaeder in großer Hochachtung und aufrichtiger Dankbarkeit. Sie nahm in ihrem Kirchlichen Außenamt von 1948 bis zum Eintritt in den Ruhestand im Jahre 1970 die Aufgabe einer Ostkirchenreferentin wahr. Dieses Amt hatte damals seinen Sitz in Frankfurt am Main. Seine Leitung war mir von 1975 bis 1993 übertragen, also erst danach. So habe ich Hildegard Schaeder zwar nicht mehr in ihrer aktiven Dienstzeit kennen gelernt. Wohl aber war es mir vergönnt, sie schon früh in ihrem Engagement für eine Verständigung mit den orthodoxen Kirchen zu erleben, als sie im Frühjahr 1955 Übersetzerdienste bei einem Besuch hoher kirchlicher Gäste aus Russland versah, die auf Einladung meines Vaters D. Heinrich Held, des damaligen Präses der Evangeli-

* Nachträgliche schriftliche Fassung einer Ansprache bei der Gedenkfeier für Dr. Hildegard Schaeder in der Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück am 13. April 2002 aus Anlass ihres hundertsten Geburtstags. Sie war dort von Mitte März 1944 bis Ende April 1945 nach einer halbjährigen Untersuchungshaft wegen „Begünstigung flüchtiger Juden" inhaftiert. Ihr Leben und Wirken beschreibt das Buch von Gerlind Schwöbel: „Leben gegen den Tod – Hildegard Schaeder: Ostern im KZ", Frankfurt am Main ^{3}2002. In ihm sind Lebenszeugnisse von ihr und biographische Notizen über sie zusammengestellt, u.a. ihr persönlicher Bericht über die Erlebnisse in der Haft „Ostern im KZ", der schon 1947 erschienen war. Kurz vor der Gedenkfeier in Ravensbrück traf ein Brief der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem vom 24. März 2002 an Pfarrerin i.R. Schwöbel ein, in dem mitgeteilt wurde, dass „Hildegard Schaeder von Yad Vashem als Gerechte unter den Völkern anerkannt wurde und mit einem Ehrenzertifikat ausgezeichnet wurde".

schen Kirche im Rheinland, an Rhein und Ruhr eingetroffen waren. Ich war damals Assistent an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal, wo Metropolit Nikolaj von Krutizy und Kolomna, Leiter des Kirchlichen Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, und zwei Professoren aus Moskau Vorträge hielten. Später bin ich Hildegard Schaeder des Öfteren bei unseren Ruheständlertreffen in Frankfurt am Main begegnet, wo sie zuletzt an der Universität als Honorarprofessorin Lehrveranstaltungen zur Geschichte der Orthodoxen Kirche durchführte.

Eine stille Gestalt

Sie war im Kirchlichen Außenamt unter Martin Niemöller, ihrem früheren Gemeindepfarrer in Berlin-Dahlem, tätig, der seine Leitung im Jahre 1945 übernommen hatte. Er war gleich ihr für sein Widerstehen gegen die Willkürherrschaft der Nationalsozialisten in Deutschland in Konzentrationslagerhaft gewesen und dadurch in der ganzen Welt als der Repräsentant eines „anderen Deutschland" bekannt geworden. Doch ungleich ihm gehört Hildegard Schaeder zu den eher stillen Gestalten der jüngeren kirchlichen Zeitgeschichte, deren Wesen und Wirken in der allgemeinen Öffentlichkeit leicht vergessen wird, weil sie kein Aufsehen erregen und kein Aufheben von sich machen. Hildegard Schaeder kam gleichsam aus der Stille und kehrte wieder in sie zurück, nachdem sie ihr Werk getan, ihren Glauben bewährt und die Grundlagen gelegt hatte, auf denen die Nachfolgenden weiter bauen können.

Darum ist es gut, dass wir ihrer heute gedenken und an ihr Lebenszeugnis in einer Entscheidungszeit für unser Volk und für unsere Kirche erinnern. Sie steht vor unseren Augen als eine solche stille Gestalt des Widerstands und des Brückenschlags. Von ihr geht eine Ermutigung zum Tun des Guten auch heute aus, mehr noch: eine verpflichtende Kraft. Hildegard Schaeder muss als das Leitbild für die Selbstverständlichkeit einer Menschlichkeit, die leider im Ernstfall gar nicht so selbstverständlich ist, wenn sie nämlich wie damals gegen den herrschenden Trend der Zeit geübt werden muss und uns etwas kosten kann.

Brückenschlag über Grenzen und Gräben

Hildegard Schaeder war im Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland für die Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen in Osteuropa zuständig. Es war ein neues Arbeitsgebiet, das es bisher noch nicht gegeben hatte. Denn diese Kirchen hatten für das allgemeine Bewusstsein der evangelischen Christen in weiter gedanklicher und geographischer Ferne gelegen. Nun aber, nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, waren sie auf einmal nahe gerückt. Die östliche Orthodoxie war mit ehrwürdigen Patriarchaten im Ökumenischen Rat der Kirchen vertreten, der nach längerer Vorarbeit im Jahre 1948 gegründet wurde und in dem auch die Evangelische Kirche in Deutschland Mitglied geworden war. So musste man sich auch evangelischerseits zu ihnen verhalten lernen.

Wichtiger aber erschien es wegen der unabweisbaren Versöhnungsarbeit, die sich für die Christen nach den Verheerungen ergab, welche die Eroberungs- und

Kriegspolitik Deutschlands unter der nationalsozialistischen Regierung in Europa angerichtet hatte, vor allem im östlichen und südöstlichen Europa, wo die orthodoxen Kirchen der Christenheit ihr Heimatgebiet haben. Man muss sich heute klarmachen, welche Gräben und Abgründe dadurch zwischen den Völkern und Kirchen entstanden waren, durch Bosheit und Unverstand, durch die blutigen Schrecken und gnadenlosen Schrecknisse eines Krieges, der von unserem Vaterland planmäßig und absichtsvoll ausgelöst worden war: mit Millionen Menschen, die ihm willkürlich und grausig zum Opfer fielen; mit einer Wüstenlandschaft der verbrannten Erde und mit den tiefen Verwundungen der Herzen und Gedanken, die bei vielen nach Vergeltung, mehr aber eigentlich noch bei allen nach Heilung verlangten. Wir dürfen nie vergessen, was für ein Leid damals von Deutschland über unsere Nachbarvölker gebracht worden ist und welch eine Schuld wir damit auf uns geladen haben, wenn wir daran denken, welche Verluste wir selbst erlitten haben und welches Leid über unser Land gekommen ist, in welchen Grenzen wir heute wohnen und welche Empfindlichkeiten in Europa uns gegenüber noch immer bestehen.

Durch diese Unwegsamkeit mit vielen Abgründen und Verheerungen mussten neue Wege gesucht und gefunden, mussten Brücken gebaut werden, auf denen man wieder zueinander gelangte. Das galt rein äußerlich für den materiellen Wiederaufbau, mehr aber noch für die menschlichen und zwischenstaatlichen Beziehungen über die vielen Erfahrungen von Leid und Gram hinweg, die das böse Geschehen mit sich gebracht hatte. Versöhnungsarbeit war angesagt, vor allem für die Kirchen. Dies war eine ihrer genuinen Aufgaben, und das bedeutete viel mehr als eine nur äußere Wiedergutmachung. Wie konnte wieder der innere Weg zu den Herzen gefunden werden? Wie konnten wir aufs Neue füreinander gewonnen werden, die Menschen und Völker rings um uns und wir? Nach all den Jahrhunderten einer wechselvollen und zuletzt so schlimmen Geschichte!

Ein bekennendes Christentum

Für diese jetzt notwendige, aber höchst anstrengende Aufgabe des Brückenschlags von Land zu Land und von Herz zu Herz war Hildegard Schaeder im Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland eine geradezu ideale Besetzung. Martin Niemöller wusste, wen er mit ihr als seine Mitarbeiterin berief. In seiner Gemeinde, unter seiner Kanzel war sie zu einer bewussten, bekennenden, widerstehenden Christin geworden. Niemals wieder konnte sie in ihrem Leben die geradezu umwerfenden Predigtworte vergessen, die sie an einem Mai-Abend des Jahres 1935 gehört hatte, als sie auf dem Heimweg von ihrer Arbeitsstelle eher zufällig in seine Kirche eintrat, in der ein Fürbitte-Gottesdienst für verhaftete Pastoren stattfand:

„Gott sei Dank, dass unsere evangelischen Pfarrer nun dorthin kommen, in die Staatsgefängnisse, zu denen wir schon lange keinen Zugang mehr hatten. Nun lasst uns miteinander dafür beten, dass Gott ihnen Kraft gebe, ihn auch hinter Gefängnismauern anzurufen und zu preisen, dass die Gefangenen das Bekenntnis der mitgefangenen Pfarrer hören."

Nicht dass sie wieder freikommen, wie man hätte erwarten können! Sondern dass sie ihren Glauben auch im Kerker hörbar bekennen, sichtbar bewähren und wirksam weitergeben können. Das war ein echt urchristlicher Klang. Hier wurden die Vollmacht und die Erfahrung der geschichtlichen Anfänge des Glaubens wieder lebendig. Die Worte der alten Bibel waren nicht ferner Schall und nebulöser Rauch, sondern packende Wahrheit in der Gegenwart. Wenige Jahre später fanden sich beide, Martin Niemöller und Hildegard Schaeder, hinter den Stacheldrahtzäunen der Konzentrationslager wieder und erlebten die Nähe der Wunder Gottes im Leiden.

Eine gläubige Frau im Widerstand

Die gebieterische und tröstliche Kraft der biblischen Worte hatte sie bewogen, bei der Hilfe für die Verfolgten und Verfemten in einem verschlagenen, grausamen und grausigen System mitzumachen. Es war ihr bewusst, dass sie das in das Konzentrationslager bringen könnte. Doch hat sie das nicht davon abgehalten, diese Hilfe zu leisten. Sie tat das in aller Stille und Beharrlichkeit, die ihr eigen waren, unbeirrt und unerschrocken. Ihre Mutter hatte ihr dazu Mut gemacht: „Wenn du anderen Menschen in ihrer Not beistehst, so wird dir Gott auch helfen, wenn du in Not kommst." Es kam so, und es war so.

Diese Bewährung im Widerstand gegen das Böse brachte Hildegard Schaeder in ihre neue Aufgabe nach dem Kriegsende mit. Aufs Neue mussten in unserem Volk und für unser Volk gegen die Stimmung der Zeit mit Beharrlichkeit neue Wege des Erkennens und Verstehens mancher schmerzlichen Wahrheiten gesucht werden. Es galt, die Mauern des Schweigens, des Unverstands und der Verschlossenheit gegenüber unseren Nachbarnationen im östlichen Europa zu durchbrechen. Nach den Leiderfahrungen von Millionen Deutscher infolge der Kriegsfurien auf dem eigenen Boden, besonders in den Ostprovinzen, war das gar nicht populär. Es bedurfte einer stillen Beharrlichkeit und einer christlichen Gradlinigkeit, die Hildegard Schaeder im Widerstand aus Glauben gelernt und gelebt hatte.

Ein hervorragendes Wissen

Sie brachte aber nicht nur ihre christliche Bewährung im Widerstand, sondern auch ihr Wissen und ihre Wissenschaft in die neue Aufgabe ein. Sie war eine hervorragende Kennerin der slawischen Welt, ihrer Sprachen und ihrer Kultur, ihrer Geschichte und ihrer Kirchen. Sicher nicht die einzige im Raum der Kirche, wohl aber eine der besten. Zunächst hatte es so ausgesehen, als sei sie für die stille Gelehrtenarbeit abseits der Konflikte des Lebens bestimmt. Sie hatte eine Arbeit in der Publikationsstelle des Preußischen Geheimen Staatsarchivs in Berlin gefunden. In aller Ruhe forschen und veröffentlichen und die Wissenschaft voranbringen – das mag ihr als Berufsweg vorgeschwebt haben. Doch dann konnte und sollte sie mit ihrem Wissen und Können nicht länger in den vier Wänden der Studierstube verweilen. Durch die unerhörten Herausforderungen ihrer Zeit wurde sie in einem ganz anderen Sinn wissend, wach und widerständig. Ihre Wissenschaft und ihr

Glaube wirkten zusammen und befähigten sie, den trügerischen Schein des angeblich neuen politischen Aufbruchs in Deutschland zu durchschauen und das damit gegebene und verübte Unrecht nicht mitzumachen, vielmehr mitmenschliche Solidarität zu üben. Barmherzigkeit ist das alte, gute christliche Wort dafür. Gemeint ist ja nicht das billige, untätige Mitleid oder eine Hilfe, die so nebenbei geschieht und nichts kostet, sondern das Tun des Guten, das riskant ist und einen teuer zu stehen kommen kann. Sie begab sich mit ihrer Solidarität und Hilfsbereitschaft für die Verfolgten und Entrechteten auf das Gebiet des politisch Umstrittenen und Gefährlichen.

Einfühlsame Wahrnehmungsfähigkeit

Fügen wir noch etwas hinzu, zu den zwei „W" des *W*iderstehens im Glauben und ihrem vorzüglichen *W*issen das dritte „W": eine einfühlsame *W*ahrnehmungsfähigkeit. Es gibt ein Wissen des Kopfes, und es gibt ein Wissen des Herzens. Wie heißt es doch: Mit dem Herzen sieht man anders! Hildegard Schaeder besaß die „herzliche" Sehweise. Sie vermochte die Dinge zu durchschauen und auf den Grund zu sehen, auf das Eigentliche und das Wesentliche. Sie nahm den Menschen wahr in seiner Würde und in seinem Leiden. Aber auch in seiner Unerlöstheit – in der theologischen Fachsprache würde das heißen: in seiner Sündhaftigkeit – und zugleich in seiner Berufung zur Menschlichkeit, die nur dann menschlich ist und bleibt, wenn sie eine wirkliche Mitmenschlichkeit ist.

Hildegard Schaeder nahm den Menschen in seiner mitmenschlichen Bedürftigkeit wahr. Er ist zur Mitmenschlichkeit berufen, dazu, dass man mitmenschlich mit ihm umgeht. Man kann dafür auch Liebe sagen. Freilich müssen wir dann verstehen, dass vor der Liebe erst das Geliebtwerden kommt und dass erst daraus die wunderbare Fähigkeit und Kraft des Menschen erwächst, selbst zu lieben. Die menschliche Berufung zur Liebe ist in erster Linie eine Berufung dazu, dass er geliebt wird und dass er weiß, dass er geliebt wird, von Gott und von den Menschen. Nur so findet er selbst den Zugang zur Liebe. Vielleicht liegt darin das Geheimnis, die Anstößigkeit und die Verheißung der Bergpredigt in der Bibel, an die sich Hildegard Schaeder so auffällig gebunden wusste. Jedenfalls trägt das Achten auf die Bergpredigt zu einer neuen Wahrnehmungsfähigkeit bei, die auch die Menschen bösen Willens mit anderen Augen zu sehen vermag, mit der wachen Liebe eines sehenden Herzens.

Eine leidenschaftliche Übersetzerin

Eine solche Wahrnehmungsfähigkeit des Herzens war Hildegard Schaeder bei ihrem Übersetzen aus der Welt der einen Sprache in die der anderen gegeben. Es ging ja nicht nur darum, verlässliche Informationen, etwa aus der Russischen Orthodoxen Kirche, zu sammeln und sie den Unkundigen zugänglich und verständlich zu machen. Sie mussten auch wirklich das Ohr des anderen finden. Es musste etwas „überkommen", wie wir heute gern sagen. Es galt, die Herzen zu erreichen, zu verwandeln und miteinander zu verbinden. Das ist die eigentliche

Aufgabe des Übersetzens. In diesem Sinn war Hildegard Schaeder eine leidenschaftliche Übersetzerin. Sie wollte eine Brücke von Herz zu Herz zu schlagen, über all die Grenzen und Entfremdungen der Geschichte hinweg, über die schweren Erfahrungen von Leid und Gram unserer Zeit.

So war sie bei den Reisen und Besuchen herüber und hinüber der Jahre 1954 und 1955 dabei, als eine deutsche kirchliche Gruppe unter dem damaligen Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, Dr. Gustav Heinemann, dem späteren Bundespräsidenten, Mitte 1954 in die Sowjetunion reiste; als Metropolit Nikolaj, der Leiter des Kirchlichen Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche Anfang April 1955 ins Rheinland kam; als zwei Moskauer Theologieprofessoren aus Moskau im gleichen Monat vor einer großen Pfarrerversammlung in Düsseldorf Vorträge hielten, was ein zeitgenössischer Bericht nicht zu Unrecht ein kirchengeschichtliches Ereignis nannte; und als eine rheinische Kirchendelegation im Frühherbst 1955 unter Präses Heinrich Held einen Gegenbesuch bei den Kirchen in der Sowjetunion machte.

Das war ein ständiger, unermüdlicher, unverdrossener Brückenschlag hin und her: zwischen den so sehr verschiedenen Welten des Westens und des Ostens, zwischen den so gegensätzlichen Erfahrungshorizonten der Menschen in Russland und in Deutschland, zwischen den so eigenen Denkwegen des mitteleuropäischen Protestantismus und der östlichen Orthodoxie.

Das Wunder der sich öffnenden Herzen

Überrascht ist sie selbst, dass der innere Brückenschlag von Mensch zu Mensch nach all dem Geschehenen geschieht. Sie findet bei den Begegnungen mit den gläubigen Menschen in Russland offene Ohren und versöhnungsbereite Herzen. Kein Hass! Sie notiert auf ihrem ersten Besuch in Moskau im Juli 1954:

„In vielerlei Gesprächen mit einfachen Leuten – alten und jungen – und mit Persönlichkeiten des kirchlichen und öffentlichen Lebens begegneten wir keinem Hass gegen das deutsche Volk. Das bedeutet: das Sowjetvolk, das mehr als die westlichen Völker durch die deutsche Besetzung gelitten hat, hatte die Kraft – nach vierjährigem gegenseitigen Blutvergießen – dem anderen Volk zu verzeihen."

Und als Metropolit Nikolaj am 6. April 1955 aus dem Rheinland wieder in seine Heimat zurückreist, hält sie sein letztes Wort beim Abschied fest: „Mein Herz bleibt hier."

Brückenschlag – eine noch unvollendete Aufgabe

Hildegard Schaeder war eine bemerkenswerte Frau, hochbegabt und von einer bewundernswerten Klarheit und Festigkeit. In einer kirchlichen Schlüsselstellung. Doch hat sie sich niemals in den Vordergrund gedrängt. Sie war zwar immer zur Stelle, wo sie gebraucht wurde, und setzte ihr Wissen und ihr Können mit großer Bereitwilligkeit ein. Doch begnügte sie sich mit einem Platz gleichsam im zweiten Glied. Darin würden ihr die Frauen von heute nicht mehr folgen wollen. Mit Recht! Doch geht von ihrer Persönlichkeit und von ihrem Lebenswerk auch heute noch

eine verpflichtende Kraft aus, insofern sie von der Überzeugung geleitet wurde: dass sowohl unser christlicher Glaube als auch die unermesslichen Schrecknisse und Leiden der damaligen Kriegsjahre unsere Völker und Kirchen auf einen neuen Weg ihres Zusammenlebens führen müssen – zu einem Zusammenfinden, Zusammengehen und Zusammenstehen in menschlicher Aufmerksamkeit füreinander und in hilfsbereiter Zuwendung zueinander, ohne den blinden Eigenstolz und das eingebildete Überlegenheitsgefühl, die so viel Verderben über uns gebracht haben; ohne die angemaßte Verächtlichkeit den anderen gegenüber, die unsere eigene Menschenwürde entstellt.

Nach einem der – wohl aus politischen Gründen – misslungenen kirchlichen Kontaktversuche zwischen Deutschland und Russland schreibt Hildegard Schaeder Ende November 1952 an den russischen orthodoxen Patriarchen Alexej in Moskau:

„Unvergesslich sind mir die Weihnachts- und Ostertage 1944/45, die ich im KZ Ravensbrück (in Norddeutschland) zusammen mit den unglücklichen russischen, ukrainischen und polnischen Mädchen und Frauen feierte, die sogar in diesen schrecklichen Lagerverhältnissen mir ihre slawische Gastfreundschaft, ihre Hilfe und manchmal sogar ihre Tröstung mit dem Wort Gottes zu erweisen verstanden. Wir gaben einander damals das Wort, dass wir diese Erfahrung der vereinigenden Kraft Christi nicht vergessen wollten. Wie gerne möchte ich Gott und den Menschen meine Dankbarkeit für die Begegnung mit diesen gläubigen slawischen Frauen zeigen! Möchten solche Erinnerungen das Misstrauen und den Hass der Völker des zerrissenen Europa überwinden helfen."

Diese Worte haben auch nach einem halben Jahrhundert ihre Bedeutung nicht eingebüßt. Wir leben zwar in einer wesentlich veränderten Gegenwart und sind in der Erneuerung unserer Beziehungen zu den osteuropäischen Nationen und zu den orthodoxen Kirchen viele gute Schritte voran gekommen. Doch sind noch wesentliche Herausforderungen zu bestehen. Denken wir nur an die Osterweiterung der Europäischen Gemeinschaft und an die Notwendigkeit, der großen russischen Nation den ihr angemessenen Raum in unserem Denken und in einem übergreifenden politischen Verbund zu geben! Das alles wird noch manches selbstkritische Umdenken und viele bereitwillige Opfer erfordern.

Der Brückenschlag der Verständigung, der Versöhnung und der Vergebung, an dem Hildegard Schaeder gearbeitet hat, ist noch nicht vollendet. Auch darum ist es gut, dass wir uns heute an sie erinnern!

Heinz Joachim Held

(Heinz Joachim Held war lange Jahre Auslandsbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland.)

In memoriam Dieter Trautwein

Für seine zahlreichen Freunde und Freundinnen in der ökumenischen Bewegung, aber auch für die große singende und Gottesdienst feiernde Gemeinde der Kirchentage signalisiert die Nachricht vom Tod des früheren Frankfurter Propstes Dr. Dieter Trautwein im Alter von 74 Jahren einen schmerzlichen Verlust. Mit seinen ungezählten neuen Liedern und gelungenen Übersetzungen von Liedtexten, mit seiner Begeisterungsfähigkeit, vor allem für junge Menschen, und seiner durch sorgfältige theologische und liturgische Arbeit geschulten Bemühung, den Gottesdienst als ökumenisches Lernfeld zu erschließen, hat er einen unverwechselbaren Beitrag zur ökumenischen Erneuerung in den deutschen Kirchen und weit darüber hinaus geleistet. Er hat Maßstäbe gesetzt, die nach wie vor gültig sind, und hat damit der ökumenischen Bewegung ein verpflichtendes Erbe hinterlassen.

Mit der weltweiten Ökumene kam Dieter Trautwein schon früh in Berührung. Anfang der fünfziger Jahre nahm er an einem der ersten Semester der Ökumenischen Hochschule in Bossey teil. Später dann, nachdem er als Stadtjugendpfarrer in Frankfurt/Main durch neue Texte und Lieder für Gottesdienste bekannt geworden war, wurde er in den Herausgeberkreis für die Neuauflage des ökumenischen Gesangbuches *Cantate Domino* gerufen. Nach seiner Teilnahme an der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra/Ghana 1974 war er vollends für die ökumenische Arbeit gewonnen. Er hatte entscheidenden Anteil an dem Durchbruch zu einer ökumenisch offenen und zugleich geistlich konzentrierten Form der gemeinsamen Gottesdienste bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983.

Sein tiefes ökumenisches Engagement für Einheit, Gerechtigkeit und Versöhnung führte ihn bald über die Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen hinaus. Die ökumenische Solidarität mit den Kirchen im südlichen Afrika im Kampf gegen die Apartheid und das Wachhalten der Erinnerung an die Schrecken der Shoa um der Versöhnung willen wurden zu zwei persönlichen Schwerpunkten für Dieter Trautweins ökumenische Arbeit. Im Deutschen Evangelischen Kirchentag, dessen Präsidium er von 1977 an angehörte, wurde er zum wichtigen Vermittler ökumenischer Impulse. Aber auch die multikulturelle Großstadt Frankfurt am Main wurde für ihn als den evangelischen Propst (1970–1987) zum ökumenischen Lern- und Bewährungsfeld.

Nun ist seine scheinbar unerschöpfliche Vitalität und Hoffnungskraft erloschen. Seinen ökumenischen Freunden und Freundinnen hinterlässt er ein reiches Erbe des gesungenen Gotteslobes. Sie werden ihm ein dankbares Andenken bewahren.

12. November 2002 *Konrad Raiser*

Gestern – heute – morgen

Ende August tagte in Prag der *Internationale Anglikanisch/Alt-katholische Koordinationsrat (AOCICC)*. Dieser seit 1998 bestehende Rat, dessen Mitglieder vom Anglican Consultative Council bzw. von der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz ernannt werden, trifft sich jährlich zum Informationsaustausch und zur Beratung über innerkirchliche und ökumenische Entwicklungen, die eine der beiden Kirchengemeinschaften betreffen. Ein Dauerthema sind die überschneidenden Jurisdiktionen beider Kirchengemeinschaften in Europa. Bei der Sitzung des AOCICC wurden der bisherige anglikanische Ko-Sekretär, Kanonikus David Hamid, und der bisherige alt-katholische Ko-Präsident, Bischof Joachim Vobbe, verabschiedet. David Hamid schied infolge seiner Ernennung zum Suffraganbischof der Kirche von England für die Diözese Gibraltar in Europa aus, Bischof Vobbe wird von Bischof Dr. Bert Wirix von Haarlem als Ko-Präsident abgelöst.

Vom 7. bis 10. September fand in Ottmaring eine *Ökumenische Konsultation über die Charta Oecumenica* statt, bei der rund 50 Vertreterinnen und Vertreter der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) über die Rezeption der „Charta" berieten, die einen Aufruf zur Einheit im Glauben und zur gemeinsamen Verkündigung des Evangeliums enthält. „In jedem Land und in jeder Kirche ist die inzwischen in 24 Sprachen übersetzte Charta Oecumenica unterschiedlich aufgenommen worden, aber kein anderes Dokument hat so viel Interesse und Debatten hervorgerufen", meinten Don Aldo Giordano, Generalsekretär des CCEE, und Pfarrer Dr. Keith Clements, Generalsekretär der KEK, im Vorfeld der Konsultation. Auch wenn in den meisten Ländern sich der Prozess der Rezeption erst am Anfang befinde – so der „Brief aus Ottmaring" vom 10. September – sollen den Kirchen insbesondere die folgenden Themen ans Herz gelegt werden: Die Fragen von Armut, sozialer Ausgrenzung, Migration, Flüchtlingspolitik und Bewahrung der Schöpfung; der theologische Dialog über das Wesen und die Sendung der Kirche und das Sakrament der Eucharistie; die Aufgaben der Kirchen in Krisengebieten. Schließlich soll der Dialog mit Judentum und Islam verstärkt werden.

Vom 8. bis 10. September kam der *Europäische Rat*, ein jährlich stattfindendes Treffen von *Vertretern und Vertreterinnen aller methodistischen Kirchen in Europa*, zu seiner zehnten Ratstagung in Stuttgart zusammen. Zur Ratstagung kommen immer auch Gäste aus den USA und als ständiger Gast ein Vertreter des „Weltrates methodistischer Kirchen".

Die *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK) fand vom 23./24. Oktober in Ludwigshafen statt. Bezugnehmend auf den Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK versicherte Metropolit Augoustinos (Griechisch-Orthodoxe Metropolie), dass sich in Deutschland nichts an der Praxis bei ökumenischen Gottesdiensten ändern werde. Auch für die orthodoxen Christen sei das gemeinsame Gebet die Seele ökumenischer Zusammenarbeit. Auf

dem gemeinsamen Studientag *„Verhältnis der Kirchen zum Islam"* diskutierten die ACK-Delegierten zusammen mit den Geschäftsführern/innen der 15 regionalen ACKs in Deutschland über das Verhältnis der Kirchen zum Islam in Deutschland, speziell über das unterschiedliche Gottesverständnis, über das Verhältnis von Staat und Religion im Islam, über praktische Fragen wie Moscheebauten in Deutschland, Kindergärten, Friedhöfe etc. und vor allem über die Frage von gemeinsamen religiösen Veranstaltungen und Gebeten mit Muslimen. Bei der Diskussion darüber wurde deutlich, dass bei interreligiösen Gebetsveranstaltungen mit Muslimen die christliche Identität deutlich zum Ausdruck kommen müsse. Um ein möglichst einheitliches Handeln in dieser sensiblen Frage unter den christlichen Kirchen zu gewährleisten, wurde die Ökumenische Centrale der ACK mit der Ausarbeitung von grundsätzlichen Leitlinien und Empfehlungen für die Praxis beauftragt.

Vom 3. bis 8. November fand in Timmendorfer Strand die 9. Synode der Evangelischen Kirche (EKD) unter dem Schwerpunktthema „Was ist der Mensch?" statt. Ebenso wurden die Vorschläge des Abschlussberichtes der *Sonderkommission zur Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im ÖRK*, den der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen auf seiner Sitzung im August/September 2002 angenommen hatte, lebhaft diskutiert. Während der Berliner Bischof Wolfgang Huber und die Hannoversche Landesbischöfin Margot Käßmann auf der EKD-Synode die Befürchtung aussprachen, dass sich der ÖRK zu einem unverbindlichen und weitgehend handlungsunfähigen Forum entwickeln könne und dass deshalb über ein handlungsfähiges und wahrnehmbares neues Organ nachgedacht werden sollte, das die Stimmen der reformatorischen Kirchen auf Weltebene hörbar machen könnte, warnte der Ratsvorsitzende Präses Manfred Kock vor jedem Schritt, der den ÖRK weiter schwächen könnte: „Wir brauchen ein multilaterales internationales Instrument, um die Kirchen verschiedener Traditionen und Kulturen miteinander im Gespräch zu halten und ein gemeinsames Handeln zu koordinieren ..."

Vom 13. bis 15. November fand in der Evangelischen Akademie Loccum ein „Ökumenischer Ratschlag – Ein Gespräch zu den Perspektiven der ökumenischen Bewegung" statt, den das *„Plädoyer für eine ökumenische Zukunft"* veranstaltete. Es setzte sich in einem Memorandum an den ÖRK einerseits kritisch mit den Vorschlägen der Sonderkommission auseinander, rief aber andererseits zum Zusammenbleiben in der gewachsenen *„Gemeinschaft von Kirchen"* auf, von der die Basiserklärung des ÖRK spricht.

Die bundesweite *„Ökumenische FriedensDekade 2002"* wurde am 12. November in der Sonneberger Stadtkirche Sankt Peter eröffnet. Die Predigt hielt der Referent der Deutschen Bischofskonferenz in der Ökumenischen Centrale, Dr. J. Georg Schütz. Sie stand unter dem Motto „Warum habt ihr Angst?". Mehrere tausend Aktionen, Friedensgebete und Mahnwachen wurden bis zum 20. November durchgeführt.

Der Bundesrat (Synode) des *Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* hat auf seiner Tagung am 9./10. November eine neue Leitungsstruktur und ein Finanzkonzept zur Sicherung der Liquidität beschlossen. Im Mittelpunkt der

neuen Struktur steht eine Verkleinerung der Bundesleitung von 24 auf zwölf Mitglieder. Die Bundesgeschäftsstelle wird von Bad Homburg nach Elstal bei Berlin verlegt, wo der BEFG seit 1995 sein Bildungszentrum unterhält.

Vom 28. Dezember 2002 bis 1. Januar 2003 kamen zehntausende Jugendliche aus ganz Europa zu dem *25. Jugendtreffen der ökumenischen Bruderschaft von Taizé* nach Paris. Der 1940 gegründeten Bruderschaft gehören evangelische und katholische Christen aus mehr als 20 Nationen an.

Der Ökumenische Arbeitskreis im Oldenburger Land hat im November in Vechta ein Modellprojekt zur *Konkretisierung des 2001 auf europäischer Ebene verabschiedeten Grundlagenpapiers „Charta Oecumenica"* beschlossen. Wie die Bischöfliche Pressestelle in Vechta bekannt gab, hat der Kreis um die Bischöfe Reinhard Lettmann, Münster; Peter Krug, Oldenburg und Weihbischof Heinrich Timmerevers, Vechta, eine gemischtkonfessionelle Projektgruppe beauftragt, bis zum Herbst 2003 ein Konzept für die Aus- und Fortbildung zu erarbeiten, die katholische und evangelische Mitarbeiter/innen für die ökumenische Arbeit in Gemeinden, Verbänden und kirchlichen Einrichtungen qualifizieren soll.

In der *Kaukasusrepublik Georgien ist das orthodoxe Christentum in den Rang einer Staatsreligion* erhoben worden. In allen Schulen des Landes soll Religion Pflichtfach werden; die georgische orthodoxe Kirche soll alle während der Sowjetzeit enteigneten Besitztümer zurückerhalten bzw. für zerstörte entschädigt werden. Ein entsprechendes Abkommen wurde am 14. Oktober von Präsident Schewardnadse und dem georgischen Patriarchen Ilja II. unterzeichnet.

Der bundesweite *Eröffnungsgottesdienst zur Gebetswoche* für die Einheit der Christen wird am Sonntag, den 19. Januar 2003, im Dom zu Trier stattfinden. Er wird von der Bundes-ACK gemeinsam mit der regionalen ACK Südwest und den Kirchengemeinden der Stadt Trier veranstaltet.

Die *Gebetswoche* wird jedes Jahr meist vom 18. bis 25. Januar oder zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten (29. Mai bis 8. Juni 2003) bzw. einem von den örtlichen Gemeinden selbst gewählten und vereinbarten Termin begangen. *Das Thema für die Gebetswoche 2003 lautet: „Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen"*. Der zugrundeliegende Bibeltext ist 2 Kor 4, 5–18. Als Vorlage dient ein Entwurf, der jedes Jahr aus einem anderen Land stammt. Für die Gebetswoche 2003 wurde der Basistext von einer ökumenischen Arbeitsgruppe der Kirchen in Argentinien erstellt. Im Rahmen der jährlichen Gebetswoche wird für das *Ökumenische Opfer* gesammelt, durch das einzelne diakonische und soziale Hilfsprojekte gefördert werden. Für das Jahr 2003 wurden folgende Projekte ausgewählt: eine Selbsthilfeinitiative von Frauen im Südkaukasus (Armenien und Georgien), ein Vorschulprojekt für sozial benachteiligte Kinder in Sierra Leone und der Aufbau einer Ökumenischen Begegnungsstätte in Warschau (Polen). Die Materialien für die Gebetswoche können beim Franz Sales Verlag in Eichstätt bzw. beim Calwer Verlag in Stuttgart bezogen werden.

Der bisherige Direktor für ökumenische Angelegenheiten und Studien für das Anglican Consultative Council, *David Hamid*, wurde am 17. Oktober in London durch den Erzbischof von Canterbury, George Carey, zum Bischof geweiht. Als Direktor für ökumenische Angelegenheiten war David Hamid Sekretär verschiedener internationaler ökumenischer Dialoge und Berater der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltkirchenrats. Bischof Hamid hat inzwischen seinen Dienst als Suffraganbischof der anglikanischen Diözese in Europa (Kirche von England) angetreten.

Der Mainzer *Kardinal Karl Lehmann* wurde von Papst Johannes Paul II. zum Mitglied des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen berufen. Die Berufung des Vorsitzenden der katholischen Deutschen Bischofskonferenz gilt für fünf Jahre.

Paul-Werner Scheele, Bischof von Würzburg, ist von Papst Johannes Paul II. für weitere fünf Jahre als Mitglied des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen berufen worden. Er gehört dem Gremium seit 1984 an; seit 1976 ist er Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Wolfgang Thönissen, Leitender Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn ist zum Konsultor des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen berufen worden. Er lehrt Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Cordelia Kopsch, Leiterin des Dezernats Ökumene der Evangelischen Kirche Hessen-Nassau, ist zur neuen Vorsitzenden des Missionsrates des Evangelischen Missionswerkes in Südwestdeutschland (EMS) gewählt worden. Sie tritt die Nachfolge von *Hans-Beat Motel* (Evang. Brüder-Unität) an, der Mitte 2003 in den Ruhestand geht.

Hans-Beat Motel ist am 10. November in Herrnhut aus der Kirchenleitung der Evangelischen Brüder-Unität verabschiedet worden. Die Kirche würdigte Motel als prägende Persönlichkeit der Ökumene. Von 1997 bis 2001 leitete er den Vorsitz des Unitätsvorstandes der weltweiten Brüder-Unität und ihrer 19 Einzelkirchen.

Bischof *Hans Christian Knuth* (Nordelbische Kirche/Schleswig) ist in seinem Amt als Leitender Bischof der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD) von der Generalsynode für weitere drei Jahre bestätigt worden. Knuth, seit 1999 Leitender Bischof der VELKD, ist zugleich Vorsitzender des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes.

Die nordelbische Theologin *Inken Wöhlbrand* wurde zur Oberkirchenrätin im Kirchenamt der VELKD in Hannover berufen. Sie tritt die Nachfolge von *Hannes Gänßbauer* an, der im März 2003 in den Ruhestand geht. Wöhlbrand übernimmt im Lutherischen Kirchenamt die Verantwortung für die Gebiete Mission, Entwicklungsdienst sowie Islam in Asien, Afrika und im Pazifik.

Der argentinische Pfarrer *Federico Schäfer* wurde neuer Präsident der Evangelischen Kirche am La Plata, die Gemeinden in Argentinien, Uruguay und Paraguay mit insgesamt 47 000 Mitgliedern haben.

Konrad Knolle wurde am 13. Oktober als Leiter der Deutschen Evangelischen Gemeinde in Kairo eingesetzt.

Er war bisher Pfarrer der Personalkirchengemeinde Christus-Immanuel, die in Frankfurt am Main im „Ökumenischen Zentrum Christuskirche" seit Mitte der siebziger Jahre mit einer serbisch-orthodoxen Gemeinde, einer koreanischen presbyterianischen Gemeinde sowie afrikanischen Gemeinden zusammenarbeitet.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Konrad Raiser, Generalsekretär des ÖRK und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 25. Januar;

das 75. Lebensjahr:

Karlheinz Blaschke, Dozent für Kirchengeschichte und Fachbeauftragter für das Archivwesen in der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens, am 4. Oktober;

Sigisbert Kraft, Altbischof der Alt-Katholischen Kirche, am 7. September;

Harding Meyer, Forschungsprofessor em. und langjähriger Direktor des Ökumenischen Instituts des LWB in Straßburg, am 19. Januar;

das 80. Lebensjahr:

Jörg Zink, bekannter evangelischer Theologe und Publizist, am 22. November;

das 85. Lebensjahr:

Gottfried Klapper, Oberkirchenrat i.R., früherer Vorsitzender des Ostkirchenausschusses der EKD und Geschäftsführer des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes, am 3. Oktober;

Werner Krusche, Magdeburger evangelischer Altbischof und ehemaliger Vorsitzender des Evangelischen DDR-Kirchenbundes, am 28. November;

das 90. Lebensjahr:

Gerhard Heintze, Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig (1965 bis 1982), lange Jahre stellvertretender Vorsitzender der ACK und Präsidiumsmitglied der KEK, am 14. November.

Verstorben sind:

Adolf Ulrich, Bischof der Brüderunität in Tschechien, im Alter von 93 Jahren, am 4. Juni;

Arno Pagel, von 1946 bis 1964 Bundespfarrer im Jugendverband „Entschieden für Christus" und von 1964 bis 1979 Direktor der Marburger Mission, im Alter von 88 Jahren, am 4. November;

Dieter Trautwein, langjähriger Propst für Frankfurt am Main, später Vorsitzender der Frankfurter Bibelgesellschaft, Dichter, Komponist und Übersetzer neuer ökumenischer Lieder, engagierter Mitarbeiter der ökumenischen Bewegung und Mitgestalter vieler Konferenzen des ÖRK, im Alter von 74 Jahren, am 9. November;

Walter Kreck, von 1935 bis 1940 Pfarrer der Französisch-reformierten Gemeinde und zugleich Leiter des Predigerseminars der Bekennenden Kirche in Frankfurt am Main, seit 1952 Ordinarius für systematische und praktische Theologie an der Universität Bonn, im Alter von 94 Jahren, am 15. November.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Dezember 2002)

I. ÖRK / Ökumenische Bewegung

Heinz Gstrein, Stunde der Wahrheit für den ÖRK, G2W 10/02, 12–13;

Fernando Enns, Der Weltkirchenrat und die orthodoxen Kirchen, Zeitzeichen 11/02, 16–17;

Margot Käßmann, Der Ökumenische Rat am Scheideweg. Die Konflikte zwischen Orthodoxie und Protestantismus bedrohen den Weltkirchenrat, ebd., 10/02, 8–10.

II. Frauenbewegung

Jörg Zink, Rechte und Ämter der Frau. Ein ökumenischer Zwischenruf, Anzeiger für die Seelsorge 10/02, 5–9;

Brigitte Vielhaus, Frauenleben sind vielfältig. Überlegungen für die Praxis, ebd., 11–14;

Gender and the Image of Christ, in: Anglican Theological Review Nr. 3 /2002 (engl. Übersetzung von „Bild Christi und Geschlecht", urspr. erschienen in IKZ 1998; Ergebnisse einer altkatholisch/orthodoxen Konsultation zur Frage der Frauenordination).

III. Ekklesiologie

Harding Meyer, Der göttliche Impuls der Communio, Ostkirchliche Studien 2/02, 108–119;

Jeremiasz (Anchimiuk), Erzb., Die communiale Aufgabe und die synodale Einbindung der Bischöfe und Erstbischöfe in Ortskirche, regionalem Kirchenverband und Gesamtkirche. Gesichtspunkte der orthodoxen Ekklesiologie, ebd., 120–125;

Iwan Dacko, Die communiale Aufgabe und die synodale Einbindung der Bischöfe und Erstbischöfe in Ortskirche, regionalem Kirchenverband und Gesamtkirche. Gesichtspunkte der uniert-katholischen Ekklesiologie, ebd., 126–144;

Wolfgang Thönissen, Die communiale Aufgabe und die synodale Einbindung der Bischöfe und Erstbischöfe in Ortskirche, regionalem Kirchenverband und Gesamtkirche. Gesichtspunkte der abendländisch-katholischen Ekklesiologie, ebd., 145–156.

IV. Missionarische Kirche

Werner Tzscheetzsch, Das Alte des Neuen – das Neue des Alten. „Neue" Impulse zur missionarischen Dimension der Kirche, Anzeiger für die Seelsorge 11/02, 5–9;

Arnd Bünker, Entkirchlichung als Herausforderung missionarischer Grenzüberschreitung. Vom territorialen zum universalen Missionsverständnis, ebd., 12–15;

Joachim Wanke, Pastorale Lernerfahrungen aus Ostdeutschland. Eine Einladung zu einer missionarischen Kirche, Anzeiger für die Seelsorge 11/02, 16–19;

Hermann Schalück, Am Anfang war die Beziehung. Über das Verhältnis von missionarischer Spiritualität und Dialog, ebd., 20–21;

Fernando Enns, Kirche als Ereignis: Mission im Blick auf die Kirche weltweit, Zeitschrift für Mission 3/02, 206–220;

Jacques Matthey, Mission als anstößiges Wesensmerkmal der Kirche, ebd., 221–239;

Karel Steenbrink, Mission und Dialog: katholische Perspektiven, ebd., 240–260;

Andreas Feldtkeller, Mission und Religionsfreiheit, ebd., 261–275.

V. Eucharistie und Abendmahl

Jacob Kremer, Eucharistie und Abendmahl. Überprüfung einer Neuinterpretation an 1 Kor 11, 17–34, StimdZ 11/02, 767–780;

Thomas Söding, Tut dies zu meinem Gedächtnis. Der Kreuzestod Jesu und die Eucharistie, KNA-ÖKI 45/02, 1–16;

Michael Ulrich, Teilgabe und Teilnahme am Tisch des Herrn. Möglichkeiten und Grenzen der Kommunionsgemeinschaft, KNA-ÖKI 43/02, 7–11.

VI. Weitere interessante Beiträge

Franco Sottocornola, Erziehung zum interreligiösen Dialog – eine dringende Aufgabe, Concilium 4/02, 464–474;

Christoph Böttigheimer, Interreligiöses Gespräch auf Augenhöhe?, Catholica 3/02, 159–172;

Ingrid Grill, Verwurzelung und Differenz. Zum Umgang mit christlich-jüdischen Themen im Religionsunterricht, PastTh10/02, 460–477;

K. Rüdiger Durth, Der Dialog mit dem Islam wird schwieriger. Synode 2002 der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), KNA-ÖKI 46/02, 4–6;

Karl Heinz Voigt, In mehrfacher Hinsicht ökumenisch. Die Evangelisch-methodistische Kirche hat ein neues Gesangbuch, KNA-ÖKI 45/02, 4–6;

Wolfgang Lienemann, Krieg im Irak, Zeitzeichen 11/02, 11–14;

Michael Welker, Wachsen in der Gewissheit, ebd., 11/02, 18–20;

Johannes Oeldemann, Rechtfertigung und Theosis im Kontext des ökumenischen Dialogs mit der Orthodoxie, Catholica 3/02, 173–192;

Burkhard Neumann, Die Frage der Rechtfertigung im Dialog der katholischen Kirche mit den Freikirchen, ebd.; 193–211;

Werner Löser SJ, Das Volk Gottes und die Kirche aus Juden und Heiden. Anmerkungen zur Katholizität der Kirche, ebd., 212–225;

Wolfgang Beinert, Weil Maria evangelisch ist, ist sie auch katholisch – und umgekehrt, ebd., 226–238;

Wil van den Bercken, A Social Doctrine for the Russian Orthodox Church, Exchange 4/02, 373–385.

VII. Dokumentationen

EKD-Synode 2002 in Timmendorfer Strand, zum Schwerpunktthema „Was ist der Mensch?", epd-Dok 46, 47, 48/02;

Johannes Friedrich, Vertrauen zur ökumenischen Gemeinschaft stiften. Bericht des Catholica-Beauftragten der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands, auf der 9. Generalsynode der 6. Tagung am 21. Oktober 2002 in Bamberg, KNA-Dok 11/02;

Themenheft „Abraham trennt! Abraham vereint?" mit Beiträgen von *Frank Crüsemann*, Abraham und die Bewohner des Landes (334–347); *Chana Safrai*, Abraham und Sara – Spender des Lebens (348–361); *Catherina Wenzel*, Abraham – Ibrahim. Ähnlichkeit statt Verwandtschaft (362–383); *Volker Küster*, Verwandtschaft verpflichtet: Erwägungen zum Projekt einer „Abrahamitischen Ökumene" (384–398); sowie einen subjektiven Situationsbericht (Stand Mitte 2002) von *Martin Stöhr*, zum Thema „Israel, Palästina – um Himmels willen – Israel, Palästina!" (399–406), EvTheol 5/02.

„Gastfreundschaft", Materialheft 3 der Initiative „Lade Deine Nachbarn

ein", zu beziehen bei der Ökumenischen Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main, Tel. 069-24 70 27-0, zu 2,50 EUR zuzügl. Versandkosten.

Ein *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau* („Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Dokumente, Hintergründe, Kommentare und Visionen." Hg. Dagmar Heller, Barbara Rudolph. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 2003, EUR 16,–), das die gegenwärtige Diskussion über die Zukunft des ÖRK widerspiegelt, wird im Frühjahr 2003 erscheinen. Wir erinnern in diesem Zusammenhang an den Bericht über die Zentralausschusssitzung im letzten Heft (ÖR 4/2002, S. 487ff).

Neue Bücher

ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE

Wolfgang Greive (Hg.), Rechtfertigung in den Kontexten der Welt. Kreuz Verlag, Stuttgart 2000. 242 Seiten. Br. EUR 22,–. (Parallelausgabe in Englisch: Justification in the World's Context)

Luther leistete in seinem Kontext eine Neuinterpretation der Rechtfertigung. Deshalb, so zeigt diese Veröffentlichung, läuft ein steriles Verständnis seiner Theologie, ein kontextloses reproduktives Insistieren auf „der" Rechtfertigungslehre ins Leere. Das Verständnis von Rechtfertigung bedarf stets der Neuinterpretation, um in verschiedenen Kontexten zur Sprache gebracht zu werden und Gehör zu finden. So holen die Autorinnen und Autoren die Rechtfertigungslehre aus der Ecke zeitloser Richtigkeiten. Sie versprechen Rechtfertigung mit konkreten Lebenssituationen. Das Wagnis lohnt sich. Fundamentaltheologisches und kontextuelles Nachdenken eröffnet überraschende Perspektiven. Gottes rechtfertigendes Handeln zeigt vielfältige befreiende Wirkungen. In der Rechtfertigung „geht es um die Entdeckung einer Lebenskraft, die anders ist als der Puls unserer Zeit und der Herzschlag unseres Strebens" (W. Greive, 222).

Die 37 Beiträge des Buches gehen auf die gleichnamige Tagung „Rechtfertigung in den Kontexten der Welt" des Lutherischen Weltbundes zurück. Die Tagung führte 1998 in Wittenberg Theologinnen und Theologen aus über dreißig Ländern zusammen, hinzu kamen Persönlichkeiten unter anderem aus Politik, Journalistik und Philosophie. Diese interkulturelle und interdisziplinäre Weite spiegelt sich in den Beiträgen wider. (Leider sind nicht alle Autorinnen und Autoren in der Liste der Teilnehmenden aufgeführt.)

Zahlreiche Beiträge bringen neben der individuellen Relevanz die gesellschaftliche Relevanz der Rechtfertigung zur Geltung. Es zeigt sich, dass Rechtfertigung weder zu individualisieren noch auf das Innerliche des Menschen zu begrenzen ist. Gestützt werden die Analysen durch sozial- und humanwissenschaftliche, politische, ökonomische und kulturelle Analysen, hinzu kommen besonders feministische und befreiungstheologische Perspektiven.

Als ein roter Faden durchzieht das Buch das Globalisierungsthema, expliziert wird es im zweiten Kapitel. Glo-

balisierung wird keineswegs pauschal verurteilt. Doch werden die Schattenseiten in ökonomischer und massenmedialer Hinsicht scharf analysiert. „Die Rechtfertigung widerspricht der Globalisierung als einer neuen, allumfassenden Ideologie" (V. Mortensen, 44). Zugleich werden Perspektiven gezeigt, die die Rechtfertigungsbotschaft gegenüber Verfechtern und Opfern der Globalisierung konstruktiv relevant werden lassen.

Das Zentrum bieten die Beiträge aus Nord- und Südamerika, aus Afrika, Europa und Asien. Sie zeigen die Stärke der recht verstandenen Kontextualisierung. Die Rechtfertigung wird durch die genaue Analyse der eigenen Lebenszusammenhänge und durch das Zursprachebringen in diesen Kontexten geerdet. So wird zum Beispiel die Bedeutung der Rechtfertigung für den multireligiösen Kontext Indiens ebenso erhellt wie die Bedeutung für die Ausgegrenzten und die heutigen Sklaven in Südamerika und Afrika sowie für die an Erfahrungen mit Gott verarmten Europäer.

Diese Beiträge bieten zugleich ein reizvolles Kapitel interkultureller Theologie. Doch werfen sie im Ganzen auch die Frage nach dem deutlich existierenden gemeinsamen Nenner auf. Gibt es einen Begründungszusammenhang, der alle Interpretationen eint? Gibt es doch „die" Lehre, ein normatives Verständnis von Rechtfertigung, das bestimmte Implikationen einschließt und nachgehende kritische, prophetische Applikationen nahe legt oder eben auch ausschließt? Diese Fragen kennzeichnen die Diskussion um das auf der Wittenberger Tagung entstandene und hier dokumentierte Arbeitspapier „Implikationen der Rechtfertigung in den Kontexten der Welt".

Die Lektüre des Buches ist ein theologischer Gewinn. Rechtfertigung wird durch lutherische Theologinnen und Theologen aus der forensischen Verengung geholt, die soziale und ethische Seite der Rechtfertigung wird wiederentdeckt. Rechtfertigung wird zunehmend als mehrdimensionales Geschehen zwischen Gott, Mensch und der ganzen Schöpfung interpretiert und trinitarisch entfaltet. Ekklesiologische Dimensionen (z.B. bei H.-M. Barth) sind leider nur ansatzweise bearbeitet. Wie handelt und gestaltet sich eine Kirche, die aus der Rechtfertigung lebt? Welche Formen der solidarischen und prophetischen Praxis ergeben sich für die Kirchen in den Kontexten der Welt und über die Kontexte hinaus? Schließlich: Wenn die trinitarische Entfaltung der Rechtfertigung weiter vertieft wird, dann scheint hier ein zentraler Impuls für die Interpretation der Einheit der Kirche und ihr Leben in Gemeinschaft zu liegen.

Christoph Dahling-Sander

WIRTSCHAFTSETHIK

Franz Segbers, Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik. Edition Exodus, Luzern 1999. 445 Seiten. EUR 34,80.

Mit dem Finanzdebakel in Südostasien und in Russland ist am Ende des 20. Jahrhunderts die schrankenlose Globalisierung eines entfesselten Marktes unter Druck geraten. Eine neue Nachdenklichkeit ist im Begriff, den Neoliberalismus zu entzaubern. Die Krise des Sozialstaates und eine Verarmung im Weltmaßstab sprechen eine

andere – leider nicht so laute und deutliche – Sprache als die immer neuen Rekordmarken der Aktienkurse in Frankfurt am Main und an der Wall Street. Kaum ist der real existierende Sozialismus in sich selbst zusammengefallen, da stürzt der vermeintlich unangefochtene Sieger in eine schwere Krise, die sich trotz aller angestrengten Augenwischerei nur noch schwer verdrängen lässt. Das Vertrauen in die Dogmen des Marktes ist erschüttert, die Zeit scheint reif für die Suche nach Alternativen im Hinblick auf eine Ökonomie, die wirklich dem Leben dienlich sein kann. Bei seiner Marburger Habilitation lässt Segbers sich leiten von der Frage, „ob sich aus dem Umgang der Bibel mit der Ökonomie ihrer Zeit etwas lernen" lässt „für den Umgang mit der Ökonomie unserer Zeit?" (11). Im Anschluss an die kategoriale Begrifflichkeit bei Arthur Rich, der für eine ethische Verschränkung des Menschengerechten und Sachgemäßen plädiert, nimmt die vorliegende Arbeit „sich vor, einen Beitrag zur Bestimmung des materialen Gehaltes des Menschengerechten für eine theologische Wirtschaftsethik zu leisten, indem sie auf biblische Traditionen zurückgreift und diese mit wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Einsichten verbindet" (25). Die die Bibel wie ein roter Faden durchziehende „normative Logik der Humanität, die in Auseinandersetzung mit der Ökonomie ihrer Zeit entstanden ist" (a.a.O.), bietet dabei den hermeneutischen Zugang, um den „garstigen Graben zwischen Galiläa und dem globalen Markt zu überwinden" (22).

Vor diesem Hintergrund untersucht Segbers die Konzeptionen der Sozialen Marktwirtschaft und des Neoliberalismus und fragt nach deren Menschenbildern und Ethiken. Was dabei „unterwegs" an Einsichten über die Tora als Grundlage theologischer Ethik oder über die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft ebenso wie über das Kult-Marketing und in diesem Zusammenhang über die Götzenkritik der Hebräischen Bibel zutage gefördert wird, das ist nicht nur erhellend und liest sich spannend, sondern es entbirgt *in nuce* immer zugleich schon die brennende Aktualität zeitgleicher Fragestellungen bei aller historischen Ungleichzeitigkeit.

Den Schwerpunkt dieser umfassenden Arbeit bilden gleichsam als zielführende Summe sechs wirtschaftsethische Impulse, die konzeptionell das Menschengerechte der Ethik und das Sachgerechte der Ökonomie zusammenführen wollen. Individualethische Leitlinien – Würde der menschlichen Arbeit, Solidarisch arbeiten, Mit der Schöpfung versöhnt arbeiten – werden ergänzt durch institutionsethische Impulse – Marktwirtschaftliche Effizienz nutzen, Sorgsam haushalten, Bereicherung begrenzen –, die die Wirtschaft strukturell gestalten. „Individual- und institutionsethische Motive sollen so verzahnt und integriert werden, dass eine Verkürzung der Wirtschaftsethik allein auf individualethische Aspekte oder auf die Rahmenordnung als dem alleinigen Ort der Ethik vermieden wird" (309).

Dieses Konzept einer theologischen Wirtschaftsethik geht über Theorie, Geltungsanspruch und Anliegen einer real existierenden Sozialen Marktwirtschaft weit hinaus. Die hier entfalteten wirtschaftsethischen Impulse versuchen eine Antwort auf die Frage: Können vom Umgang der Bibel mit der Ökonomie ihrer Zeit Impulse zu mehr Gerech-

tigkeit und Humanität im globalen Markt ausgehen? Die Perspektiven, die hier für ein „mitweltgerechtes Wirtschaften" aufgezeigt werden, überzeugen nicht nur durch ihre konsequente biblische Stringenz, sondern ebenso durch ihre gegenwartsnahe Plausibilität. In Aufnahme der Kampagne „Erlassjahr 2000" soll hier exemplarisch noch ein Aspekt erinnert werden, nämlich der einer Freiheit, die gebunden ist an Gerechtigkeit und Partizipation. So gesehen ist die Exodus-Sabbattradition durchaus von aktuellem Belang: das Sabbatgebot begrenzt die Ausnutzung von Arbeit, das Sabbatjahr begrenzt die Ausnutzung des Bodens, das Jobeljahr begrenzt die Akkumulation von Boden und Reichtum, das biblische Eigentumsrecht begrenzt die privaten Verfügungsrechte. Generell gilt: „nicht Freiheit für eine Eigenlogik der Ökonomie, sondern Freiheit für eine Logik der Humanität durch Begrenzung der ökonomischen Dynamik" (356). Eine solch verlässliche Gleichmäßigkeit von zyklischen Sabbat- und Jobeljahren ist vielleicht „sogar rationaler als gelegentlich politisch arrangierte oder durch den Markt herbeigeführte Ab- und Aufwertungen des Geldes, Währungsreformen oder internationale Schuldenmoratorien und Schuldenerlasse" (398).

Die nicht zu übersehenden Tendenzen eines brutalen Turbokapitalismus im gegenwärtigen Globalisierungsprozess nennt der Ökonom S. Katterle einen „Wettlauf in die Vergangenheit", eine Wende rückwärts hinter die sozial- und marktwirtschaftlichen Errungenschaften einer Sozialen Marktwirtschaft. Gegen eine solche Marktökonomie des Nimmersatt setzt die Bibel eine „Ökonomie des Genug", der Partizipation und des Teilens aus der Fülle der Schöpfung anstatt einer künstlichen Verknappung. Eine solche „Vision des Genug" hat der Reformierte Weltbund bei seiner 23. Vollversammlung 1997 in Debrecen geradezu zum „processus confessionis" einer neuen Weltwirtschaftsordnung erklärt: „Die Gier der Vielen raubt dem Planeten den Atem. Land, Luft, Länder und Wasser brauchen Erneuerung, Regenerierung und die Wiederaufrichtung, die aus der biblischen Vision des Sabbattages, des Sabbatjahres und des Jubeljahres erwächst. Am Sabbat wird Gottes Absicht gefeiert, die ganze Schöpfung von Ausbeutung zu erlösen. Es ist eine Vision des Genug, die den wenigen Privilegierten das Recht abspricht, die erschöpflichen Ressourcen völlig auszubeuten. Im Geist des Sabbat sind alle zu einem solchen Lebensstil gerufen" (Ziff. 16, zit. a.a.O., 370). Wie die Hausordnung der Tora als Sozialordnung Gottes ein solches Leben aus der Fülle eröffnet, dafür bietet F. Segbers jede Menge Beispiele als „bewohnbare Visionen". Es gibt viel zu tun: Packen wir es an – damit die „Armen" endlich die gute Nachricht erleben können ...

Wieland Zademach

Andreas Pawlas, Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik. Eine Einführung. Neukirchener-Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000. 286 Seiten. Gb. EUR 24,90.

Diese Einführung will mehr als ihr Titel verspricht. Und eben das ist ihr Problem.

Das Buch hat mit Sicherheit viel Arbeit bedeutet. Es trägt nicht nur eine beachtliche Fülle der Äußerungen Luthers zur Arbeits-, Berufs- und Wirtschaftsethik zusammen, sondern ver-

sucht zugleich, deren Wirkungsgeschichte zu verfolgen. Dabei ist dem Autor wohl bewusst, dass „dieses Verfahren ein Wagnis ist und bleibt" (S. VI). Dennoch läuft er Gefahr, sich darin zu verzetteln. Die Vielzahl der Bezüge, die hier hergestellt wird, geht deutlich zu Lasten der Lesbarkeit. Richtig ärgerlich sind aber die vielen Syntax- und Druckfehler, die das ganze Buch durchziehen.

Wer sich darüber hinwegsetzt, wird dadurch belohnt, dass sich ein breites Panorama protestantischen Denkens und seiner Vorgeschichte über Arbeit und Beruf, Rechtfertigung, Gesetz und Evangelium bis zu den zwei Reichen ausbreitet. Dem folgt eine gleichsam an Luther abgeprüfte Betriebswirtschaftslehre und Erörterung betrieblicher „Menschenführung", ein Durchgang durch das Geld- und Kreditwesen und die Verantwortung in Staat und Gesellschaft. Das alles wird bis in alle Einzelheiten von der Preisbildung über die Verkaufskalkulation bis zur Absatzfinanzierung, von Zinskauf, Notwucher und Schadewacht über Ablass bis zu Zinsen für Produktivkredite, vom Menschenbild über Menschenwürde bis zur Gottesebenbildlichkeit, von Gerechtigkeit über Eigentum bis zur gegenwärtigen Krise des Sozialstaates durchgespielt.

Neben Luther als durchgängiger Referenz tritt ein großes Ensemble von Theologen, Philosophen, Ökonomen und Soziologen auf und entfaltet sich in meist kurzen Zitaten. Während Luther dabei in seiner Zeitgebundenheit zwar gesehen, dann aber doch fast bruchlos auf den Rest der Geschichte bezogen wird, bleiben alle anderen gleichsam zeitlos. Nicht der jeweilige historische Kontext bestimmt ihr Auftreten, sondern der inhaltlich durch den Autor hergestellte Bezug. Da mischen sich dann Referat und Urteil. Begleitet wird dies von einem ausgedehnten Apparat, ist aber dennoch argumentativ nicht immer nachvollziehbar, weil der Zusammenhang fehlt. Wer es genauer wissen will, tut gut daran, den Literaturangaben nachzugehen. Am Ende bleiben das Gebot der Nächstenliebe und der Goldenen Regel bzw. der „Billigkeit" und die Aufforderung, sich der „Frage nach der Schuld" zu stellen als kritische Instanz gegenüber der „Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft und der ökonomischen Vernunft". Solche Eigengesetzlichkeit wird empirisch jedoch kaum deutlich. Wirtschaft, das ist klassische moderne Nationalökonomie. So wird die unsichtbare Hand, die deren Urvater Adam Smith einführte und mit ihr „das Geschehen auf den Märkten" flugs als „unmittelbar immanent erfahrenes Wirken Gottes" umgedeutet (245).

Wenn dem denn so wäre, ebnete sich der Anspruch des Buches, aus Luthers Äußerungen ethische Kriterien zur kritischen Beurteilung heutigen beruflichen und wirtschaftlichen Handelns zu gewinnen, auf die Macht des Faktischen ein. Vielleicht hätte es geholfen, Luthers Äußerungen zur Berufs- und Wirtschaftsethik in ihrer Zeit zu lassen, und die klassische Nationalökonomie in der ihrigen. Da kommen beide zu ihrem jeweiligen Recht und ließen sich in ihrer historischen Bedingtheit und Reichweite aufeinander beziehen. Bis zu den sich globalisierenden Finanz- und Warenmärkten reicht das Buch ohnehin nicht. Eine zeitgemäße protestantische Wirtschaftsethik, die deren quasireligiöse, ideologische Grundannahmen kritisch aufdeckte, brauchte auf Luther dennoch nicht zu verzichten. Im Lichte seiner Rechtfertigungstheo-

logie erweist sich ein ökonomistischer Globalismus als Wahrnehmungsverengung, die weithin blind gegenüber den sozialen, ökologischen und kulturellen Herausforderungen bleibt. Von Luther lernen, hieße, die Relativität ökonomischen Handelns in der ganzen Geschichte zu erkennen.

Fritz Erich Anhelm

WELTFRIEDEN

Martin Heimbucher, Christusfriede – Weltfrieden. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers. Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. 416 Seiten. Kt. EUR 44,95.

Die Lektüre dieses sorgfältig recherchierten und zugleich gut lesbaren Buches erweist Dietrich Bonhoeffer aufs Neue als einen der wenigen, vielleicht den einzigen wirklich originären Theologen des deutschen Luthertums im 20. Jahrhundert. Jedenfalls muss er als völlig untypisch für seine Generation gelten. Er bringt durch seinen Studienaufenthalt 1930 in den USA als erster eine ökumenische Urerfahrung und Beunruhigung mit. Für sein theologisches Denken ist die Gemeinschaft der Kirche von Anfang an ein Grunddatum und das bestimmende Bezugsfeld. Sein Glaube sieht sich von vorneherein vor die Frage nach den Konkretionen gestellt; und dies im Horizont der politischen Probleme seiner Zeit. Unentwegt sucht er nach einem theologisch und ökumenisch überzeugenden und zudem praxisbezogenen Konzept der Einheit von christlichem Bekennen und kirchlichem Handeln. Dabei ist er gleichermaßen scharfsinnig wachsam gegenüber der lutherischen Versuchung zur „billigen Gnade" mit einer dadurch praktisch folgenlosen Rechtfertigungslehre einerseits und einem naiven, nicht nur angelsächsischen, ethischen Reich-Gottes-Optimismus andererseits.

Martin Heimbucher zeichnet dieses Ringen Bonhoeffers um den Weg eines theologisch begründeten, bekennenden Gehorsams der christlichen Kirche anhand des Problems von Krieg und Frieden anregend und erhellend nach. Von ihm wurde Bonhoeffer als ein deutscher Patriot und christlicher Theologe schon als Vikar umgetrieben. Für ihn ergab sich hier der Ernstfall für die Einheit der Kirche und für den praktizierten Glauben im Sinne der Christusnachfolge. Frappant ist dank seines einzigartigen familiären Umfeldes seine politische Hellsichtigkeit als ein bestens informierter Zeitgenosse; ebenso bemerkenswert seine theologische „Obdachlosigkeit", die sich mit den Antworten der alten und neuen Denkschulen nicht zufrieden geben mag. Noch nachdenklicher stimmt die Kontextualität seiner dogmatisch-ethischen Suchbewegungen. Er scheint überhaupt kein Anwalt einer Prinzipien-Ethik gewesen zu sein. Seine Konkretionen zur Friedensfrage fielen je nach den politischen Konstellationen unterschiedlich aus, sei es in Fanø 1934, im Krisenjahr 1938, angesichts seiner drohenden Einberufung zum Kriegsdienst, oder nach Hitlers überwältigenden Siegen 1940/41, als er an den Entwürfen für seine Ethik arbeitete. Dieses Hauptwerk, nicht nur zufällig ein Fragment, erweist sich als seine Antwort auf die außergewöhnliche Handlungssituation in einem erfolgreichen Hitler-Deutschland, in der die Opposition ratlos war, in der aber ein außerordentliches Handeln zur Beendigung eines siegreichen Unrechtssystems gegen den Trend der militäri-

schen Klasse und der öffentlichen Meinung geboten war und begründet werden musste.

In jedem Stadium dieses praxisorientierten theologischen Denkweges versucht Bonhoeffer die Gabe und Verheißung des geglaubten Christusfriedens mit dem jetzt erforderlichen Handeln zur Bewahrung oder Gewinnung des Völkerfriedens schlüssig zu verbinden, wie die zwei Seiten derselben Medaille, ungetrennt, aber auch unvermischt. Bei aller Entschiedenheit in seiner persönlichen Option hat er diese freilich nie für alle verbindlich machen wollen, weder für den Kreis seiner Finkenwalder Kandidaten noch für seine Bekennende Kirche. Doch hätte er auch niemandem gestattet, ihm die theologische Motivation für seinen außerordentlichen politischen Weg in den aktiven Widerstand streitig zu machen. Weder die ökumenische Bewegung seiner Zeit noch die eigene Kirche in Deutschland waren damals theologisch, ethisch und politisch in der Lage, zu einem eindeutigen, allgemein verbindlichen Urteil in der „Friedensfrage" zu kommen; eine Unschlüssigkeit, die beispielsweise auch ein halbes Jahrhundert später in der Debatte um den Golfkrieg Anfang 1991 auf der ÖRK-Vollversammlung in Canberra nicht behoben werden konnte. Insofern ist diese Göttinger Dissertation eine Herausforderung, sich anhand der einzelnen Wegstationen Dietrich Bonhoeffers theologisch-kritisch und praktisch-politisch über die konkrete Beziehung zwischen Christusfriede und Weltfrieden im heutigen Kontext der immer „noch nicht erlösten Welt" klar zu werden.

Heinz Joachim Held

GEMEINDEAUFBAU IN BRASILIEN

Paulo Butzke, Gemeindeaufbau in Brasilien. Konzepte in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien seit 1945. Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1999. 523 Seiten. Kt. EUR 25,–.

Den aus der deutschen Einwanderung hervorgegangenen Gemeinden und Kirchen in Chile, am La Plata und in Brasilien hat man immer wieder kritisch vorgehalten, dass sie keine wirklich missionarischen Kirchen waren. Sie hätten sich nur um die eigenen Leute gekümmert, nicht aber daran gedacht, das Evangelium auch über die Grenzen der eigenen sprachlichen und kirchlichen Tradition hinaus allen Menschen in ihrem Lebensumfeld zu verkündigen. Dabei blieb freilich außer Betracht, dass auch das Aufsuchen von evangelischen Christen, die sich durch ihre Auswanderung aus dem heimatkirchlichen Kontext in eine mehrfache, nämlich geographische, sprachliche, kulturelle und konfessionelle Diaspora in Lateinamerika versetzt sahen, ihre seelsorgerliche Begleitung und ihre Sammlung in Gemeinden eine missionarische Herausforderung erster Ordnung war. Die Aufarbeitung der Geschichte dieser deutschen Einwandererkirchen im Süden Südamerikas unter ekklesiologischen, pastoral- und missionstheologischen, nicht nur unter soziokulturellen und geschichtlich-politischen Gesichtspunkten ist erst noch zu leisten. Ihre knappste und beste Kennzeichnung hat der 1961 in Buenos Aires verstorbene Propst der Deutschen Evangelischen La Plata-Synode Hans Jürgen Ostrowski gefunden: wir sind „eine Freiwilligkeitskirche mit volkskirchlicher Tradition und missionarischer Aufgabe".

In der hier vorliegenden Untersuchung schildert der heute im brasilianischen Blumenau im übergemeindlichen Dienst für Gemeindeaufbau und Akademiearbeit tätige Erlanger Doktorand die Geschichte der missionarischen Aufbrüche innerkirchlicher und gesellschaftsbezogener Evangelisation und Gemeindeerneuerung in der größten evangelischen Diasporakirche deutscher Herkunft in Lateinamerika. Für eilige Leser und zu einer raschen inhaltlichen Orientierung hat er seinen neun großen Kapiteln jeweils Zusammenfassungen und kritische theologische Würdigungen angefügt. Doch sollte man ruhig die Geduld für eine aufmerksame Lektüre der gesamten Abhandlung aufbringen. Die Mühe wird vielfach gelohnt. Erstens erstaunt man darüber, welche theologische und soziologische Denkarbeit nach dem einschneidenden Wendegeschehen des Zweiten Weltkriegs in dieser „fernen" Kirche an die Herausforderung der kirchlichen und missionarischen Mobilisierung der Traditionsgemeinden gewandt worden ist. Zweitens nimmt man an der „inneren" Geschichte dieser Kirche teil, zu der wir durch die Auswertung und Übersetzung ungezählter Texte von Arbeitsgemeinschaften, Tagungen und Synodalversammlungen, – zumeist in portugiesischer Sprache – Zugang gewinnen, die hierzulande praktisch nicht greifbar sind. Drittens ersteht eine Geschichte der Theologie der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts vor unseren Augen, nicht im akademisch-universitären Stil, sondern im Spiegel der praktischen Umsetzung ihrer vielen Entwürfe in der kirchengemeindlichen Realität: angefangen von der Wort-Gottes-Theologie barthianischer Prägung und der traditionellen pietistischen Erweckungspredigt über die Gesprächskultur der evangelischen Akademien und die nordamerikanische Haushalterschaftsidee zur institutionenkritischen Konzeption der „Kirche für andere", zum befreiungstheologischen Aufbruch in die gesellschaftskritische Aktion und zu den ökumenisch inspirierten Modellen einer modernen urbanen Mission und der ganzheitlich christlichen Bewusstseinsbildung unter den Kleinbauern in den neuen Siedlungsgebieten am Amazonas. Schließlich erkennt man mit einiger Betroffenheit im Widerschein der dortigen Entwicklung die Herausforderungen und Engpässe der eigenen Kirche, mit denen auch wir in Deutschland nicht fertig werden. Man stellt sich die Frage nach den Ursachen des geringen Erfolges oder Misslingens aller dieser Bemühungen, die jedenfalls nicht in die Breite gewirkt haben; und dies trotz der guten Theologie, aller scharfsinningen Analysen, sinnvoller Pläne und vieler bemerkenswerter Aktionen. Der Autor nennt als eines der Hauptprobleme, dass viele dieser Konzepte für den Gemeindeaufbau „keine Verbindung zur Geschichte und Identität der Gemeinden" gefunden haben und dass es der Kirche im Ganzen „nicht im notwendigen Maß gelungen" sei, „die Tradition der eigenen Gemeinden sowie die eigene Theologie zu verbinden, im Konsens weiterzuentwickeln und für das Wachstum der Gemeinden fruchtbar zu machen" (475). So legt man diese Studie sehr nachdenklich aus der Hand.

Heinz Joachim Held

AUS DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE

Hubert Wolf / Claus Arnold (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum. Verlag Schöningh, Paderborn 2000. 252 Seiten. Kt. EUR 41,–.

Obgleich sich das II. Vatikanum nicht zuletzt durch die Generation der Historiker und Theologen, die das Konzil bewusst erlebt haben, gut aufgearbeitet findet, wurden der Einfluss der Kirche in den deutschsprachigen Ländern auf diese Versammlung und seine Rezeption bislang nicht hinlänglich betrachtet. Einen Beitrag hierzu liefert der Arbeitskreis „Die deutsche Theologie zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien vor den Herausforderungen durch die Moderne – ihr Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil", der mit diesem Band die Ergebnisse seines vierten Symposiums vorlegt. Die einzelnen Aufsätze verstehen sich dabei als exemplarische Skizzen, geben aber in ihrer Gesamtheit einen ausführlichen Einblick in die Thematik. So stellt Roland Götz die im Verhältnis zum zahlenmäßigen Anteil wichtige Rolle deutscher Bischöfe am Konzil heraus und zeigt auf, dass die von ihnen vertretenen Positionen aufgrund der historischen Gegebenheiten im deutschen Katholizismus bereits eine längere Tradition besaßen. Den Erfolg der deutschen Bischöfe sieht Götz darin begründet, dass sie trotz der unterschiedlichen Personen geschlossen als Gruppe agierten, aber auch Konzilsteilnehmer der Nachbarländer sowie der Dritten Welt in ihre Arbeit integrierten. Wichtig ist der Hinweis des Autors, dass sich zwar bereits im Vorfeld des Konzils eine Zusammenarbeit der „zentraleuropäischen Gruppe" anbahnte, jedoch von einer Verschwörung nicht die Rede sein kann. Hieran anschließend verweist Sylvie Toscer auf die starke Verbundenheit der Bischöfe der Dritten Welt mit der deutschen Gruppe, die sie nicht zuletzt auf den Erfolg der bischöflichen Aktion Miserior zurückführen zu können glaubt, der zu internationalem Einfluss des deutschen Episkopats, aber auch zu einer Steigerung seines Selbstbewusstseins geführt habe.

Günther Wassilowsky und P. Ludger Ägidius Schulte OFM Cap versuchen, den konkreten Beitrag deutscher Theologen auf dem Konzil näher zu bestimmen. Dabei zeigt Wassilowsky durch seinen Blick in die „Textwerkstatt" deutscher Theologen auf, dass die Rolle der Einzelpersönlichkeiten, in deren Arbeit sich die Erneuerung antimodernistischer traditioneller Schultheologie dokumentiere, nicht überbetont werden darf. Demgegenüber belegt Schulte exemplarisch an der Person Friedrich Wulfs SJ, dass sich das Wirken einzelner Personen aufweisen lässt und theologiegeschichtlich nicht ausgeblendet werden sollte.

Besonders lesenswert erscheinen die Aufsätze, die Vorbereitung, Echo und Rezeption des Konzils in den verschiedenen deutschsprachigen Ländern beleuchten. So kann Rudolf Zinnhobler mit Blick auf Österreich auf den theologischen Beitrag von Kardinal König, Rahner, Zauner und Klostermann verweisen und die für Österreich charakteristische „Greminalisierung" der nachkonziliaren Reformbemühungen aufzeigen. Für den Schweizer Raum konstatiert Markus Ries eine innere Pluralisierung, die das Konzil ausgelöst habe. Josef Pilvousek verweist auf die pragmatischen Probleme der Konzilsteilnehmer der DDR und beleuchtet die

Position Kardinal Bengschs, der sich angesichts der politischen Situation sowohl gegen eine ausdrückliche Verurteilung des Kommunismus als auch gegen die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" aussprechen musste. Pilvousek versteht es aber auch aufzuzeigen, dass die durch das Konzil erneuerte weltkirchliche Perspektive der staatlichen Isolation der katholischen Kirche in der DDR entgegenwirkte.

Am Beispiel der Diözese Münster vermag Wilhelm Damberg für die BRD aufzuzeigen, wie das Konzil auf bestehende Trends einwirkte, und wie diese wiederum die Rezeption prägten. Dabei sei im Bistum Münster bereits vor dem Konzil eine innere „Gärung und Unsicherheit" zu spüren gewesen, die, lange aufgestaut, durch das Konzil freigesetzt worden sei. Dabei seien interessante Parallelen zu gesamtgesellschaftlichen Trends festzustellen, wie etwa der „Individualisierungsprozess" und die Neigung zur allgemeinen Professionalisierung. Ganz ähnlich kann Oliver Schütz in seiner Untersuchung zu den katholischen Akademien nachweisen, dass durch das Konzil bereits existierende Kräfte freigesetzt wurden. Dabei findet der Autor in den Akademien bewusst die reformkatholische Tradition aufgenommen. Charakteristisch ist – so Schütz – auch die selektive Rezeption der Konzilstexte, von denen die progressiven in den Vordergrund gestellt wurden. Norbert Lüdecke untersucht Auswirkungen des Konzils auf den CIC von 1983, der vom Autor als normative Auslegung und Anwendung des Konzils betrachtet wird, von dem aus das Konzil zu interpretieren sei. Abschließend formuliert Peter Hünermann Desiderate, die in der Erforschung des II. Vatikanums und seiner Rezeption bleiben. Dabei betont er nochmals den exemplarischen Charakter der einzelnen Beiträge.

Freilich liegt der Wert dieses Bandes gerade darin, dass nach der Lektüre mehr Fragen aufgetan als gelöst erscheinen. Denn die Beiträge bieten viele Anregungen zu weiteren Untersuchungen und eröffnen zugleich durch die Überblicke und exemplarischen Studien eine gute Ausgangsbasis für die weitere Beschäftigung mit dem II. Vatikanum.

Marcus Sigismund

Joachim Wanke (Hg.), Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der Katholischen Kirche in Deutschland. St. Benno-Verlag, Leipzig 2000. 134 Seiten. Kt. EUR 12,60.

Der vorliegende Erfahrungsschatz der Broschüre „Wiedervereinigte Seelsorge" dreizehn Jahre nach dem Fall der Mauer oder der so genannten „Wende" ist keine blecherne Reminiszenz als pastorale List oder Verärgerung von Theologen, sondern eine mögliche Plattform, notwendige Konfrontationen in vernünftiger Manier aufzuarbeiten und sie erfahrungsfähig, auskunftsfähig und entdeckungsfähig im Hinblick auf Religion und Gott zu machen. Damit ist diese Standardinformation auch eine Herausforderung für alle Menschen in den Zeiten vor und hinter der Mauer, vor allem für persönlich Betroffene.

Ob in diesem sozialistisch-religiösen Beziehungsfeld „Rückenwind" geherrscht hat oder „Gegenwind" ins Gesicht geblasen hat, ist zweitrangig. Ebenso sind die in der Diskussion eingebrachten vielfältigen kirchlichen und politischen Finanzierungshilfen, die optimalen Strukturverbesserungen bzw. Strukturangleichungen, die durchdachten Managementüberlegungen, die be-

wundernswerten Supervisionssysteme immer nur die zweiten Schritte. Die Beiträge machen es deutlich: Es geht um die pastorale Situation in den neuen Bundesländern. Sie ist ein wachsendes Anliegen und gesamtdeutsche Aufgabe der katholischen Kirche. Bei allen Trennungslinien und Ungleichheiten geht es bei „Wiedervereinigter Seelsorge" nicht primär um die Negierung und Verteufelung sozialistischer Geprägtheiten oder um die überall neu eingezogenen kapitalistischen Freiheitszonen, sondern um die existenziellen Fragen, die mit dem Prozess der „inneren Einheit" und den pastoralen Herausforderungen der katholischen Kirche zu tun haben:

– es hat einmal mit der Vergewisserung der gesamten deutschen Kirche über die Situation im Osten zu tun, denn hierin besteht Unwissenheit und viel Gleichgültigkeit und muss Nachholbedarf angemeldet werden,

– und zweitens geht es um ein Nachdenken über „pastorale Wiedervereinigung", was sie bedeutet, welche Folgen sich daraus für die Gemeinden ergeben und wie sie in der politischen Situation gegeben sind.

Schließlich war die katholische Kirche in Ost- und Westdeutschland schon immer eine Kirche, aber unter verschiedenen Dächern, in verschiedenen politischen Systemen, Beziehungsfeldern, Bindungen und Trennungen.

Die kirchlich-seelsorglichen Problemstellungen im Osten Deutschlands angesichts des gesellschaftlichen „Freisetzungsprozesses" nach der Wende sind nicht nur regional bedeutsam, sondern sind ein Anstoß, um den christlichen Glauben in der gesamtdeutschen Gesellschaft ins Gespräch zu bringen. Und das ist ein Anliegen aller Beiträge. Während der DDR-Zeit ist es der staatlichen Religionspolitik nie gelungen, die ökumenischen Beziehungen ernsthaft zu gefährden, doch waren die einzelnen Konfessionen immer herausgefordert von der kontinuierlichen politischen Einflussnahme und einer durch und durch vom Sozialismus und Atheismus geprägten Gesellschaft. Auch die Begegnung zwischen Christen und Sozialisten vollzog sich im Raum einer lebendigen Gemeinde. Dort wurden auch Konflikte erlebt, Verständigungen angebahnt und Kompromisse gefunden.

Nun gilt es, wie Bischof Wanke als Herausgeber schreibt, „die ‚Ritzen' und ‚Spalten' zu entdecken, die weiter und zahlreicher geworden sind, durch die das Evangelium in die Gesellschaft und zu den Menschen vordringen kann", und sie zu nutzen, um das Gesicht von Kirche mitzugestalten.

Die Beiträge sind durchweg Referate und Statements eines Kolloquiums zu dem Thema „Deutsche Einheit und katholische Kirche. Die Situation in den neuen Ländern als pastorale Herausforderung" am 25./26. November 1999 in Schmochtitz bei Bautzen. Wer diese facettenreichen und vielschichtigen Bilder der „christlichen und kirchlichen Existenz" in der Nachwendezeit einerseits und der vielfältigen Beschwernisse und Erfahrungen in der Zeit vor der Wende miterleben will, muss Zeitzeugen lauschen, wie Prof. Dr. Hans Joachim Meyer, Bischof Dr. Joachim Wanke, Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, oder Betroffenen zuhören, die ihre Außenerfahrungen mit den zeitgeschichtlichen Umständen gemacht haben. Viel zu wertvoll, zu ehrlich und zu betroffen-machend scheinen mir die Analysen, die sehr tief aus mancher persönlichen Verschlossenheit und Nichtauskunftsmöglichkeit, aus

Schweigen und stillem Zeugnisgeben auf dem Hintergrund des sogenannten Atheismus zu verstehen sind, der eine Begegnung mit den Konfessionen, mit der Religion und mit dem Glauben schon gar nicht zuließ. Dennoch war dort die Kirche ein Ort der existenziellen Lebenshingabe vieler. Nun kam die Öffnung: Eröffnet sie Freiheit oder Erfahrung mit einem neuen Säkularismus? Die Beiträge sind mehr als authentisch; wirbeln sie doch immer wieder neue „Denk- und Luftströme" in einem selbst auf. Viele Schlagworte kann man nicht einfach überlesen, man muss sie durchmeditieren, man muss hineinhören, was die perspektivischen Gedankengänge zu ihrer Zeit für eine neue missionarische Aufgabe, für eine Herausforderung der katholischen Pastoral bedeuten; das heißt auch, dass Katholiken in Ost und West wieder deutlicher auskunftsfähig, bekenntnisfähig und zukunftsorientiert sein müssen, um Rechenschaft von ihrer Hoffnung abzulegen (vgl. 1 Petr 3,15).

Nun vereint in Ost und West müssen wir uns fragen lassen, ob wir nicht bei allen menschlichen Strukturierungen, Verwaltungen, Programmen, Events, lokalen und regionalen Strukturen den lebendigen Geist Gottes unter den Menschen vernachlässigt haben. Die Kurzformel „Jesus Christus" ist nicht nur das Bekenntnis schlechthin, sondern es ist der Inhalt der Frohbotschaft und Angebot über alle Zeiten hinweg, das er uns hinterlassen hat. Dazu bedarf es der vertrauensvollen, existenziellen Öffnung für den Heiligen Geist, der uns führt und auch in eine neue Verantwortung in ganz Deutschland drängt. Bischof Wanke meint in seiner Einleitung: „Schließlich bin ich der Überzeugung, dass unser missionarischer Aufbruch in dem Maße kraftvoll und mitreißend sein wird, in dem wir den Nächsten als Anruf Gottes vernehmen und als Ort unsere Lebenshingabe begreifen können." Dafür stehen in dieser Broschüre die visionären Aufbrüche, um die Kirche im Lernprozess ihrer eigenen geistlichen Erfahrungen zu sehen und den Geist Gottes in uns und gegenüber dem Nächsten wirken zu lassen.

J. Georg Schütz

Brigitta Kleinschwärzer-Meister, Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners. Lit Verlag, Münster 2001. 738 Seiten. Gb. EUR 61,90.

Viele sprechen von einem Stillstand in der Ökumene. Die vorliegende Diss. spricht eine andere Sprache, indem sie versucht, ausgehend von den bestehenden, in der Lehrverwerfungsstudie und den sich mit diesen Studien auseinandersetzenden Stellungnahmen benannten Divergenzen in der allgemeinen Sakramentenlehre weiterführende Aspekte für ein ökumenisches Verständnis der „sacramenta in genere" zu gewinnen. In systematischer Sicht wird diese Arbeit von einem umfassenden katholischen Interpretationshorizont der Theologie Karl Rahners, mit Argumentation und Ergebnis der Lehrverurteilungsstudie bzgl. der allgemeinen Sakramentenlehre konfrontiert. Dabei sollen drei Ziele erreicht werden: 1. Es soll eine katholische Sakramentenlehre gewonnen werden, die über eine exklusive „westliche" Sichtweise hinausgeht. 2. Es soll eine Weiterarbeit am sogenannten „differenzierten Konsens" vorangetrieben werden. 3. Die erarbeitete Perspektive

versteht sich als Angebot an evangelische als auch an katholische Partner, die am ökumenischen Dialog beteiligt sind.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: Der erste Teil referiert Arbeit, Methode und Ergebnisse der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" und zeichnet Weg und Rezeption der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre nach (4ff). Zugleich wird der Traktat „sacramenta in genere" als Gegenstand ökumenischer Theologie dargeboten, denn die allgemeine Sakramentenlehre erscheint als Punkt, „in dem verschiedenste Kontroversthemen aufeinandertreffen, so dass die ‚Mittelstellung' der Sakramentenlehre zwischen Rechtfertigungslehre und Amtstheologie in der Lehrverwerfungsstudie nicht nur eine rein äußerliche, gliederungsbedingte, sondern gewissermaßen auch inhaltlich eine solche ist" (101f).

Der zweite Teil referiert sehr ausführlich Rahners Sakramentenlehre. Diese Sakramentenlehre, die auf einer Ontologie des Symbols basiert, erscheint der Verfasserin geeignet, „um sowohl eine katholischer Lehre entsprechende als auch eine die Offenheit und Dynamik, welche dieser Lehre selbst innewohnen, „freiliegende" Einbettung des Sakramentenverständnisses in den zugrundeliegenden Interpretationshorizont zu leisten" (690). Im dritten Teil werden zunächst die Ergebnisse der Lehrverurteilungsstudie vorgestellt (507ff), um sie mit der Sakramentenlehre Rahners in Dialog zu bringen (586ff). Hierbei kommen die klassischen Themen der allgemeinen Sakramentenlehre zur Sprache: Einsetzung, Verständnis, Wirkung, Siebenzahl der Sakramente sowie die „ex opere operato-" als auch die „character indelebilis"-Lehre, allgemeines Priestertum und Veränderlichkeit der gottesdienstlichen Formen. Résumée und Ausblick (690ff), Abkürzungsverzeichnis (693ff), Literaturverzeichnis (696ff) und Personenregister (735ff) beschließen die Arbeit.

Die zu besprechende Diss. besticht durch ihre systematische Kraft. Rezeptionsgeschichte sowohl der Lehrverurteilungsstudie als auch der Gemeinsamen Erklärung werden gut aufgearbeitet. In neuerer Zeit zieht der Traktat der allgemeinen Sakramentenlehre das Interesse der ökumenischen Theologie auf sich. Die vorliegende Diss. zeigt Weite und Dynamik der Rahnerschen Theologie im Blick auf den ökumenischen Dialog auf. Dem Rez. bleiben zwei Fragen: Einerseits stellt sich die Frage, ob das Kapitel „Eucharistiefeier in einer ‚Notsituation'" (677ff) wirklich eine ökumenische Fragestellung meint oder ob damit nicht en passant innerkatholische Fragen (z.B. Eucharistievorsitz) beantwortet werden sollen. Andererseits bleibt die Frage eines liturgiewissenschaftlichen Defizits an Rahners Sakramentenlehre anzuzeigen, da Rahner in seinen Überlegungen die Feierform des Sakramentalen nicht ausreichend berücksichtigt. Insgesamt eine sehr eindrückliche und sehr gute Arbeit, der eine breite Rezeption seitens der ökumenischen Theologie zu wünschen bleibt.

Wolfgang W. Müller

Gottfried Maron, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001. 301 Seiten. Gb. EUR 34,—.

„Bewundert viel und viel gescholten, Helena, / Vom Strande komm' ich, wo wir erst gelandet sind" – so betritt in Faust zwei die antike „femme fatale" in neuem Licht die Szene. Seit Jahrzehn-

ten haben katholische Theologen weltweit ein ähnliches Reinigungsgeschäft an Martin Luther besorgt. Endlich hat die deutschsprachige evangelische Theologie gleichgezogen, was den anderen kirchlich Wirkmächtigen des 16. Jahrhunderts betrifft. Es war auch höchste Zeit. Liegen die letzten ihm aus evangelischer Feder gewidmeten Arbeiten doch Jahrzehnte zurück (Heinrich Boehmer 1914 mit zwei Nachdrucken 1941 und 1951, Lilly Zarncke zu den Exerzitien, 1931).

Noch erfreulicher als das Faktum ist freilich die fein ziselierende Interpretationskunst und die hohe menschliche Anteilnahme, die Gottfried Maron dem Gründer des Jesuitenordens zuwendet, aber auch die Sorgfalt, mit dem er den Vergleich mit Entwicklungen und Grundhaltungen bei Martin Luther vornimmt. Von daher ist ein Werk entstanden, das sowohl für die kirchliche und profane Geschichtsschreibung zum Zeitalter der Reformation und der katholischen Reform als auch für eine der Ökumene verpflichtete Theologie tiefgreifende Bedeutung hat. Es ist dankbar zu verzeichnen, dass sich der Autor dem jetzigen Hauptwerk, das er schon 1956 ins Auge fasste, in zeitlichen Stufen näherte, und ihm dafür ein langer Atem beschert wurde.

Der Untertitel „Mystik – Theologie – Kirche" zeigt die drei Schwerpunkte an, auf die es Gottfried Maron in dem Bemühen ankommt, uns Person und Werk des Hl. Ignatius zu erschließen. Sie werden in den Kapiteln II bis IV (48–163) herausgearbeitet und bilden den Leitfaden, anhand dessen dann die Wesensmerkmale der „Gesellschaft Jesu" (Kp. V, 164–200), die Auswirkungen auf das sich vom Mittelalter trennende und der Neuzeit zugewandte katholische Menschenbild (Kp. VI, 201–231) sowie auf die Reform der (römischen) Kirche dargestellt werden, nachdem die Einheit auch der abendländischen Kirche auf unabsehbare Zeit zerbrochen war (Kp. VII, 232–268).

Dass solchem Gefälle voraus die biographischen Eckpunkte einfühlsam beschrieben und das methodische Rüstzeug vorgestellt wird, ist gute akademische Tradition. Warum dies freilich in wesentlichen Teilen unter der Überschrift „Die Heilige Schrift" (I, 19–47) geschieht, wird nicht ganz einsichtig; denn die Quintessenz für Ignatius läuft doch darauf hinaus, dass von dessen Startbedingungen gar nicht eintreten kann, was für Martin Luther in der entscheidenden Begegnung mit der Heiligen Schrift geschah und nicht nur Ausgangspunkt, sondern vor allem Grundlage seines reformatorischen Wirkens wurde.

Diese wurzelhafte Differenz begleitet uns durch alles Folgende. Sie entzieht auch der in der Tat erstaunlichen terminologischen Übereinstimmung zum „Dienst des Wortes" (ministerium verbi) in der Reformation und in der päpstlichen Bestätigung des Jesuitenordens von 1540 die innere Tragfähigkeit und ist schon in der jeweiligen Existenzwende bei Luther und Loyola grundgelegt. Was Maron im Verständnis der Kirche und als Ruf zu ihrer Reform überzeugend an Nähe sichtbar machen kann, verläuft darum stets – in größerem oder geringerem Abstand – parallel zueinander. Es kommt nirgends zu Übereinstimmung; denn Parallelen berühren sich im Endlichen bekanntlich nicht.

Für den Vergleich zwischen Luther und Loyola ist das sicher richtig beobachtet. Ihre Nachfahren werden auch,

darin ist Maron zuzustimmen, viel Einfühlung und Großmut aufbringen müssen, um überhaupt den Anfragen standzuhalten (283), die von beiden Giganten ausgehen. Aber war das zwischen Petrus, Jakobus und Paulus anders? In der Gesellschaft Jesu hat diese Einsicht schon lange die Anerkennung für und das Lernen bei Luther den Weg gebahnt. Maron baut bei Ignatius gewissenhaft und für alle Gutwilligen nachvollziehbar jeden Anschein eines gegenreformatorischen „homme fatale" ab, ja er führt uns über ein bloßes ihm Standhalten hinaus zu Achtung und Anerkennung seines Lebenswerkes. Darum ist dieses Buch ein ökumenisches Ereignis, eine ökumenische Tat.

Kennzeichnend für seine überragende Qualität ist auch eine Frage, die das Buch beim Rezensenten auslöste: So wichtig die Gegenüberstellung von Ignatius und Luther für die Ökumene zweifellos ist, wie würde ein Vergleich zwischen Ignatius und Calvin oder mit dem schottischen Reformator John Knox ausfallen? Loyolas adelige Herkunft und Sympathieträgerschaft bis in die Spitzen der Gesellschaft lässt auch an das Wirken des Grafen Zinzendorf und dessen Gespräche, ja Freundschaft mit dem Pariser Erzbischof und Kardinal Noailles denken, seine pädagogische Ausstrahlung an das Wirken August Hermann Franckes in Halle.

Hans Vorster

RELIGION UND GEWALT

Dietmar Mieth und Hadewych Snijdewind (Hg.), Religion zwischen Gewalt und Beliebigkeit, A. Francke Verlag, Tübingen 2001. 122 Seiten. Kt. EUR 23,–.

Das Buch veröffentlicht Texte im Anschluss an ein Symposium der Edward-Schillebeeckx-Stiftung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, in dessen Mittelpunkt die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt stand.

Religion, so *Edward Schillebeeckx* (Religion und Gewalt, 9–24), wird gewalttätig, wenn eine konkrete Religion als die einzig wahre behauptet (12) oder gar ein direkter Zusammenhang zwischen dem Absoluten „und einer bestimmten ... gesellschaftspolitischen Ordnung" hergestellt wird (14). Eine solche Identifikation von Absolutem und kontingenten historischen Gegebenheiten ist sowohl aus Gründen der Humanität wie auch aus genuin theologischen Gründen abzulehnen. Denn: „In seiner Eigenartigkeit ist das Christentum wesentlich an eine unüberwindliche, ‚historische Besonderheit' und somit Begrenztheit gebunden" (16). Gerade die Einzigartigkeit Jesu Christi darf nicht in ihrer Historizität verabsolutiert werden, geht es doch in allen Religionen um die Einheit des einen Gottes und ist gerade die Einzigartigkeit Jesu als „Vermittlung zu Universalität" zu verstehen (19). Dies auszuführen ist Aufgabe der Pneumatologie, die allein die falsche Alternative von Gewalt und Beliebigkeit überwinden und die Christologie „zu ihrer universalen Offenheit für alle Menschen ohne irgendeine diskriminierende Unterbewertung aller anderen Religionen" führen kann (22).

Hermann Häring (Spiegel und rätselhafte Gestalt. Religion als kulturelles System, 26–65) versteht die Religionen als kulturelle Systeme und fordert konsequent die Verabschiedung von religiösen Absolutheitsansprüchen. Das

Ziel muss vielmehr eine „Re-kulturation" der Religionen sein, d.h. eine „vorbehaltene Solidarität mit einer plural gewordenen Kultur" (61).

Auch für *Anton van Haskamp* (Religion und Individualisierung. Ist theologische Ideologiekritik überholt?, 67–89) steht die fundamentale Verbindung von Religion und Kultur außer Frage. Gerade angesichts der spätmodernen Religiosität und Quasireligiosität muss aber von theologischer Seite gefragt werden, wie mit den Widersprüchlichkeiten menschlicher Existenz, insbesondere mit dem Phänomen der Endlichkeit umgegangen wird. Nur ein angemessener Umgang damit ermöglicht nämlich die Wahrnehmung geschöpflichen Leidens und menschlicher Widersprüchlichkeit.

Die Beiträge von *Jean-Pierre Wils* (Religion – nach der Post-Moderne, 91-106) und *Dietmar Mieth* (Die Fremdheit Gottes in Mystik und Moderne, 107–122) konvergieren in ihrer Ablehnung einer „dogmatisch-kontrollierten" (105) bzw. „theoretischen" (121) Religiosität und fordern demgegenüber einen Primat des Ethischen bzw. des Praktischen, das allein in der Gegenwart noch so etwas wie eine Erfahrung von Transzendenz ermöglicht. Beide kommen, wenn auch auf unterschiedlichem Wege, zu der Feststellung, dass die Entwicklung von der (Vor)moderne zur Spät- bzw. Postmoderne nicht zu einem Verschwinden von Transzendenz und Religiosität, wohl aber mit der Transformation beider einhergegangen ist.

Es mag am Charakter des Symposiums liegen, dass ein Teil der Beiträge das Thema „Gewalt und Beliebigkeit" nicht oder nur zum Teil aufnimmt, so dass der Titel des Buches ein wenig irreführend ist und die Zusammenstellung der Aufsätze etwas willkürlich erscheint. Wer etwa eine fundierte Auseinandersetzung mit Fragen des interreligiösen Dialogs oder konkrete Lösungsvorschläge für die Formulierung religiöser Wahrheitsansprüche erwartet, wird nach der Lektüre ein wenig ratlos dastehen. Die Ablehnung religiöser Gewalt in jeder Form wird in allen Beiträgen deutlich; eine ebenso konsequente Ablehnung religiöser Beliebigkeit wäre wünschenswert gewesen. Gleichwohl: die verschiedenen Analysen des Phänomens spätmoderner Religiosität sind zum Teil durchaus lesenswert und mindestens als Einstieg in die Problematik gut geeignet.

Sven Evers

Bernd Schäfer, Staat und katholische Kirche in der DDR. Verlag Böhlau, Köln 1999. 501 Seiten. Gb. EUR 45,–

Eine Arbeit, die ihresgleichen sucht! Nicht nur, weil dieses Buch erstmals einen systematischen Überblick über das Verhältnis von Staat und römisch-katholischer Kirche in der SBZ/DDR für den gesamten Zeitraum von 1945 bis 1989 gibt. Sondern mehr noch, weil zum einen die Auswertung umfangreicher Bestände des Ministeriums für Staatssicherheit sowie anderer staatlicher und politischer Organe neue Erkenntnisse über Kontinuität und Wandel der Kirchenpolitik der SED liefert und zum anderen sich durch die Einbeziehung bisher unbekannter kirchlicher Archivbestände sowohl innerkirchliche Konflikte wie auch verschieden geartete Spielarten der Kooperation zwischen Staat und Kirche nun detailliert nachzeichnen lassen.

Die zentrale Fragestellung dieses Buches konzentriert sich auf die Inter-

aktionen zwischen Staat bzw. herrschender Partei auf der einen und katholischer Kirche auf der anderen Seite. Thematisiert und illustriert werden sie durch die Untersuchung der Wechselwirkungen in ihren jeweiligen Ausprägungen. Auch die Diskrepanzen zwischen öffentlichem Agieren und interner Diplomatie in den staatlichen wie den kirchlichen Strukturen werden aufgezeigt, so wie sie sich aus dem unterschiedlichen Selbstverständnis und dem Zwang zur Realpolitik ergaben. In der Darstellung nicht explizit zitiert sind dabei zahlreiche persönliche Hintergrundgespräche, die der Autor zwischen 1990 und 1997 mit vielen kirchlichen und teils auch mit staatlichen Zeitzeugen geführt hat – zumeist auf der Grundlage vorheriger Aktenkenntnisse. Aufgrund seiner Erfahrungen ist der Autor davon überzeugt, dass solche Hintergrundgespräche „mehr zur Erhellung bestimmter Vorgänge beitragen, als wenn Zeitzeugen, zumal solche mit leitenden Funktionen, um zitierfähige Aussagen gebeten werden" (27). Die chronologische Gliederung der Darstellung folgt einer Periodisierung der allgemeinen politischen Entwicklung in der SBZ/DDR.

Unter der Überschrift „Strukturierung und Konsolidierung" wird der Zeitraum von Mitte 1945 bis zum Aufstand in der DDR im Juni 1953 behandelt und damit die Gründung der DDR im Oktober 1949 als nur scheinbarer Einschnitt relativiert. Denn der Beginn eines ostdeutschen Separatstaates durch den „Aufbau des Sozialismus" lässt sich spätestens auf Ende 1947 datieren. Die Niederschlagung des Aufstandes vom Juni 1953 durch die Sowjetunion markiert eine Zäsur in der Frühgeschichte der DDR, weil dadurch ihre Existenz vorbehaltlos und dauerhaft durch militärische Protektion garantiert war. Zu dieser Zeit waren die kirchenpolitischen Organisationsstrukturen von Staat und Parteien naturgemäß noch unterentwickelt; andererseits dachte die katholische Kirche noch völlig in gesamtdeutschen Zusammenhängen und war strukturell noch wenig an die Entwicklung in der SBZ/DDR angepasst. Durch den im Juli 1952 darin staatsoffiziell proklamierten „Aufbau des Sozialismus" wurde vor allem die Jugend- und Hochschularbeit der Kirchen einer bewussten Liquidierungsstrategie ausgesetzt. Auf solche Entwicklungen war man wenig vorbereitet: „Das nach der NS-Zeit in der katholischen Kirche in Westdeutschland und Westberlin bruchlos fortgesetzte Denken in Kategorien einer verbindlichen staatlichen Absicherung des kirchlichen Status quo durch vorhandene und neu auszuhandelnde Verträge und Verfassungsbestimmungen wurde in der katholischen Kirche in der SBZ/DDR durch die unverhohlene Rechtsunsicherheit und Unberechenbarkeit der SED-Politik in einem weltanschaulich parteilichen Staat gezwungenermaßen einem Lernprozess unterworfen" (67). Dass zu dieser Zeit mit Bischof Wilhelm Weskamm ein Mann zur Verfügung stand, der als Vorsitzender der Berliner Ordinarienkonferenz (BOK) – ehemals Weihbischof in Magdeburg – trotz eines Westberliner Wohnsitzes von den Ordinarien auf dem Gebiet der SBZ als Sprecher ebenso selbstverständlich akzeptiert wurde wie seine grundsätzliche Vorstellung, auch in der Diaspora der DDR kirchlich arbeiten zu können, muss aus heutiger Sicht als absoluter Glücksfall – um nicht den theologischen Begriff der „providentia dei" zu

bemühen – betrachtet werden. Zustimmend zitiert Schäfer hier den Erfurter Kirchenhistoriker Josef Pilvousek: „Mit Weskamm begann die katholische Kirche in der DDR die vorgegebene politische und gesellschaftliche Situation realistischer zu sehen und anfanghaft darauf zu reagieren. Indem er aber die Situation der Kirche in der gesamten DDR als Diaspora begriff und Diaspora als Existenzweise der Kirche theologisch bejahte, in ihr sogar die Chance für ein ‚mündigeres' Christentum sah, nahm er eine Weichenstellung für eine Entwicklung der Kirche vor, die schließlich zur ‚Kirche in der DDR' wurde" (75).

Begünstigt wurde diese Entwicklung sowie deren Akzeptanz zunächst durch den „Neuen Kurs", der im Juni 1953 nach Stalins Tod aus Moskau oktroyiert worden war und der auch der SED einen kirchenpolitischen Strategiewechsel aufnötigte. In die Jahre von 1953 bis 1957 fällt auch die Strukturierung der kirchenpolitischen Apparate in der Trias Partei – Staatssicherheit – Staatsorgane mit der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen als maßgebender zentraler Einrichtung. Dass Schäfer diesen Zeitraum mit „Stabilisierungsversuche und Konflikte" überschreibt, hat sein gutes Recht in dem Dauerkonflikt vor allem mit der katholischen Kirche um die in dieser Zeit eingeführte Jugendweihe, die trotz heftiger kirchlicher Proteste erstmals 1955 praktiziert wurde. Nahezu während der gesamten Folgezeit erschien der katholischen Kirche die Jugendweihe als das geeignete Feld, um exemplarisch für „weltanschauliche Klarheit" gegenüber der SED zu sorgen. Hinzu kommt, dass der Meißener Bischof Otto Spülbeck – nach dem Tode Weskamms wichtigster Repräsentant der BOK – nicht zuletzt unter dem Eindruck des Aufstandes von 1953 und der Ereignisse in Ungarn von 1956 den theologischen Begriff der Diaspora anders akzentuierte: „Wir leben in einem Haus, dessen Grundfesten wir nicht gebaut haben, dessen tragende Fundamente wir sogar für falsch halten ... Dieses Haus bleibt uns ein fremdes Haus. Wir leben also nicht nur kirchlich in der Diaspora, sondern auch staatlich" (110).

Dieses sich herausbildende Kirchenbewusstsein bildete dann auch die Unterfütterung eines sich Ende der fünfziger Jahre anbahnenden kirchenpolitischen Paradigmenwechsels unter Kardinal Bengsch. Grundsätzlich bestand dieser in der Betonung einer seelsorgerlichen Aufgabe der Kirche in der DDR unter Verzicht auf öffentliche politische Äußerungen jeder Art und dem Bemühen, durch Gespräche mit der Regierung in Ost-Berlin einen „modus vivendi" zu erreichen. Seine Bewährungsprobe bestand dieser Paradigmenwechsel in der Phase des Mauerbaus 1961, als deutlich wurde, wie die Behandlung der katholischen Kirche nach dem Mauerbau von der SED-Führung als bewusster Kontrast zum Umgang mit der evangelischen Kirche inszeniert wurde, deren in Ost-Berlin wohnender Präses Kurt Scharf, seit Februar 1961 EKD-Ratsvorsitzender, am 31. August nach einer Ausreisegenehmigung zu einer Ratssitzung in Westberlin nicht mehr in den Ostteil der Stadt zurückkehren durfte. Mit diesem Kurs der politischen Abstinenz und einem damit demonstrierten Mindestmaß an Loyalität gegenüber dem Staat in Form des Verzichts auf kritische öffentliche Äußerungen konnte Kardi-

nal Bengsch und damit die Kirche in der DDR über den Zugang nach West-Berlin in ständiger Verbindung mit der Bundesrepublik Deutschland und dem Vatikan bleiben. Verstand die katholische Kirche ihre politische Zurückhaltung selbst als kluge Taktik, um den legalen Spielraum für die Kirche maximal auszunutzen und ihn nicht durch Konflikte zu gefährden, so wurde für den Staat diese „politische Abstinenz" vom ursprünglichen Ärgernis sehr bald zum bevorzugten Modell einer staatlichen Kirchenpolitik – nicht zuletzt aufgrund ihres selbstdisziplinierenden Effektes in der Kirche. Eine gewisse Konvergenz von Interessen bei ansonsten unterschiedlichsten Auffassungen zwischen Kommunisten in Staat und Partei auf der einen und dezidierten Antikommunisten in kirchlichen Chefetagen auf der anderen Seite ergab sich in sehr unterschiedlichen Bereichen. Mag diese noch skurril anmuten, wenn man sich einig war, gemeinsam gegen die Schädlichkeit des Westfernsehens vorzugehen, so löst es schon durchaus beklemmende Gefühle aus, wenn es etwa um die Beschneidung der Bewegungsfreiheit theologischer nachkonziliarer Tendenzen ging ... Die ganze Ambivalenz öffentlicher politischer Abstinenz angesichts des parallelen Balanceaktes beauftragter Kontakte mit der Staatssicherheit wurde besonders dann offenbar, wenn ein konkreter Beauftragter politische Ambitionen hatte sowie gleichzeitig in der Kirche Einfluss nehmen wollte und dazu gezielt Wissen austauschte. Nachdenklich machende, ja bedrückende Beispiele finden sich bei Schäfer zuhauf – jeder Insider wird hier auf vertraute Persönlichkeiten stoßen ... Die hier geschilderte Verfahrensweise im wechselseitigen Umgang miteinander bildete – mutatis mutandis – den roten Faden in den Kirche-Staat-Beziehungen bis zum Ende der DDR. Immer dann allerdings wurde diese Geschäftsgrundlage vor harte Bewährungsproben gestellt, wenn die allgemeine Gemengelage verkompliziert wurde durch Faktoren, die sich den Steuerungsmechanismen entzogen. Während der Dekade von 1961–1971, in der sich die DDR auf dem Wege zur internationalen Anerkennung befand und danach dann in der Zeit, als die DDR als völkerrechtlich souveräner Staat existierte, waren dies insbesondere zwei Faktoren. Zum einen politische Vorgänge mit durchaus stabilisierender Wirkung für die Kirche in der DDR: so etwa die von der DDR-Regierung weitgehend richtig eingeschätzte und geschickt genutzte Ostpolitik des Vatikans mit dessen Strategie, über die DDR mit deren besonderem Staat-Kirche-Verhältnis Fortschritte für die gesamte römische Osteuropa-Diplomatie erreichen zu können; diese Ostpolitik musste immer dann zu Irritationen führen, wenn sie kollidierte mit den Interessen einer von und in der BRD verfolgten auch kirchenpolitisch gesamtdeutsch orientierten Zielsetzung und deren Protagonisten auch in der DDR. Zum anderen Entwicklungen, die direkt oder indirekt mit dem II. Vatikanischen Konzil und seinen Folgeerscheinungen zu tun haben: so etwa, wenn sich – gegen den Kurs der öffentlichen politischen Abstinenz Forderungen erhoben nach einer öffentlichen Kritik am System der DDR einerseits, verbunden mit kritischem Engagement in der sozialistischen Gesellschaft andererseits. Oder wenn sich das Bewusstsein einer „katholischen Identität in der Diaspora" – unter dem Ein-

druck der Dauerhaftigkeit des sozialistischen Blocks in Osteuropa und damit der DDR – allmählich weiterentwickelte zu einem Gefühl und Erleben von „Heimat", das nicht nur lokal oder individuell geprägt war. Die „pastorale Standortbestimmung" einer „Kirche in unserem Raum" formulierte der Erfurter Bischof Joachim Wanke 1981 folgendermaßen: „Dieses Land ist nicht mein Los, sondern es ist meine Heimat ... Wir wollen auch hierher gehören, nicht weil wir nicht anders können, sondern weil wir um dieses Landes willen, um seiner Menschen willen einen Weg suchen wollen, um das Evangelium Jesu Christi auf mitteldeutsch zu buchstabieren" (388).

Kritik am Staat sowie an den Kirchenstrukturen bei gleichzeitiger Loyalität dem Land gegenüber wie auch der Botschaft des Evangeliums: diese Gemengelage war nicht immer leicht zu differenzieren und sensibel zu beurteilen – sie bot häufig Anlass zu Missverständnissen und Irritationen und sie war die Ursache für mancherlei Abwehrreaktionen, gespeist aus der Angst einer ideologischen Wagenburgmentalität. Das durchaus betroffen machende Ergebnis seiner umfangreichen Recherchen fasst Bernd Schäfer pointiert so zusammen: „Die in ihrer Kirche fest beheimateten ‚Dissidenten' ließen sich von der SED nur sehr selten gegen ihre Kirchenleitungen nutzen, einige Vertreter der Kirchenleitungen dagegen durchaus zur Neutralisierung ihrer eigenen (Dissidenten'" (458). Die Irrungen und Wirrungen beim Staat-Kirche-Verhältnis in der ehemaligen DDR sind für Außenstehende kaum nachvollziehbar. Umso verdienstvoller ist es, dass und wie Bernd Schäfer dieses Beziehungsgeflecht nachzeichnet und Entwicklungslinien systematisch darstellt und so dem kirchlich-politisch-historisch interessierten Zeitgenossen das komplexe Geschehen plausibel erschließt. Weil er dies ohne Moralisierung und urteilende Wertungen tut, ist seine Darstellung hervorragend geeignet für eine rückblickende Aufarbeitung und als unumgängliche Grundlage eben für eine historisch gerechte Urteilsbildung. Dass ein gründlicher Einblick in diese vielfach verschlungene Problematik Sensibilität erweckt bei gegenwärtigen in Konflikten stehenden Entscheidungsträgern und ebenso auch im Hinblick auf solche – zu wünschen wäre dies allemal ...

Wieland Zademach

Dr. Fritz Erich Anhelm, Evangelische Akademie Loccum, Postfach 21 58, 31545 Rehburg-Loccum / Prof. Dr. Frank Crüsemann, Bokenweg 12, 33617 Bielefeld / Dr. Christoph Dahling-Sander, Voigtstraße 3, 30826 Garbsen / Dr. Franz Domaschke, Ludwig-Dr. Maximilians-Universität München, Lehrstuhl für Dogmatik und ökumenische Theologie, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München / Martin Eberle, Siegfriedstr. 70, 32756 Detmold / Sven Evers, Königsberger Straße 8, 27798 Hude / Bischof i.R. Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Landesbischöfin Dr. Margot Käßmann, Haarstraße 6, 30169 Hannover / Prof. Dr. Grigorios Larentzakis, Institut für ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie, Johann-Fux-Gasse 30, A-8010 Graz / Dr. Klaus Lefringhausen, Elberfelder Straße 32, 40822 Mettmann / Prof. Dr. Hans Joachim Meyer, Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Hochkreuzallee 246, 53175 Bonn / Prof. Dr. Wolfgang W. Müller, Lehrstuhl für Dogmatik, Gibraltarstraße 3, CH-6000 Luzern 7 / Dr. Elisabeth Raiser, 51, Av. Adrien Lachenal, CH-1290 Versoix / Generalsekretär Dr. Konrad Raiser, ÖRK, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Dorothea Sattler, Ökumenisches Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstraße 27, 48149 Münster / Dr. Ernst-Albert Scharffenorth, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Wiss.-Theolog. Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg / Dr. J. Georg Schütz, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Marcus Sigismund, Johann-Peter-Frohn-Straße 7, 42855 Remscheid / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach / Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen / 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 / 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 Sahm.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 900617, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027–12, Fax (069) 247027–30. e-mail: info@ack-oec.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 5970988, Fax (069) 597 57 42. e-mail: Verlag@Lembeck.de

Postbank Frankfurt (BLZ 500100 60) Kto.-Nr. 6145 4-602, Frankfurter Sparkasse (BLZ 500502 01) 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: 1.1.2003)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

manchen von Ihnen wird die Feststellung banal erscheinen, dass Hermeneutik als Kunst des Verstehens und des Auslegens ein Grundvollzug der ökumenischen Arbeit ist. Diese Aussage gilt in doppelter Weise: zum einen basiert der christliche Glaube auf einem Text, der Bibel, und die unterschiedlichen kirchlichen Traditionen auf unterschiedlichen Auslegungen eben dieses Textes. Zum andern verständigen sich die Kirchen in der Ökumene gegenseitig mit Hilfe von Texten, seien diese nun gesprochen oder schriftlich niedergelegt. Hermeneutik wird also an mehreren Stellen in diesem Kommunikationsgeflecht angewandt. Rechenschaft und Nachdenken über die angewandte Hermeneutik ist immer wieder und immer wieder neu nötig, um sich über gemeinsames Vorgehen klar zu werden, um Missverständnisse aufzuklären und um beurteilen zu können, was von einem Gesprächsgang zu erwarten ist und was nicht.

Die Hauptartikel in diesem Heft wollen zu diesem Nachdenken einen Beitrag leisten. Der Mainzer evangelische Theologe *Walter Dietz* verdeutlicht die Grundfragen einer ökumenischen Hermeneutik und versucht, das Verhältnis zwischen dem Bestreben nach Lehrkonsens und Hermeneutik zu bestimmen. Als katholische Stimme setzt *Annemarie C. Mayer,* Assistentin an der katholischen theologischen Fakultät in Tübingen, sich grundlegend mit der Methode des differenzierten Konsenses und der Kritik an ihr auseinander. Der Beitrag von *Christoph Böttigheimer,* katholischer Theologe in Eichstätt, nimmt verschiedene Einigungsmodelle in den Blick und zeigt auf, wie die katholische Communio-Ekklesiologie eine gegenseitige Anerkennung der Kirchen ermöglichen kann. *Christine Lienemann-Perrin,* Theologieprofessorin in Basel, dagegen eröffnet die neue, zum Teil ungewöhnliche und gewöhnungsbedürftige Perspektive einer „Hermeneutik des Dritten Auges", indem sie Überlegungen aus dem asiatischen Raum für das Verständnis einer Ökumene vor Ort in einer multikulturellen, basisorientierten Wirklichkeit, die die traditionellen Strukturen längst hinter sich gelassen hat, fruchtbar zu machen versucht. Und schließlich gibt der Beitrag des Verantwortlichen für den Dialog zwischen Christen und Juden im

ÖRK, *Hans Ucko,* einen Einblick in die Bedeutung der hermeneutischen Frage im interreligiösen Dialog. Zu unserem großen Bedauern mussten wir auf einen Beitrag aus der Orthodoxie zum Thema Hermeneutik in der Ökumene verzichten, da der Autor krank wurde.

Dennoch ist uns die Orthodoxie nicht aus dem Blick geraten: *Risto Saarinen* hat in seinem Beitrag die jüngsten Dialoge zwischen dem Lutherischen Weltbund und der orthodoxen Kirche auf Weltebene aufgearbeitet und dokumentiert. Im Zusammenhang damit wird auch der Abdruck des Kommuniqués des jüngsten Dialogs der EKD mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche im November 2002 in Cluj/Klausenburg Beachtung finden, der dem Thema „Ekklesiologie" gewidmet war (s. „Dokumente und Berichte").

Speziell zur Thematik der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt dokumentieren wir einen kurzen Bericht über das Ökumenische Begleitprogramm in Israel und Palästina (EAPPI) des ÖRK sowie die Erklärung eines Treffens von kirchenleitenden Repräsentanten europäischer Kirchen auf Einladung der EKD gegen einen Krieg im Irak vom 5. Februar 2003.

In diesem Heft setzen wir die Artikelreihe über „Ökumenische Persönlichkeiten" fort, in der wir in Zukunft von Zeit zu Zeit an ökumenisch bedeutsame Personen erinnern wollen. Anlässlich seines 100. Geburtstags erinnern wir gleich mit zwei Beiträgen an den Heidelberger Theologieprofessor Edmund Schlink, bekannt als einer der evangelischen Beobachter beim 2. Vatikanischen Konzil. Sie finden einen persönlichen Rückblick von *Klaus Engelhardt* sowie eine Darlegung der Bedeutung Schlinks für die Ökumene von *Christoph Schwöbel.*

Mit unseren orthodoxen Geschwistern aus Rumänien trauern wir um den plötzlich verstorbenen Professor Aurel Jivi, der Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen war.

Dieses Heft möchten wir – etwas verspätet – dem Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, zu seinem 65. Geburtstag widmen. *Eberhardt Renz* als einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen hat für uns den Jubilar, der langjähriger Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau ist und dem viele, gerade unter den jüngeren Ökumenikern in Deutschland vieles verdanken, in einem kurzen Beitrag gewürdigt.

Damit wünsche ich Ihnen im Namen des gesamten Schriftleitungsteams eine gute Lektüre.

Ihre Dagmar Heller

Konrad Raiser zum 65. Geburtstag

Ein Leben für die Ökumene, so lassen sich diese 65 Jahre überschreiben. Mehr als die Hälfte sind durch Konrad Raisers direktes Engagement für die ökumenische Bewegung geprägt. 1969 kam er zum ersten Mal nach Genf. Er arbeitete bei „Glauben und Kirchenverfassung" mit, jener Kommission, deren Thema am Anfang der ökumenischen Bewegung steht, nämlich auf die sichtbare Einheit der Kirchen hinzuarbeiten, der Einheit, die uns in Jesus Christus vorgegeben ist. Dieses Ziel ist denn auch – obwohl ihn sein Weg weiter führte zu anderen ökumenischen Arbeitsbereichen – das Herzstück im Denken Konrad Raisers geblieben, auch wenn ihn in diesen langen Jahren die Ungeduld eines Ökumenikers nicht selten eingeholt haben mag, die Ungeduld darüber, wie viele Hindernisse zu überwinden sind und immer wieder sichtbar werden, auf dem Weg der Kirchen, sich weltweit wahr und ernst zu nehmen, frei und offen aufeinander zuzugehen und gemeinsam kund zu tun, wozu sie sich vom Evangelium her verpflichtet wissen.

Wenn Ungeduld ein wichtiges Element einer ökumenischen Existenz ist, dann ist ebenso wichtig die Geduld, die beharrlich Überzeugungsarbeit zu leisten imstande ist. Beides zeichnet Konrad Raiser aus: die Beharrlichkeit, das Ziel der sichtbaren Einheit nicht aus dem Auge zu verlieren, und die Ungeduld, nicht bei Erreichtem stehen zu bleiben. Es sind ja nicht nur theologische Fragen, die zwischen den Kirchen zu klären sind, sondern ebenso, manches Mal entscheidender, aber meist nicht offen zugegeben, die nichttheologischen Faktoren, die dem Miteinander der weltweiten Christenheit entgegenstehen. Auf diese Tatsache hat Konrad Raiser immer wieder hingewiesen.

Weltweite Kirche erleben wir immer lokal. Deshalb sind und bleiben die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) für die Christen, die sich dabei aus aller Welt treffen, Höhepunkte, weil sie etwas von der Universalität der Kirche Jesu Christi erfahren lassen. Konrad Raiser hat die Vollversammlungen seit Uppsala 1968 miterlebt. Aber er weiß um die alltägliche Realität einer lokalen Kirche. Er wurde deshalb nicht müde, die Mitgliedskirchen des ÖRK dort aufzusuchen, wo sie leben, arbeiten und glauben, um zu verstehen, nicht nur welche Geschichte und Tradition sie in der Suche nach der Einheit mitbringen, sondern auch, aus welcher Situation heraus sie im Gespräch mit anderen Kirchen argumentieren.

Die Jahre vor seiner „ökumenischen Existenz" haben Konrad Raiser diese lokale Wirklichkeit praktisch erleben lassen, angefangen in einer Fabrik der Stahl verarbeitenden Industrie, wie dies z.B. seine württembergische Kirche in den fünfziger Jahren von allen Studierenden verlangte, vor dem Beginn des Studiums der Theologie an der Universität. Lokale Kirche, das heißt zuallererst Arbeit in der Gemeinde an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit unter ganz bestimmten Bedingungen. Ich erinnere mich noch an die Zusammenkünfte von uns Vikaren in Stuttgart, zu denen auch Konrad Raiser eine Zeit lang gehörte. Wir lasen gemeinsam Texte, z.B. „Nationalökonomie und Philosophie" aus den Frühschriften von Karl Marx, um uns klar zu machen, vor welcher Herausforderung wir als angehende Pfarrer, als Verkündiger des Evangeliums standen. Dabei einander zu unterstützen, ist nicht nur das Ziel der *consolatio fratrum et sororum* wie in Stuttgart, oder für Konrad Raiser später in Berlin, sondern auch eine Verpflichtung der Kirchen untereinander in der Welt. Es war für Konrad Raiser etwas vom Wichtigsten herauszustellen, dass Ökumene nicht Selbstzweck ist, sondern ein klares Ziel hat: „durch Zeugnis und Dienst an der Welt... auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube."

Die Spannung zwischen der geglaubten und der sichtbaren Einheit hat Konrad Raiser von Anfang an begleitet. Wenn die einen den Schwerpunkt in der Arbeit des ÖRK auf die möglichst enge Zusammenarbeit der Kirchen legen, andere die prophetische Stimme des ÖRK als seine eigentliche Aufgabe herausheben, dann bleibt es spannend. Konrad Raiser hat nachdrücklich daran gearbeitet, dass beide Aspekte nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern sich annähern und zusammenführen lassen. Dazu gehört auch die Veränderung der Verfassung des ÖRK, wie sie in Harare beschlossen worden ist, die deutlich unterstreicht, dass der Ökumenische Rat der Kirchen nicht aus einem Büro in Genf besteht, das man in Anspruch nehmen kann oder auch nicht, sondern dass der ÖRK eine Gemeinschaft von Kirchen ist mit der gegenseitigen Verpflichtung, „einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen".

„To be the Church", so der Titel eines Buches von Konrad Raiser, kann nur heißen „in Beziehung" zu leben. Kirche sein ist nur möglich zusammen mit den anderen Kirchen in dieser Welt. So greift Konrad Raiser zu Recht auf, worauf Ernst Lange schon 1972 hingewiesen hat: die Ökumene sei der „Ernstfall des Glaubens" (so lautet denn auch die Übersetzung des englischen Titels). Konrad Raiser konnte mitfeiern, als der Ökumenische Rat

50 Jahre alt geworden ist. Vieles von dem, was die Anfänge des ÖRK bestimmt hat, hat sich bis auf die Ebene der Gemeinden durchgesetzt. Für viele ist ökumenisches Miteinander normaler Alltag geworden, durchaus eine erstaunliche Entwicklung innerhalb nur eines halben Jahrhunderts.

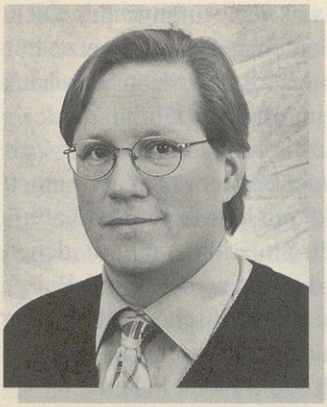
Konrad Raiser gehört zu denen, die gut zuhören können, sich Zeit nehmen, mit Schwestern und Brüdern nachzudenken, um nach Lösungen zu suchen. Das hat sich gerade in den letzten Jahren bewährt im Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen. Dass es dabei auch Situationen gibt, in denen man sich ärgern kann, bleibt nicht aus. Und das hat man Konrad Raiser auch anmerken können. Auch das gehört zum ökumenischen Alltag. Um den Humor nicht zu verlieren, kann einem das afrikanische Sprichwort helfen: „Wer seinen Hund liebt, der muss auch seine Flöhe lieben."

Nach der Einheit zu suchen und dabei die Vielfalt zuzulassen, bleibt spannend. Konrad Raiser hat immer wieder nach neuen Wegen gesucht, Ideen zur Diskussion gestellt, auch wenn er damit nicht nur auf Gegenliebe gestoßen ist. Aber ihm lag daran, den ÖRK nicht zu einer festgefahrenen Institution werden zu lassen, sondern die ökumenische Bewegung in Bewegung zu halten. Bewusst hat er den Konsultationsprozess für eine Grundsatzerklärung „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen" angestoßen.

In den großen Veränderungen, der die Welt ausgesetzt ist, muss sich auch die Gemeinschaft der Kirchen ständig aufs Neue über ihren Weg besinnen. „Wir stehen noch am Anfang" hat Konrad Raiser 1994 ein Buch überschrieben. Wenn er sich Gedanken macht darüber, vor welchen Herausforderungen die Kirchen im 21. Jahrhundert stehen, dann sieht er sehr konkrete „Visionen" vor sich: die Vision der Ganzheitlichkeit und der Fülle des Lebens, des Shalom und der rechten Beziehungen in einer zukunftsfähigen menschlichen Gemeinschaft, der Versöhnung, der Genügsamkeit und der Katholizität der Kirche als weltweiter Gemeinschaft. Darauf ständig aufmerksam zu machen und die Kirchen auf ihre Verantwortung hinzuweisen, ist das Verdienst von Konrad Raiser. Dafür danken wir ihm von Herzen.

Eberhardt Renz

(Eberhardt Renz ist Landesbischof i.R. der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen.)



Ökumenische Hermeneutik und die Suche nach Konsens

VON WALTER DIETZ*

1. Zum Begriff der Hermeneutik

Hermeneutik bezeichnet allgemein die Kunst des Verstehens[1], also einen Vorgang des geistigen Sicheinfindens in eine intentional hervorgebrachte Gestalt (z.B. die Sprachgestalt eines Textes). Um sie zu verstehen, bedarf es nicht nur der Rekonstruktion ihres Gehaltes, sondern auch einer Bewegung, die zur geistigen Vermittlung zwischen Autor und Leser (Hörer) führt. Diese Bewegung ist im Text (wenn überhaupt, dann) nur rudimentär angelegt. Deshalb ist Verstehen eine Kunst (*gezieltes* Missverstehen natürlich manchmal auch). Wann ein gelungener Verstehensprozess vorliegt, lässt sich nicht objektiv festlegen. Verstehen *ereignet* sich. Wie jedes gelingende Ereignis basiert es auf Geschick und Können, ist somit eine Kunst. Die indirekte Form der Mitteilung ethischer oder religiöser Art zielt auf Aneignung: *sich selbst im Gesagten zu verstehen.* In dieser existenzdialektischen Konkretion gründet die Nichtobjektivierbarkeit der hermeneutischen Zielbestimmung. Sie liegt außerdem darin, dass der freie Akt der Aneignung sich in einem Spielraum des Verstandenwerdenkönnens ereignet, den der Text freisetzt.[2] Die Offenheit des Verstehens steht in einer Spannung zur Eindeutigkeit dessen, was gesagt werden soll. Diese Eindeutigkeit ist im Medium der Sprache nie ganz einholbar. Etwas eindeutig zu verstehen, was eindeutig eben so gemeint ist, kommt dem hermeneutischen Ausnahmefall gleich. Sich selbst so im Gesagten verstehen, wie es sowohl der Intention als auch dem Selbst eindeutig entspricht, ist nur selten erreichbar. Die Gleichzeitigkeit und geistige Koinzidenz von Aussage und

* Walter Dietz ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Mainz und Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen.

Wahrnehmung ist selbst auch dann nicht gegeben, wenn beide zur gleichen Zeit miteinander reden, weil die sprachliche Verbindung eine Differenz der Horizonte (und damit des Aufzeigenkönnens) nicht überbrückt. Der Regelfall des Verstehens ist also das Missverstehen.[3]

Ökumenische Verständigung kann daher nur darauf zielen, Missverstehensoptionen und -horizonte strategisch zu begrenzen (ganz gleich, ob es sich um gezieltes, fahrlässiges oder spontanes Missverstehen handelt). Dies gilt gerade auch im Blick auf ökumenische Dokumente: Ihre Gültigkeit hängt ja nicht nur davon ab, ob man sich (im Blick auf „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" Lehrverurteilungen/Gemeinsame Erklärung) seinerzeit zu Recht angegriffen und verurteilt hat, sondern vor allem, ob jenes damals – zu Recht oder zu Unrecht – ergangene Nein heute noch gültig ist. Die Gültigkeit liegt darin, wie wir uns zu dieser Geschichtlichkeit ins Verhältnis setzen. Ein historischer Fundamentalismus würde das damals Gesagte und Gemeinte 1:1 in die Gegenwart übersetzen und unmittelbar als gültig erachten wollen. Demgegenüber beinhaltet die Hermeneutik, dass es eines Kunstaktes bedarf, um sich reflektiert zu dem ins Verhältnis zu setzen, was uns ohnehin irgendwie prägt. Das Geschichtliche ist nie unmittelbar präsent und daher nie unmittelbar gültig. Aber nur wenn die Vermittlung seiner Gültigkeit hermeneutisch wahrgenommen wird, kommt es zu seiner Bedeutsamkeit. Diese erlangt es dadurch, dass es dem Bodensatz des Vergessenen ebenso entrissen wird wie dem des Selbstverständlichen. Nichts, was geschichtlich geworden ist, ist (per se) selbstverständlich. Diese Kontingenz und Würde geschichtlicher Errungenschaft versucht die Hermeneutik aufzudecken. Sie vermittelt keine Archäologie und keine Wiederaufbereitungslogik, sondern eine Kunst der Vergegenwärtigung. Deshalb kann sie die Gegenwart – samt der Totalität ihrer Verstehensbedingungen – nie außer Acht lassen. Die unmittelbare Aufbereitung des Vergangenen (nach Art der Entschlackung alter Edelsteine) ist nicht ihr Werk. Hermeneutik kommt ohne die Wahrnehmung der Gegenwart nicht aus. Der ökumenische Diskurs leidet unter diesem Gegenwartsverlust, d. h. einer weitgehenden Ausblendung ökumenischer Hermeneutik.

2. Lehrverurteilungsdebatte und die ökumenische Hermeneutik

Das Verfahren, die kontroverstheologischen Differenzen des 16. Jahrhunderts aufzuarbeiten, ist eine öde und spröde Angelegenheit, wenn es im gleichen Stil passiert wie etwa im 16. oder 17. Jahrhundert. Denn über die

Frage hinaus, ob seinerzeitige Missverständnisse vorliegen, muss und kann ja auch weitergehend von Interesse sein, ob seinerzeit zu Recht ergangene Anathematismen heute in einem anderen Licht erscheinen. Ob und wie man dieses „andere Licht" sehen mag, eben dies ist die Grundfrage einer ökumenischen Hermeneutik. Ist sie nicht geklärt, sind alle weitergehenden Dispute witzlos. „Lehrverurteilungen – kirchentrennend" hat 1985 (ed. 86) betont, dass im Blick auf die Exegese, Liturgie und die Entwicklungen der Systematischen Theologie die Verwerfungen von damals heute in einem anderen Licht erscheinen.[4] „Damit wird die geschichtliche Bedingtheit von Glaubenssätzen und kirchlicher Lehre anerkannt und die Möglichkeit eines Wandels in Lehrauffassungen eingeräumt."[5] Leider ist dieser Wandel nun auch nicht nur in die Richtung gegangen, die eine Annäherung leichter macht. Jedenfalls hat ein fundamentaler Wandel stattgefunden, der nicht nur die Lehre, sondern auch die Situation des Christentums in der gegenwärtigen Welt betrifft. Eine ökumenische Hermeneutik muss in ihre Reflexion auf die gegenwärtige Situation natürlich nicht nur innertheologische, sondern auch außertheologische Faktoren (der Lebenswelt) mit einbeziehen. Die Frage von LV, ob seinerzeitige Verwerfungen den heutigen Partner noch treffen (oder zu Warnungen depotenziert werden können), ist somit auch die Frage, wie wir die Situation des Christentums in der gegenwärtigen Welt wahrnehmen. Das Recht oder Unrecht konfessionalistischer oder traditionalistischer Selbstbehauptung entscheidet sich somit nicht am Wahrheitsanspruch des 16. Jahrhunderts, sondern an seiner Transformation in die geistige und gesellschaftliche Situation der Gegenwart. Deshalb genügt es nicht, im Blick auf die ökumenische Hermeneutik nur auf die spezifischen Fortschritte seitens der Bibelwissenschaften zu verweisen, so sehr die auch in der Tat eine Annäherung der Perspektiven (z.B. in der Exegese des NT) mit sich gebracht haben.

3. Ökumenische Hermeneutik

Ökumenische Hermeneutik lebt von der Einsicht, dass wir „die Veränderlichkeit und Transformationsfähigkeit theologischer Themen und Lösungen als etwas dem Wesen der Theologie Angemessenes erfassen"[6]. Es gehört zum Wesen theologischen Verstehens auch ihre Geschichtlichkeit. Diese wiederum ist ein Moment der Sozial- und Geistesgeschichte im Ganzen. Theologische Einschätzungen können sich wandeln aufgrund der veränderten Art und Weise, den Text der Bibel wahrzunehmen (philolo-

gisch, exegetisch, historisch) und die je eigene theologische Position zu vertiefen.[7] So ist auch für die evangelische Kirche mit Luther das Ganze protestantischer Theologie nicht abgeschlossen; selbst im Blick auf die Reformation bildet seine Theologie nur einen markanten Grundstein, aber nicht deren Ganzes. Die Einsicht in die „Veränderlichkeit und Transformationsfähigkeit" betrifft (neben der Praktischen) vor allem die Systematische Theologie. Im Blick auf die ökumenische Selbstpositionierung kann sie eine Offenheit für Sichtweisen anderer geschichtlicher Herkunft erzeugen. Sie wird keineswegs zu dem Ansinnen führen, mit Hilfe des ökumenischen Diskurses sollten die anderen Kirchen „protestantischer" werden oder gar den historischen Irrtümern des Protestantismus nacheifern. Vielmehr muss sie primär darauf zielen, dass die evangelischen Kirchen sich theologisch fundiert als Kirchen begreifen und konstituieren, um intern wie extern ernst genommen werden zu können, statt nur Mitleid, Kopfschütteln oder Achselzucken zu erregen. Eine vertiefte ökumenische Hermeneutik wird sicherlich auch nicht zu einer verstärkten Suche nach den „Prinzipien des Protestantismus" führen, denn im Licht ökumenischer Hermeneutik zeigt sich die Bedeutung des Anfangsimpulses der Reformation, das Gesamtchristliche (Katholische) zu seiner apostolischen Gestalt zurückzuführen. Die Frage nach Prinzipien des Protestantismus könnte demgegenüber das Missverständnis erzeugen, in Selbstvergessenheit der reformatorischen Anfänge wolle die evangelische Kirche eine Sonderidentität begründen. Von ihr aus würde jede ökumenische Konsensbemühung eine Bedrohung ihrer Identität darstellen, d.h. man müsste sie vehement bekämpfen. Das Heilsame an der weit ausufernden und oft polemisch geführten GE-Debatte war ja nicht nur, dass sie vielen Widerständen zum Trotz zu einem bemerkenswerten Resultat, sondern vor allem, dass sie zu einem innerevangelischen Besinnungsprozess geführt hat. So lag ihr Sinn nicht zuletzt darin, dem Protestantismus ein wenig auf die Schulter zu klopfen und auf sich selbst aufmerksam zu machen.

4. Spielraum und Spielregel: Welche Lesart ist verbindlich?

Im Lauf der Debatte über Lehrverurteilungen (LV) (1986ff) und Gemeinsame Erklärung (GE) (1995/97ff) wurde nebenbei auch ein Diskurs über die „Spielregeln" ökumenischer Hermeneutik entfacht. Was sind die Voraussetzungen und Bedingungen, was die Optionen und Ziele ökumenischer Verständigung? Welche Lesart ist verbindlich? Bietet Rom selbst –

die Glaubenskongregation – den besten Schutz vor ökumenischer Einigung? Wie können wir uns selber treu bleiben und gleichzeitig die Anderen in ihrem Andersein bekräftigen? Die postmoderne, pluralistische Hermeneutik eröffnete ein weites Feld auch zugunsten konfessioneller Selbstbehauptung, Restauration und Traditionalismus. Im Blick auf die Debatte um LV/GE sollte die theologische Wallfahrt nach Rom offenbar die Grenzen ökumenischer Hermeneutik aufzeigen, nach dem Motto: Wer sich auf LV/GE einlässt, landet beim Tridentinum, d.h. alle Wege führen nach Trient, wenn man zu viel Spielraum lässt. Diese Interpretation, die von Kardinal Ratzingers Lesart tendenziell gestützt wurde, beinhaltet für ihre evangelischen Freunde eine klare Botschaft: „Hütet euch vor der ökumenischen Hermeneutik, denn sie liefert euch in das babylonische Gefängnis der tridentischen Theologie aus; darin werdet ihr eurer schönen Kleider beraubt und eines elenden Todes sterben!" Wieder andere hörten nicht auf Rom, sondern auf den unverfälschten, guten alten Luther. Seine Theologie wurde dabei insgesamt zum letztgültigen Prüfstein der einzig christlichen Wahrheit. Hier wurde der Maßstab hoch gehängt und im Eifer des Gefechts beiläufig ganz vergessen, dass die dabei für die Ökumene erhobene, unverzichtbare Norm selbst innerhalb von Luthertum und Protestantismus in keiner Weise einlösbar, geschweige denn einklagbar ist. Die Aversion gegen jene ökumenische Hermeneutik basierte also auf einer Unredlichkeit, aber sie war doch zugleich von einem redlichen Motiv begleitet, wo es ihr um die Sache Luthers selbst ging. Die theologischen Aussagen Luthers sind zwar nicht zeitlos gültig, aber in der Kraft und Tiefe ihrer theologischen Einsicht (und dazu gehört nicht nur die Rechtfertigungslehre) von elementarer Bedeutung für christliches Selbstverständnis und Ökumene. Deshalb ist es in der Tat wichtig, dass seine Grundeinsichten im ökumenischen Dialog nicht verwässert, verschleiert oder verdunkelt werden.

5. Was ist sachgemäße Interpretation?

Die These einer Sachgemäßheit des Verstehens bedeutet im Blick auf das Christentum, dass dessen Wesen sachgemäß erfasst werden soll. Da dieses „Wesen" nicht senkrecht von oben, von unten oder seitlings präsentiert, sondern stets nur geschichtlich vermittelt gegeben ist, zeigt sich eine Schwierigkeit: Die „Sache" des christlichen Glaubens ist als Bezugspunkt der Sachgemäßheit ihres Verstehens nicht objektiv gegeben.[8] Das macht ihr

Verstehen nur noch interessanter, aber nicht eben leichter. Hermeneutik basiert geradezu auf der Einsicht in die Nichtgegebenheit einer objektiv vorauszusetzenden Sache, die aller Interpretation objektiv zugrunde läge.[9] In der Einleitung zum Ökumene-Band des *Marburger Jahrbuchs Theologie* heißt es, dass die in Schrift und Bekenntnissen mit „Eindeutigkeit" bezeugte „Sache" sich notfalls auch gegen theologische Interpretation und „gegen Resultate der ökumenischen Bewegung" durchsetzen werde.[10] Tatsächlich vertieft das interessante Bändchen jedoch exakt die gegenläufige Erkenntnis, dass nämlich von „der Sache" jenseits aller Interpretation so eben gar nicht die Rede sein kann, sie vielmehr einen Spielraum der Interpretation eröffnet, der durchaus dem ökumenischen Interesse entspricht statt ihm zuwider zu sein. Die Sehnsucht nach „Eindeutigkeit" (wie sie ja auch von Seiten der Glaubenskongregation vorliegt) kann also im Kontext einer ökumenischen Hermeneutik nicht gestillt werden, so menschlich jenes Bedürfnis auch sein mag.[11] Die Spielräume des Verstehens stellen ökumenisch betrachtet kein Hindernis, sondern eine Chance dar. Das zwanghafte Bedürfnis, dem anderen ein Maximum an Eindeutigkeit abzuverlangen, wird nicht erfüllt. Stattdessen werden Optionen und Freiräume eröffnet, die es nicht erforderlich machen, die „Sache" gleichsinnig zu verstehen. Es genügt, wenn ein gemeinsamer Verstehenshorizont klar definiert wird, der Einmütigkeit im Sachanliegen, aber nicht Gleichsinnigkeit der Auslegungsperspektiven zum Ausdruck bringt.

6. Konsens?

Ökumenische Verständigung richtet sich auf eine Überwindung der Kirchenspaltung mit dem Ziel ihrer sichtbaren[12] Gemeinschaft (die unsichtbare ist je schon vorgängig in Christus gegeben[13]), aber dies nicht ohne eine basale theologische Verständigung. Ein Ringen um die ökumenische Wahrheit zielt deshalb selbstverständlich auf Konsens.[14] Dieser Konsens kann stets nur ein differenzierter sein, d.h. er muss (1.) die Einheit des gemeinsam Sagbaren ebenso beinhalten wie (2.) die Differenz des noch nicht gemeinsam Formulierbaren; darüber hinaus gehört (3.) zum Konsens, dass er die verbleibenden Unterschiede verortet und gewichtet, d.h. ihren Stellenwert im Blick auf das Ganze der theologischen Einigungsbemühung zum Ausdruck bringt. Dieses Verfahren muss klar, durchsichtig und offen sein. Wo nun Dissense an das Fundament der christlichen Wahrheit gehen, kann von einem Konsens eben nicht mehr bzw. noch nicht die Rede sein.

Dieses dreischrittige Verfahren ist theoretisch und erst recht praktisch sehr anstrengend, jedoch alternativlos. Die Alternative wäre eine schlechte Theologie (die den Namen Theologie auch sicher gar nicht mehr verdient), die den Wahrheitsanspruch christlicher Theologie für inexistent oder irrelevant erklärt. Dies wäre der theologische Salto mortale, der die Anstrengung des Begriffs suspendiert, um z.B. in der religiösen Praxis (sei es Meditation, Kultus oder ethischem Bewusstsein) die Annäherung zu suchen. Dies ist eine Annäherung von der Art: „Ich weiß nicht, wer ich bin; weiß auch nicht, wer du bist – aber wir haben viel gemeinsam und sollten es zusammen tun." Diese Ökumene der Selbstvergessenheit kommt freilich auch ohne eine Hermeneutik des Verstehens aus, weil sie nicht ernsthaft nach der eigenen Identität fragt. Sie ist immer schon unterwegs zu sich, weil ihr Selbst – konfessionell wie ökumenisch – ein Schwebendes, ein Tanzendes, ein ökumenisch Verzücktes ist. Eine solche konsensfrei erlangbare Ökumene ist anspruchslos und leicht zu haben. Sie setzt jedoch den theologischen Selbstbetrug des Christentums stillschweigend voraus.

7. Ökumenische Hermeneutik und die Freiheit zu offenem, gegenwartsbezogenem Verstehen

Ökumenische Hermeneutik zielt auf eine Weise des Verstehens, die konstruktive Freiräume zur Selbstrelativierung von Bekenntnisaussagen und Verwerfungen (realer oder fiktiver Gegner) zugesteht. Sie zielt nicht darauf, Unterschiede zu verschleiern oder außer Kraft zu setzen, sondern diese Unterschiede in ein Licht zu stellen, das ihre gegenwärtige (Nicht-)Relevanz aufzeigt. Die Revision von Lehrverurteilungen intendiert somit eine Neubewertung, die im Licht ökumenischer Hermeneutik auch dort gerechtfertigt ist, wo die seinerzeitigen (damaligen) Verwerfungen nicht nur sinnvoll, sondern auch berechtigt und notwendig waren. Die Erkenntnis der Nichtnotwendigkeit der Wiederholung oder Aufrechterhaltung dieser damals z.T. zu Recht ergangenen Anathematismen basiert dabei darauf, dass die theologischen Verstehensmöglichkeiten (auch historischer, philologischer und exegetischer, nicht nur dogmatischer Art) nicht schlechthin identisch geblieben sind. Wenn der gesunde Menschenverstand vieler Christen heute kein Verständnis mehr hat für spitzfindige Streitigkeiten zwischen den Konfessionsparteien, dann ist das theologisch noch kein Argument, sehr wohl aber ein Indiz dafür, dass die Gestrigkeit theologischer Positionalisierung als überholt angesehen werden kann, wenn sie über den

Verstehenshorizont des 16. Jahrhunderts nicht hinausgekommen ist. Indem sich eine Partei in konfessionalistischer Selbstbehauptung derart für „unüberholbar" und diskursunfähig ausweist, zeigt sie ja im Grunde nur, dass sie nicht fähig ist, sich dem Problem der Hermeneutik zu öffnen. Die Aufgabe besteht nicht darin, vergangene Aussagen für sinnlos zu erklären, sondern die veränderte Sinnperspektive der Gegenwart auf die in ihr angelegte Intention zu beziehen. Daher setzt ökumenische Hermeneutik das Bewusstsein von Geschichtlichkeit im frontübergreifenden Sinn voraus.

8. Hermeneutik und Konsens

Die abschließenden Thesen zu Sinn und Grenzen einer Konsensökumene[15] versuchen deutlich zu machen, wie gerade angesichts der Einsichten in die ökumenische Hermeneutik das Festhalten an der Konsensbemühung möglich und notwendig ist. Das ökumenische Ringen kann die Wahrheitsfrage nicht ausklammern, muss dies auch nicht. Die Offenheit von Bekenntnistexten für eine Hermeneutik, die einen Spielraum des Verstehens eröffnet, ist keine Alternative zur Suche nach eindeutiger Wahrheit. Der Verzicht auf Konsensbemühung im Sinn pluraler Selbststabilisierung der Konfessionsparteien ist daher auch für die Ökumene kein gangbarer Weg. Selbst dort noch, wo kein Konsens hergestellt werden kann und vielleicht auch nicht muss, bedarf dieses Faktum eines entsprechenden Konsenses beider Seiten. „Konsensfreie" Ökumene kann es daher nicht geben, jedenfalls dort nicht, wo redliche und akademisch anspruchsvolle Ökumene im Blick ist und nicht der Versuch, diese im Interesse ökumenischer Praxis zu überspringen oder zu umgehen. Dies wollen die folgenden Thesen zum Ausdruck bringen. Auf die hermeneutische Problemstellung nehmen besonders die Thesen 13-15 Bezug.

9. Thesen zu Sinn und Grenzen einer Konsensökumene

Zur ökumenischen Verhältnisbestimmung von Lehrkonsensbestreben und Hermeneutik

1. Der Sinn einer auf Konsensbestreben basierenden ökumenischen Verständigung liegt in ihrer Notwendigkeit; diese wiederum in ihrer Alternativlosigkeit: Ohne Konsens keine Einheit.
2. Die Alternative zur Konsensökumene wäre eine Ökumene, die im wechselseitigen sich Anhören und Respektieren die konfessionellen

Eigenheiten hegt und pflegt. Darin liegt aber gerade das Gegenteil von Ökumene.

3. Man kann auch ohne Konsens glücklich werden (oder verzweifeln, was hierzu nicht immer eine völlige Alternative darstellt), aber man kann ohne Konsens keine Verständigung über die Wahrheit des Glaubens und Bekennens erzielen.
4. Es gibt einen reformatorischen *Grundkonsens über den Konsens,* nämlich dass zur Einheit der Kirche das *consentire de doctrina evangelii* unabdingbar ist (CA 7; BSLK 61,7ff). Es ist „integraler Teil unseres Kirchenverständnisses, dass Kirchengemeinschaft nur dort verwirklicht werden kann, wo Gemeinschaft besteht im Glauben an die Christusbotschaft – das ‚Evangelium'" (Harding Meyer).
5. Im kontingenten Sichverstehen konfessioneller Identität kommt die Wahrheit des Christentums immer nur perspektivisch zum Ausdruck. Die Legitimität des konfessionellen Daseins besteht im Bewusstsein seiner Partikularität, die für sich nie das Ganze darstellen kann. Konfessionelle Sonderexistenz ist nur erträglich, solange zugleich ökumenisch das Bewusstsein einer vorgängigen (vgl. z.B. Joh 17,9-23) Einheit eingeholt wird.
6. Das Ziel der ökumenischen Bemühung ist nicht die immanent konfessionelle Selbstverständigung (in der Wechselseitigkeit des Austausches, verbunden mit Freude, Gelassenheit und Trauer angesichts der unabänderlichen Andersheit des Anderen), sondern die *Überwindung der Spaltung* der sichtbaren Kirche.
7. Wo diese Spaltung nicht mehr als Ärgernis wahrgenommen, sondern dem postmodernen Pluralismus konform abgesegnet wird, ist ökumenische Bemühung zweifellos unstatthaft oder zumindest überflüssig. Die Selbstvergessenheit der Kirche im Blick auf ihr essenzielles Kirchesein geht dann einher mit der Stabilisierung der eigenen konfessionellen Identität (z.B. anhand der modernitätskonformen Suche nach einem „protestantischen Prinzip"), die zu einem unverbrüchlichen Gehäuse der je eigenen Wahrheit wird. Die *konfessionelle „incurvatio in se"* kann sowohl als Voraussetzung, als auch als Korrektiv oder auch als Folge eines Irrewerdens an Ökumene in Erscheinung treten. Gerechtfertigt scheint sie aus sich selbst, nämlich durch die subjektive Form der Gewissheit, in der sich ihr konfessionell die Wahrheit des Christentums exklusiv präsentiert.

8. Die *Alternative* zu dem Konsens, der auf die in sich einheitliche Kirche aus ist, ist der Konsens, der die Vielgestaltigkeit der Kirche in sich akzeptiert, sofern sie die reale Gemeinschaft in Verkündigung, Sakramentspendung und Zeugnis vor der Welt nicht ausschließt.
9. Die *Grenzen* der Konsensökumene zeigen sich nicht an Prinzip und Intention (einen Konsens als Basis der Gemeinschaft erringen zu wollen), sondern im Blick auf ihre Konkretion:
   a) wo sie de facto den *Maximalkonsens* fordert (wenngleich es vorgeblich nur um differenzierten Konsens geht);
   b) wo sie de facto *Grenzen überschreitet* (Preisgabe des Propriums, Verwischung der Grenzen);
   c) wo sie dem Grundanliegen theologischer *Redlichkeit* entgegenläuft.
10. Wie mit den Grenzen des am Konsens orientierten Ökumenemodells umzugehen ist, wird unterschiedlich beantwortet:
    a) Man könnte die „Konsensökumene" *verabschieden,* um auf den „Zug" der praktischen Ökumene aufzuspringen, und ihr eine „Beerdigung erster Klasse" verpassen, indem man sich mit wechselseitiger Information (hören und staunen ...) zufrieden gibt und sich auf praktische Ökumene (Tun statt Reden) konzentriert. Somit ist der „sogenannten Konsensökumene"[16] höflich der Abschied gegeben: Praxis statt Kompromissformeln. Weder im christlichen Miteinander noch im interreligiösen Dialog steht dann die Wahrheit von Glaubensbekenntnissen überhaupt noch zur Debatte (vgl. z.B. Michael von Brück im Blick auf den interreligiösen Dialog).
    b) Man könnte sie im Blick auf die Erwartungshaltung (Hoffnungen und Ängste) *depotenzieren:* Es geht *nicht* um vorschnell zu erzielende Einheit, die – wenn sie denn umfassend wäre – unmittelbar zur Einheitskirche führen müsste.
    c) Man könnte sie abwartend mit *kritischer Sympathie* begleiten, im Bewusstsein ihrer Probleme, aber auch ihrer Alternativlosigkeit. Das Abwarten bezieht sich auf den Prozess ihrer Rezeption innerhalb der Kirchen, aber auch die sich akademisch wiedereinstellende Einsicht, dass eben ohne Konsens keine Verständigung und ohne Verständigung keine Gemeinschaft (und am Ende: ohne Gemeinschaft keine Einheit) zu haben ist.
    d) Man könnte darauf hinweisen, dass es im Blick auf die Konsensökumene keine ernsthaften Alternativen gibt, die sie *ersetzen* könn-

ten (nur flankierende Modelle). Deshalb tun wir uns schwer mit ihr und noch schwerer ohne sie. Die ökumenische „Anstrengung des Begriffs" ist demnach (1.) unvermeidlich, (2.) sinnvoll und (3.) zwischendurch sehr oft unerfreulich.

11. Die tatsächlichen Grenzen einer Konsensökumene – wie einer Konsenstheologie überhaupt – zeigen sich dort, wo
    a) der innerkirchliche und innertheologische Konsens zerfahren und zerfleddert ist, so dass eine Konfession nicht mehr als ernst zu nehmender Gesprächspartner aufzutreten in der Lage ist (intern autodestruktives Verhalten). Sie zeigen sich grundlegend schon dort, wo
    b) in theologischer Reflexion auf das entscheidend Christliche deutlich wird, dass eine *lehrmäßige* Verständigung nur *ein* Aspekt von wirklicher Kirche(ngemeinschaft) ist. Das Christentum lebt primär in den von Christus ausgehenden Beziehungen, ist daher nur sekundär *Lehre*. Dies relativiert zwangsläufig auch den Status von lehrmäßiger Konsensbildung.

    Die Einheit der Kirche ist primär bezogen auf das Wesen Jesu Christi in seiner Relation zum Vater (vgl. Joh 17,20-23), d.h. nicht auf bestimmte Lehrsätze. Sie sind nur Reflexionsformen auf ein Grundbekenntnis, durch das die Kirche – ihrer Lehrform voraus – immer schon existiert.
    c) Die Grenzen der Konsensökumene liegen in den Grenzen eines *sprachlich formulierten* Konsenses, insofern alle Formulierungen das zugrundeliegende Erkannte nur unzulänglich zum Ausdruck bringen. In der *Ausweitung* des bekenntnismäßig Gefassten wird die *Grenze* verkannt, in der *Fixierung* wird hingegen seine *Offenheit* verfehlt (aufgrund derer andere Subjekte in „dasselbe" einstimmen können).

    Der „magnus consensus" (CA 1, 1530, BSLK 50,3f), *aus* dem und *in* dem die Selbstverständigung christlicher Lehre sich herausbildet, rekurriert auf die Einmütigkeit des apostolischen Grundbekenntnisses. Er kann aber nur dann *Ziel* sein, wenn er schon vorausgesetzt werden kann als das Feld, auf dem die ökumenische Verständigung sich immer schon bewegt. Eine Grenze der konsensorientierten Ökumene liegt also darin, dass sie diesen entscheidenden Grundkonsens nicht „machen" und autoritativ gewährleisten kann.

12. All diese *Grenzen* einer am Konsens orientierten Ökumene bescheinigen ihr nicht das *Ende;* denn sie ist nur am Ende, wenn *sie mit sich* (d.h. im Konsens) zu Ende gekommen ist.
Totsagungen des Konsensbemühens (verbunden mit Beileidsbekundungen aus dem theologischen In- und Ausland) helfen am Ende nur den Wirrköpfen, die einen Basiskonsens oder Praxiskonsens *an die Stelle* lehrmäßiger Verständigung treten lassen wollen: Nonsens- statt Konsensökumene. (Vorauseilender Gehorsam gegenüber den Zielvorgaben der ökumenischen Verständigung ist nicht sinnvoll, wie z.B. das Interkommunionsbestreben im Vorfeld ökumenisch geplanter Kirchentage, z.B. in Berlin 2003.)
Die Alternativlosigkeit der am Konsens orientierten Ökumene besiegelt somit ihr unbequemes Schicksal: *nicht sterben zu dürfen* (wenngleich des öfteren durchaus zu wollen), weil man *nur mit ihr* Gemeinsamkeiten substanzieller Art erzielen kann.
13. Das Ende einer *formelhaft* verfahrenden, an *Aussageidentität* orientierten Ökumene ist längst gekommen. Daraus folgt aber nicht, dass es keine rechtverstandene am Konsens orientierte Ökumene mehr geben dürfe. Im Gegenteil: Wo sich der Konsens am gemeinsamen Verstehen des Divergenten im Horizont einer neu erschlossenen Gemeinsamkeit vollzieht, setzt er nicht die Suche nach Kompromissformeln fort, sondern *löst sie* ab und *tritt an ihre Stelle.* (Aus der Sicht des Kritikers formuliert: Die Konsensökumene löst *sich* – in gewandelter Gestalt – *selber* ab.)
14. Stichwort „Hermeneutik": Entscheidend ist hier das Bemühen um einen Grundkonsens im Kontext der Bejahung eines *hermeneutisch* sich vollziehenden Aufarbeitens der Geschichte des Bekennens (anstatt steile Thesen und Antithesen des 16. Jahrhunderts als unverbrüchliche Letztwahrheiten auszugeben, mit deren Hilfe wir die einen ewig zum Himmel, die andern ewig zur Hölle fahren lassen – grob fahrlässig). Dagegen steht das *hermeneutische* Verstehen einer verqueren und verfahrenen Geschichte des Bekennens und Verwerfens. Die Hermeneutik tut der Dogmatik keinen Abbruch. Das Schöne der Dogmatik bleibt in ihrer unmittelbaren Unwiederholbarkeit bestehen. In Schönheit wie Steilheit ist die Dogmatik vergangener Jahrhunderte aber *unwiederbringlich* (gewesen und geworden) – und das gilt für ihre *Thesen* (Positionen) wie für ihre Antithesen (Verwerfungssätze). Hermeneutischer Umgang mit kirchlichen Bekenntnissen versucht diese nicht umzu-

schreiben, äußerlich zu revidieren oder zu ersetzen, sondern *in einen übergreifenden Verstehensprozess zu integrieren,* von dem her verbleibende Differenzen sich als nicht kirchentrennend erweisen.

15. *Fazit:* Dem Grundkonsens, dass ohne Konsens weder Kirche noch Ökumene sein kann, ist der andere hinzuzufügen: dass die am Konsens orientierte Ökumene diesen selbst nicht aus den historischen Frontstellungen bezieht, sondern aus einem *übergreifenden, zugleich gegenwartsbezogenen Verstehenshorizont.* Darin eingeschlossen ist einerseits das Bemühen um Differenzierung („differenzierter Konsens"), andererseits der durchgängige Verzicht einer Orientierung am *Maximalkonsens* (welcher auch unterschiedliche Akzentuierungen der Einen Glaubenswahrheit ausschließen müsste).

ANMERKUNGEN

[1] Joachim Track entfaltet Hermeneutik als eine „Kunstlehre des Verstehens", die sich auf die unverfügbare Andersheit des Anderen bezieht, auf das, was sich nicht von selbst versteht (Marburger Jahrbuch Theologie Bd.XII: Ökumene, Marburg 2000, 42f).

[2] Ein Spielraum, der allerdings immer zugleich ein Spielraum möglichen Missverstehens ist; vgl. *I.U. Dalferth* MJTh XII, 2000, 71ff; *J. Track* ebd., 45, der betont, dass dieser Spielraum auf den Akt der Interpretation, nicht den Text selber zurückgeht. Somit erschließt sich der Text nur vorläufig und perspektivisch, nie eindeutig. Dies erfordert nach Track den Mut, „für die erkannte, geschichtliche kontextuelle Wahrheit einzustehen", ohne sich „abzuschließen" und die Offenheit für andere Erschließungsperspektiven zu verlieren (a.a.O., 47).

[3] Vgl. *I.U. Dalferth* in MJTh XII, 74 („Freiheit des Andersverstehens").

[4] LV I, 1986, 22f. Vgl. M. Beintker MJTh XII, 26 und 30 (bei Anm. 51ff), sowie J. Track ebd., Anm. 52, 63ff.

[5] *Michael Beintker*, MJTh XII (2000), 30.

[6] *Michael Beintker*, MJTh XII (2000), 17.

[7] Vgl. *Beintker* a.a.O., 15 (u.a. mit Blick auf Frage 80 des Heidelberger Katechismus): „Vertiefte Einsicht in die Zusammenhänge, intensive theologische Weiterarbeit und vor allem der Wille zur Verständigung machen die auf Annäherung bedachte Weiterentwicklung von Lehrinhalten zu einem aussichtsreichen Unterfangen." Es geht um die „Lernfähigkeit" theologischen Nachdenkens; „sie führt zu neuen Einsichten und vertieften Einblicken, zu Selbstkorrekturen und zum Abwerfen von abständig gewordenen Interpretationen und Irrtümern" (16).
In diesem Sinn setzt ökumenische Hermeneutik die Fähigkeit zur reflektierten Abstandnahme (Distanzierung) von historischen Bekenntnisaussagen voraus. Nicht eine „Hermeneutik des konfessionellen Ressentiments" ist gefordert, nicht Verdacht und Verdächtigung, sondern Distanznahme im Interesse des Ringens um übergreifendere und damit gerechtere Perspektiven ihrer Betrachtung und Bewertung. So wird der seinerzeitige Text freilich nicht eliminiert und ignoriert, sondern revidiert, d.h. neu betrachtet: „Revision" heißt „Neusichtung" des Vergangenen im Horizont seiner aktuellen Relevanz und Gültigkeit.

[8] Vgl. Dalferth MJTh XII, 95: „Konsense sind nicht *Übereinstimmungen in einem identisch Gemeinsamen.*"

[9] Vgl. insbes. die Ausführungen J. Tracks MJTh XII, 44: „... unser Verstehen ist begrenzt, geschichtlich und sprachlich gebunden. Verstehen ist perspektivisch. Wo es um das Verstehen geht, gelangt nichts zu fragloser Klarheit." Die Evidenz des Verstehens ist somit ein eschatologischer Zielbegriff (vgl. 1 Kor 13,12), deren Unverfügbarkeit darin zum Ausdruck kommt, dass sie letztlich von Gott selbst bewirkt wird (vgl. ebd., 53ff, insbes. 55).

[10] MJTh XII (2000), 11.

[11] Nach Dalferth ist nur die jeweils konsistente Lesart eines mehrfachkodierten Textes erforderlich; Texte selber müssen auch gar nicht auf eindeutiges Verstehen hin angelegt sein, nicht ein „Normal-Verständnis" implizieren. *„Ökumenische Hermeneutik darf keine Hermeneutik einheitlichen Sinns, sondern muss eine Hermeneutik pluralen Verstehens (von Dialogtexten) sein."* (MJTh XII, 80)

[12] In diesem Sinne beschreibt auch das *Faith & Order* Studiendokument *A Treasure in Earthen Vessels* (No.182, Genf 1998) das Ziel ökumenischer Hermeneutik „im Streben nach sichtbarer Einheit" (§ 50; dt. Ausgabe hg. v. Dagmar Heller, *Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen,* Frankfurt am Main 1999, 37). Kritisch zu dieser Zielsetzung u.a. Dalferth, der das Streben nach Einheit als *Verkürzung* von Hermeneutik auslegt (MJTh XII, 85), die Einheit der Kirche ganz ins Jenseits verlegt (d.h. eschatologisch auslegt) und „Einheit" individualistisch auf das Einssein des/der Gläubigen mit Christus bezieht; vgl. MJTh XII, S.81ff. Dalferth setzt dabei – in scharfem Gegensatz zum NT, insbes. zu Paulus und Johannes – die „wesentlich individualisierende und pluralisierende Funktion von Evangelium und Glaube" voraus (82). Unter dieser Voraussetzung ist seine Schlussfolgerung natürlich ganz richtig.
Dalferth kritisiert ganz zu Recht, dass die hermeneutische Zielrichtung des F&O-Studiendokuments unausgegoren ist, weil sie „im Dreischritt einer ‚hermeneutics of coherence', ‚hermeneutics of suspicion' und ‚hermeneutics of confidence'" naheliegenderweise zu keinem konsistenten, widerspruchsfreien Programm von Hermeneutik gelangen kann (MJTh XII, 81). Gut ist jedoch, dass jenes F&O-Studiendokument die Kirche insgesamt (und nicht nur ihr Lehramt oder die akademische Theologie) als „hermeneutische Gemeinschaft" versteht (z.B. § 52), und zwar mit der Zielrichtung, eine Schriftauslegung mit „lebensverneinenden Folgen" zu vermeiden (ebd.). Die Frage, *was* nun als „lebensverneinend" abzulehnen ist, darf jedoch nicht einseitig an „political correctness" bemessen werden, sondern an der Schrift selbst. Daher kann die „wahrheitsgetreue Auslegung des Evangeliums" nicht nur zu „Konflikten und kritischen Spannungen" mit Kirche und Welt führen (so zu Recht § 52), sondern auch mit den einseitigen Prämissen einer „Hermeneutik des Verdachts", die in § 6 unkritisch aufgegriffen wird. Die Schrift als „primäre Autorität für die hermeneutische Arbeit" (§ 7) muss natürlich auch beinhalten, dass die Kriterien des Lebensdienlichen bzw. -verneinenden nicht schriftexterner Herkunft sein können. Die Schwierigkeit von *A Treasure in Earthen Vessels* (1998) besteht freilich darin, dass diese Vorrangstellung der Schrift überhaupt nicht begründet und von ihren methodischen Konsequenzen her erläutert wird. Die „ökumenische Hermeneutik" wird daher gleichsinnig auf Schrift und Tradition (vgl. § 15-20) bezogen, ohne die Kanon-Problematik ausreichend zu reflektieren. Dies ist aus reformatorischer Sicht freilich nicht mit zu vollziehen. Zur Bedeutung des „sola scriptura" vgl. *Track* MJTh XII, 52.

[13] Vgl. z.B. Joh 17,21ff.

[14] J. Track spricht von einem „grundlegenden Konsens in der Kirche und zwischen den Kirchen" (MJTh XII, S.70); M. Beintker fordert über die ökumenische Hermeneutik von LV hinaus das Bemühen um einen Lehrkonsens in Sachen Rechtfertigung; hingegen genüge

ein „Konsenskorridor" der Unwirksamkeit von Lehrverurteilungen nicht (ebd., 29). – Allgemein zur Vieldeutigkeit des Konsensbegriffs vgl. Dalferth MJTh XII, 89f.

[15] Vorgetragen im Konfessionskundlichen Institut Bensheim am 16.5.2002. Folgende Literatur wurde zur Erarbeitung mit herangezogen (für die Zusammenstellung gilt mein Dank Herrn Wiss. Ass. Dr. Jörg Lauster, Mainz): *André Birmelé / Harding Meyer* (Hg.), Grundkonsens – Grunddifferenz. Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente, Frankfurt am Main/Paderborn 1992; *Wilfried Härle,* Dogmatik, Berlin u.a. 1995, 141-146 (Der konfessionelle Charakter der Dogmatik), bes. 144f (kritisch zur Problematik der „sog. Konsensökumene"); *Harding Meyer,* Konsens und Kirchengemeinschaft, in: KuD 31, 1985, 182-183 (vgl. auch seine Beiträge in A. Birmelé 1992 u. H. Wagner 2000); *Wolfhart Pannenberg,* Systematische Theologie Bd.1, Göttingen 1988, 18-26 („die Wahrheit des Dogmas"), bes. 21-23; *Gerhard Sauter,* [Art.] Consensus, in: TRE 8 (1981), 182-189, bes. 185f (Wahrheitsfindung und Consensus); *Reinhard Slenczka,* Kirchengemeinschaft und theol. Konsens, in: KuD 29, 1983, 174-179; ders., „Magnus consensus". Die Einheit der Kirche in der Wahrheit und der gesellschaftliche Pluralismus, in: Neues und Altes Bd.3, Neuendettelsau 2000, 13-57; *Harald Wagner* (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens", Freiburg u.a. 2000 (= QD 184); ferner zum Problem der ökumenischen Hermeneutik: *W. Härle / R. Preul* (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie Bd. XII: Ökumene, Marburg 2000 (insbesondere die Beiträge von *Michael Beintker* 13-31, *Joachim Track* 33-70 und *Ingolf U. Dalferth* 71-99).

[16] *Wilfried Härle,* Dogmatik (1995), 145.



Mit oder ohne Konsens

Methodische Erwägungen zu einer hermeneutischen Grundoption

VON ANNEMARIE C. MAYER*

Wenn ökumenische Hermeneutik darauf zielt, durch gegenseitige Interpretation und wechselseitiges Verstehen die Einheit der Kirche(n) zu fördern, stellt sich eine grundlegende Frage: Ist dieses Ziel besser zu verwirklichen, wenn die betreffenden Kirchen nach einem Konsens suchen oder wenn sie diese Suche gerade vermeiden? Trotz einer stetig wachsenden Zahl von Konsensdokumenten scheint die Entwicklung der sogenannten Konsensökumene nämlich zu stagnieren. Woran liegt das? Handelt es sich um eine Krise, die in der Sache oder in der angewandten Methode begründet liegt? Ein Blick auf verschiedene, derzeit in der Ökumene diskutierte Wege interkonfessioneller Verständigung soll diese Fragen beantworten helfen und den Spielraum zum gegenseitigen Verständnis ausloten.

1. Der differenzierte Konsens

Die derzeit gängigste Methode ökumenischer Hermeneutik besteht im sogenannten „differenzierten Konsens". Diese Bezeichnung stammt zwar von einem Theologen, dem lutherischen Ökumeniker Harding Meyer, doch die Idee des differenzierten Konsenses wurde nicht am Reißbrett der Konsens*theorie* entworfen, sondern hat sich im Verlauf jahrelanger zwischenkirchlicher Dialoge nach und nach in der *Praxis* entwickelt.

Jeder differenzierte Konsens besteht aus zwei Konsensaussagen. Er hält fest, dass „1. im Dialog volle Übereinstimmung erzielt worden ist in dem, was zum Grundlegenden einer bestimmten Glaubensaussage gehört, und

* Annemarie C. Mayer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ökumenische Forschung der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

2. auch Übereinstimmung erzielt worden ist, dass die verbleibenden Differenzen in Bezug auf die betreffende Glaubensaussage nicht nur legitim, sondern auch bedeutungsvoll sind und die volle Übereinstimmung im Grundlegenden nicht mehr in Frage stellen."[1] Die zweite Aussagereihe trägt den konfessionsspezifischen Differenzierungen Rechnung, die deshalb zulässig sind, weil sie den Konsens im Grundlegenden nicht prinzipiell in Frage stellen. Voraussetzung dafür ist, dass sich die Unterschiede in dieser zweiten Aussagereihe aufeinander beziehen lassen. Typische Beispiele finden sich etwa in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* oder in *Communio Sanctorum*.[2] Entscheidend ist, genau zu wissen, was alle am differenzierten Konsens beteiligten Seiten bei den jeweiligen Punkten anders sehen; und vor allem muss jede Kirche sicher sein können, dass die andere nicht etwas glaubt und lehrt, was sie selbst verwirft.

Die Verständigung über die Differenzen braucht nicht mehr so weit vertieft zu werden, bis alle Unterschiede aufgehoben sind, denn dem Konzept des differenzierten Konsenses gilt legitime Verschiedenheit als Spiegel der Glaubensfülle. Der differenzierte Konsens ermöglicht Einheit in Verschiedenheit.

Doch gerade aus diesem Grund besitzt er auch Grenzen und ist gegen Kritik nicht gefeit. Er greift nach Meinung mancher Kritiker zu kurz, weil er durch eine Auflistung der Unterschiede die Verschiedenheit sanktioniere. Ihm mangele es an innerer Dynamik „auf eine ‚größere Einheit' hin"[3], welche die Einheit des einen Gottes effektiver bezeuge als ein „differenzierter Konsens". Dadurch trage er den Charakter der Vorläufigkeit und – was noch schlimmer ist – der Halbherzigkeit, denn er lasse den Eindruck entstehen, die erreichte Einheit wäre noch optimierbar. Dieser Kritikpunkt basiert im Grunde auf der Hypothese, dass Einheit und Wahrheit konvergieren: Wahrheit gibt es nur in einer – der wahren – Form und wahre Aussagen können eben deshalb keine uneinheitliche Ausdrucksweise finden.

Andererseits wird scharf kritisiert, dass die aufgelisteten Differenzen nur allzu oft wieder dazu verleiten, das ganze Problem von vorne aufzurollen und den gesamten, bisher erreichten Konsens in Frage zu stellen. Außerdem sind nie alle Differenzpunkte erfasst und der Konsens ist somit nie unanfechtbar. Das birgt die Gefahr der „Aushöhlung" durch Kritik aus den eigenen Reihen. Denn immer wieder melden sich diejenigen zu Wort, welche die für die eigene Konfession entscheidenden theologischen Aussagen

im Text nicht ausreichend wiedergegeben finden. Hinter ihrer Überzeugung steht, nur identisches Verstehen sei richtiges Verstehen und werde der eigenen Identität gerecht. Der entsprechende Vorwurf lautet, es handle sich lediglich um einen „faulen Kompromiss", der den eigentlich noch bestehenden grundlegenden Dissens mehr schlecht als recht übertünche.

Noch vernichtender ist, wenn einem differenzierten Konsens vorgeworfen werden kann, dass eine Seite den Text infolge der Kapitulation der anderen dominiere.[4] Das ist gleichbedeutend mit der Aussage, im Text herrschten die Perspektiven und Anliegen der „siegreichen" Partei auf Kosten der „unterlegenen" vor. Um diesem Vorwurf zu entgehen, versuchen manche Konsenstexte alle Positionen gleichermaßen zu repräsentieren. Dadurch springt der Text „unausgeglichen von einem Ansatz zum anderen, von einem Akzent zum anderen, damit nur ja jedem Partner jederzeit nachgewiesen werden kann, auch sein Anliegen komme paritätisch zu Wort".[5] Hinter diesem Lavieren steht letztlich die Angst vor Vereinnahmung und Gesichtsverlust.

All diese Kritikpunkte und Ängste bewirken mit der Zeit Konsensmüdigkeit. So wird gerade der differenzierte Konsens zu einem zweischneidigen Schwert: Ebenso gut, wie er ökumenische Einigungsprozesse ermöglicht, kann er sie auch lähmen.

2. Alternative Wege

Angesichts dieser Unzulänglichkeiten stellt sich die Frage nach erwägenswerten Alternativen. Ein *unifikatorischer Konsens,* bei dem die ökumenische Gleichung sozusagen ohne Überhang und Rest aufgeht, ist illusorisch. Vor allem wer von einem Grunddissens zwischen den Kirchen ausgeht, wird ohnehin jeden Konsens nur als Verschleierung dieses fundamentalen Dissenses verstehen können. So bleibt noch die Möglichkeit, sich von der fruchtlosen Konsenssuche zu verabschieden. In den letzten Jahren wurden mehrere Ansätze entwickelt,[6] die *ohne Konsens* auskommen bzw. bewusst auf einen Konsens verzichten.

2.1 Dialog über Differenzen

Der evangelische Systematiker Eilert Herms sucht nach Möglichkeiten der Einheit jenseits eines Lehrkonsenses. Er befürchtet, das derzeitige Nichtanerkennen des in Wirklichkeit noch Trennenden bringe die bereits

bestehende Einheit in Gefahr. Deshalb optiert er für klare Abgrenzung und reduziert die Einigungsbestrebungen in der Lehre auf ein Minimum: Er wertet bereits das Gespräch über die bestehenden Differenzen, welches diese explizit anerkennt, als einen Einigungserfolg.

Zur Begründung seiner These differenziert Herms zwischen dem Grund der Einheit und ihren Ausdrucksformen, zwischen dem Gegenstandsbezug des Glaubens und der Lehre: Gott konstituiere den Gegenstandsbezug des Glaubens, während die Lehre Werk der glaubenden Gemeinschaft sei. Konsens in der Lehre kann demnach nur ein Instrument sein, das die Einheit ausdrückt, niemals aber deren Fundament.[7] Die Einheit hat ihren Ursprung vielmehr in Gott selbst, ist durch ihn vorgegeben und dadurch unverfügbar: „Weil Gott einer ist, weil sein Evangelium eines ist, deshalb ist auch das durch Gott und sein Evangelium selbst geschaffene Verständnis des Evangeliums für alle, denen es überhaupt geschenkt wird, eines: eben das ihnen allen ‚gemeinsame'."[8] Diese verborgene Einheit[9] solle durch die Kirchen zur sichtbaren Einheit werden. Die Umsetzung dieses Zieles schließe notwendig Pluralität des kirchlichen Lebens mit ein, da diese die Einheit Gottes als Einheit seines freien Lebens und Wirkens bezeuge. Die ökumenische Verwirrung rühre daher, dass die Einheit, die allein Gottes Werk sei, mit der Bezeugung dieser Einheit durch eine ihr entsprechende Verfasstheit der Kirche verwechselt werde.[10] Diese sichtbare und erfahrbare Einheit sei jedoch nur *Ausdruck* der von Gott vorgegebenen Einheit und nicht mit dieser identisch. Dadurch werde Vielfalt innerhalb der Einheit der Kirchen ermöglicht. „Alle Lehrdifferenzen sind erträglich, die sich aus der Tatsache ergeben, dass alle eigenen Versuche des Menschen, das Evangelium zu begreifen und seinen Gehalt in Lehre zu formulieren erst möglich sind aufgrund desjenigen Verständnisses des Evangeliums, das dem Menschen ohne sein Zutun erschlossen worden ist."[11] Das „gemeinsame Verständnis des Evangeliums" eröffnet „einen unübersehbar weiten Spielraum von Unterschieden in der kirchlichen Lehre. Diese Lehrunterschiede machen die Gemeinschaft der Kirchen nicht per se unmöglich, sondern sind in ihr erträglich".[12]

Ob die ekklesiale Ausdrucksform der Einheit gelungen ist und die kirchliche Ordnung der göttlichen Einheit entspricht,[13] lässt sich am jeweiligen Selbstverständnis ablesen: Die eigene Ordnungsgestalt darf nur als *Bezeugung* der gottgewirkten Einheit verstanden, jedoch nicht mit ihr identifiziert werden. „Wo diese Selbstunterscheidung der Ordnung einer Kirche von ihrem Grund nicht klar vollzogen wird, da stößt die wechselseitige

Anerkennung unterschiedlicher kirchlicher Ordnungen auf ihre immanente Grenze: Da tritt *eine* kirchliche Ordnung mit dem Anspruch auf, selbst die eine und einzige von Gott selbst gewirkte Ordnung des Ganzen zu sein."[14] Die Grenzen sind von Herms bewusst weit gesteckt, aber eindeutig überprüfbar.

Dieses klare Ökumeneprogramm werde bereits in der Leuenberger Kirchengemeinschaft erfolgreich praktiziert. Unterschiede in der Lehre und Ordnung dieser Kirchen seien sogar erwünscht, da so die ekklesiale Vielfalt erst zum Tragen komme. „Sie sind Anlass für Gespräche über das Differente, die dazu dienen, dass allen Partnern die Wahrheitsmomente in der Position des andern verständlich werden, dass sie diese Wahrheitsmomente respektieren und ggf. sogar zum Anlass einer Verbesserung ihrer eigenen Lehre nehmen können."[15] Die zwischen diesen Kirchen geführten Lehrgespräche dienten nicht dazu, die Unterschiede zu beseitigen oder eine Versöhnung der Verschiedenheiten zu bewirken,[16] sondern seien erforderlich, „um die schon gegebene Versöhnung in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen".[17]

Doch was bewirkt dann noch die nötige Motivation, die eigene Lehre angesichts der Wahrheitsmomente in anderen Konfessionen zu reformieren, wenn alle Verschiedenheiten bereits im Ursprung versöhnt sind? Lauert hier nicht die Gefahr, Ökumene lediglich unter dem Gesichtspunkt der Toleranz zu verstehen? Führt dies nicht zu Indifferentismus?

Herms scheint diese Auffassung nicht zu teilen. Er verneint die Vereinbarkeit seines Konzeptes mit dem römisch-katholischen. „Demzufolge könnte sichtbare Einheit nur heißen: Eingliederung in die allein in der römisch-katholischen Kirche subsistierende Einheit der christlichen Kirche."[18] Er unterstellt der römisch-katholischen Seite damit den Anspruch auf Gleichsetzung mit der Una Sancta.[19] Gegenüber einer so verstandenen römisch-katholischen Position muss er einen „Gegensatz in der ökumenischen Zielvision"[20] konstatieren.

Herms verkehrt bewusst die übliche Zugangsweise, indem er mit den Differenzen a forteriori argumentiert. „Der Einstieg in den Dialog über das Differente ist der elementare Akt einer gegenseitigen Anerkennung, die angstfrei mit der Andersartigkeit des Andern in ihrem ganzen möglichen Ausmaß ernst macht."[21] So positiv das klingen mag, es gibt auch eine Vereinnahmung des Anderen, die ihm Andersartigkeit und trennende Differenzen suggeriert.

Herms plädiert für eine Praxis gegenseitiger Anerkennung in der Differenz. Ein Akzeptieren der ökumenischen Programmatik der jeweils ande-

ren Seite scheint er nicht zu erwarten, da die Verschiedenheit eine versöhnte ist. Es besteht keine Notwendigkeit mehr, diese Programmatik für sich zu übernehmen. Herms sieht darin einen gangbaren Weg, die unterschiedlichen Konfessionen nicht aufzulösen, aber ihre Trennung dennoch zu überwinden.

2.2 Doppelkodierung statt Konsens

Müssen wir, um uns zu verstehen, wirklich dasselbe meinen, wenn wir dasselbe sagen, fragt der evangelische Systematiker und Hermeneutiker Ingolf U. Dalferth. Er verneint und schlägt – mit Nietzsche – einen „Spielraum zum Missverständnis"[22] bei jeder Interpretation vor. Ebenfalls in Anlehnung an Nietzsche plädiert Dalferth für die „Freiheit eigenen Verstehens".[23] Dalferth betont, Verstehen wirke individualisierend, da es den Sinn von etwas *für mich* erfasse. Verstehen besitze eine „Jemeinigkeitsstruktur",[24] die selbst einen Konsens nicht auf identischem Verstehen basieren lasse. Er definiert daher: „Ein Konsens zwischen Individuen ist deshalb weder ein gemeinsames Verständnis auf der Basis identischen Verstehens, noch ein identisches Verstehen eines gemeinsamen Verständnisses, sondern der Zusammenklang zweier je eigenen Verständnisse im Blick auf ‚etwas', von dem beide Seiten unterstellen, die jeweils andere würde es in hinreichender – nämlich für das gemeinsame Leben und Handeln hier und jetzt hinreichender – Weise ähnlich sehen."[25]

Seine philosophisch-hermeneutischen Vorüberlegungen wendet Dalferth nun unter dem Stichwort „Doppelkodierung" auf die Ökumene an. Wie soll es zwischen zwei Kirchen zu einer Einigung im Dialog kommen? Es genügt keineswegs schon, dass eine Seite in einem Dialogpapier all das findet, was sie sucht, und von der anderen Seite erwartet, dass sie dasselbe in ihm findet. Ein ökumenisch wertvoller Dialogtext muss auch in der Perspektive der anderen Konfession sinnvoll deutbar sein. Das heißt: „Derselbe Text muss sich in zwei verschiedenen Verstehensreihen intern kohärent und extern konsistent mit den Sinnvorgaben der jeweiligen Verstehensreihe verstehen lassen – erst dann leistet er, was er leisten müsste [...] Die Selbigkeit kann sich immer nur auf den Text beziehen, nicht auf das Verständnis des Textes."[26] Diese Forderung trägt der hermeneutischen Einsicht Rechnung, dass es nie absolut identisches Verstehen geben kann, sie bedeutet aber eine keineswegs triviale Aufgabe, die nur im Austausch

zwischen den Konfessionen über die je kohärenten Verständnismöglichkeiten und die faktischen Verstehensweisen bewältigt werden könnte.

Doch wäre damit überhaupt etwas gewonnen? Ist so ein gelingender Dialog möglich? Die Bemühungen ökumenischer Hermeneutik sollen ja nicht auf die Einheit des Verständnisses, sondern ganz im Gegenteil auf die Verschiedenheit der Verstehbarkeit zielen. Dalferth betont: „Ökumenische Hermeneutik darf keine Hermeneutik einheitlichen Sinns, sondern muss eine Hermeneutik pluralen Verstehens (von Dialogtexten) sein."[27] Wenn sich aber die Selbigkeit nur noch auf den Text und nicht mehr auf dessen Verständnis bezieht, lässt sich unter diesen Bedingungen überhaupt noch von *Konsens* sprechen? Sind damit nicht lediglich zwei verschiedene Verständnisse desselben Textes schiedlich-friedlich nebeneinandergestellt? Nach Dalferths Entwurf gibt es keinen Steg, keine direkte Verbindung als Brücke des Verstehens zwischen den beiden Code-Strängen eines bilateralen Textes. Dies ist auch gar nicht angezielt oder notwendig. Analoges Verstehen scheint ihm aufgrund philosophischer Voroptionen nicht wünschenswert oder möglich.

Dennoch will Dalferth an der Bezeichnung Konsens festhalten, denn Verstehen sei unverfügbar; es lasse sich nicht verordnen oder bewirken. Man könne es höchstens befördern durch eine „Hermeneutik des Umwegs",[28] die sich der Erläuterung bedient. Die Verständigungskriterien seien bei jeder Kirche in Form von „Hintergrundgemeinsamkeiten" schon vorhanden und müssten nicht eigens ausformuliert werden.[29] Sie sollten es auch gar nicht, denn „jeder explizite Konsens bietet Anlass zu offenem Dissens".[30] Um dem zu entgehen, will Dalferth auf einen Konsens – und sei es ein noch so differenzierter – verzichten.

2.3 Klare Grenzen statt Konsens

Von römisch-katholischer Seite kritisiert Otto Hermann Pesch die Vielzahl und Disparatheit ökumenischer Hermeneutikmodelle, die in eine immer enger werdende Theoretisierungsspirale mündeten, während sich die Grundhaltung lähmenden Misstrauens in der Konsensökumene nicht ändere. „Man fürchtet beiderseits, ‚über den Tisch gezogen zu werden', und um das zu verhindern, werden die Kriterien eines wirklichen Konsenses immer subtiler ausgearbeitet – bis sie am Ende niemand mehr erfüllen kann;"[31] doch Kircheneinheit sei nicht wie eine Koalitionsvereinbarung dadurch zu erreichen, dass „alle zugunsten des größeren Zieles ein wenig

zurückstecken. Denn es geht auf beiden Seiten um Gewissensüberzeugungen"[32] – und dies nicht nur auf hochtheoretisch-theologischer Ebene. Auf dem Spiel steht auch die konfessionelle Beheimatung des Einzelnen. „Die Frage, welche Maßstäbe denn ein evangelischer oder katholischer Christenmensch aus dieser Debatte für sein Verhältnis zu seiner eigenen und der Schwesterkirche gewinnen soll, konkret: warum er also gut und gern evangelisch oder katholisch sein, bleiben oder vielleicht auch werden soll, diese viel zu schlichte Frage haben die Karussellfahrer in der neuen Runde der ‚Hermeneutik der Einheit' lange hinter sich gelassen."[33] Mit der fehlenden Praxisrelevanz geht ein prinzipielles Ungenügen der bislang erarbeiteten Dokumente einher. Deshalb muss die Fragerichtung von vornherein so ansetzen, dass in einer spannungsvollen Vielfalt von Denk- und Ausdrucksweisen durch positive Integration der Pluralität „Kircheneinheit möglich ist in einer Gestalt, die diese Gegensätze aushält".[34]

Dies ist nicht durch weitere Konsenstexte gewährleistet. Erforderlich ist vielmehr eine Einigung über *die Grenzen der Einheit*. „Die Sache mit der ‚Hermeneutik der Einheit' ist nämlich im Grunde ganz einfach: Die Bedingungen der Einheit, d.h. neuer Gemeinschaft *zwischen* den Kirchen dürfen vergleichsweise nicht höher geschraubt sein als die Bedingungen für die Einheit, d.h. die Gliedschaft *innerhalb* der je eigenen Kirche."[35] Mit diesem Anliegen steht Pesch nicht allein.[36] Sein formales Kriterium zur Bewertung von Konsensbemühungen garantiert ökumenische Fairness und ermöglicht es ihm, sein Ökumeneprogramm in insgesamt fünf Thesen zu formulieren. Die Kriterien für Einheit *ad extra* sollen denen *ad intra* entsprechen und sie nicht übersteigen; so die bereits zitierte erste These.[37] Es sei zwischen dem Grundbestand des christlichen Bekenntnisses und sekundären Ausgestaltungen zu unterscheiden, wobei letztere nicht zum Hindernis der Einheit stilisiert werden dürften (2).[38] Vielmehr genüge es, wenn eine Kirche ihr jeweiliges konfessionsspezifisches Verständnis *ex negativo* darlege und offiziell verbindlich erkläre, dass kein Anlass mehr zur Verurteilung der anderen bestehe. Eine positive gemeinsame Konsensformulierung sei nicht erforderlich (3).[39] Auf konfessionelle Identität zu pochen (4)[40] und kirchenpolitische Rücksichten zu theologischen Argumenten zu verkehren (5),[41] solle unterbleiben.

Die Grenze zieht Pesch ausdrücklich erst bei einem erwiesenen „kontradiktorischen Widerspruch".[42] Dieser schließe natürlich Kirchengemeinschaft aus, müsse aber erst nachgewiesen werden, denn generell gelte als Motto: „Nicht die Gemeinschaft bedarf der Rechtfertigung, sondern die

Trennung."[43] Damit optiert Pesch für erkenntnistheoretische Toleranz, die den anderen Konfessionen einen Vertrauensvorschuss entgegenbringt.

Das Stichwort „‚Identität' der Kirchen sollte aus dem kontroverstheologischen Sprachgebrauch gestrichen werden".[44] Es verleite dazu, dass Kirchen die offizielle Legitimation ihres Bestehens mit der Abgrenzung gegen andere Kirchen begründen. Doch „kirchenpolitische Rücksichten dürfen nicht zu theologischen Argumenten werden".[45] Ob diesem Problem damit beizukommen ist, dass man das Wort „Identität" verbietet, bleibt fraglich. Denn die Gründe für die ökumenische Identitätsangst sind meist keine sprachlichen, sondern oft nur allzu menschliche und müssen auf dieser Ebene gelöst werden. Davon abgesehen stellt sich Pesch jedoch ausdrücklich dem Problem des Misstrauens und Identitätsverlusts, indem er versucht, die Eigendynamik der Entwicklung immer detaillierterer Forderungskataloge zu durchbrechen.

3. Grundlegende Probleme

Bereits angesichts der Problematik des differenzierten Konsenses hat sich gezeigt, dass der Dialog bislang immer noch auf der Ebene der grundlegenden Voraussetzungen scheitert. Dieser Grundtenor hält sich auch bei den Lösungsvorschlägen „ohne Konsens" durch, doch es zeichnen sich nun die im Hintergrund stehenden prinzipiellen Probleme deutlicher ab: (1) die Angst vor Vereinnahmung, (2) der Horror vor Identitätsverlust und (3) der (vermeintliche) Gegensatz von Wahrheit und Pluralität. Was verbirgt sich hinter diesen Punkten?

3.1 Die Angst vor Vereinnahmung

Bereits Nietzsche hat sich mit dem großen Stolperstein der Hermeneutik, der Vereinnahmung des anderen durch den Prozess aneignenden Verstehens, auseinandergesetzt. Er wertet jedoch nicht Vereinnahmung, Bewältigung oder Unterdrückung als Ergebnis des Verstehensvorgangs,[46] sondern *Gleichheit*. Diese stellt sich ein durch die Gegenseitigkeit des Verstehens. Was verstanden werden kann, steht auf gleicher Stufe. Dadurch ist es möglich, den anderen zu verstehen und selbst verstanden zu werden. Für Nietzsche ergänzt das Verstandenwerden das Verstehen:

„Es ist *schwer* verstanden zu werden.
Schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation soll man von Herzen dankbar sein: an guten Tagen verlangt man gar nicht mehr Interpretation. Man soll seinen Freunden einen reichlichen *Spielraum zum Missverständnis* zugestehen.
Es dünkt mich besser *miss*verstanden als *un*verstanden zu werden: es ist etwas *Beleidigendes* darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wisst doch, was das heißt? – *Comprendre c'est égaler.*
Es schmeichelt mehr, *miss*verstanden zu sein als *un*verstanden: gegen das Unverständliche bleibt man kalt, und *Kälte beleidigt.*"[47]

Verstehen ist nicht prinzipiell unmöglich; doch gibt es Grenzen des Verstehens, die sich danach richten, inwiefern der andere seine Ungleichheit und damit die Interpretationshoheit seines Ich dem Verstehenden gegenüber wahren oder aufgeben möchte; und es gibt eine Grenze des Missverständnisses, an der dieses aus Interesselosigkeit am anderen zum absichtlichen Unverständnis wird. Dadurch, dass Nietzsche überhaupt die Möglichkeit zum Missverständnis einräumt, stellt er dem Interpretierten wie dem Interpretierenden jeweils die Beurteilung anheim, ob diese Grenzen bereits überschritten sind oder nicht. Er macht beide zum Maßstab der Interpretation. Die Kriterien sieht er auf der modalen Ebene und benennt sie lediglich ex negativo: Auf Seiten des Interpreten *keine „Kälte"*; die Interpretation verlangt ihm Interesse ab. Auf Seiten des Interpretierten *keine „Gleichheit"*; sein Autoritätsvorsprung und seine Interpretationshoheit bleiben gewahrt. Verstehen ist mithin sowohl eine Machtfrage wie eine Motivationsfrage. Verstehen muss gewollt sein und zugelassen werden.

3.2 Der Horror vor Identitätsverlust

Die Fähigkeit zur identischen, unverfälschten Wiedergabe gruppenspezifischer Inhalte gilt als Garantie der kollektiven Identität einer Gruppe. Deshalb scheint auch die Annahme, nur identisches Verstehen sei wirkliches Verstehen, plausibel und hält sich hartnäckig. Doch bei genauerem Hinsehen erweist sie sich als genauso irrig wie die schon von Heraklit bekämpfte Position, man könne zweimal im selben Fluss baden. „Eine solche Identität mit dem ursprünglichen Sinn kann [...] allenfalls als regulative Idee, als nie erreichte Zielvorstellung, das Verstehen bestimmen. Aus prin-

zipiellen hermeneutischen Gründen ist eine identische Wiederholung vergangenen Sinns unmöglich."[48]

Auf welchen *hermeneutischen Voraussetzungen* basiert dann die Einheit der Kirchen? Offenbar fußt sie nicht darauf, dass nur eine identische Wiederholung richtiges Verstehen garantiert. Identisches Verstehen stellt schon für die eigene konfessionelle Identität nur eine *vermeintliche* Sicherheit dar. Umso mehr gilt: Zwei Kirchen haben sich nicht erst dann verstanden, wenn die Position der einen das genaue Echo der anderen bildet. Gemeinsame Identität wächst nicht im bloßen Wiederholen von Formulierungen. Unveränderte Wiederholung und identische Anpassung sind im ökumenischen Kontext weder möglich noch sinnvoll.

Auch die hermetische Abgrenzung von anderen sichert die konfessionelle Identität nicht nachhaltig,[49] ganz im Gegenteil. Die eigene Identität wächst vielmehr gerade im Austausch. Denn gegenseitiges Verstehen gelingt nur als gemeinsamer Prozess, in dem jeder bemüht ist, sich selbst und die eigenen Verständnisbemühungen mit den Augen des anderen zu sehen. Damit der stete Dialog zur „Bewährung" der Einheit wird, ist – mit Gadamer gesprochen – Einverständnis in der Sache notwendig, doch gilt ebenso die Einschränkung Gadamers: „Wer verstehen will, braucht das, was er versteht, nicht zu bejahen."[50] Es genügt zunächst, eine Sache gemeinsam aus verschiedenen Perspektiven in den Blick zu nehmen.

Da richtiges Verstehen nicht durch identisches Verstehen gesichert werden kann, rückt verstärkt die Kriterienfrage in den Mittelpunkt: Welche Kriterien gibt es für gelungenes Verstehen? Nach ihnen zu suchen ist erst aus der Retrospektive einer zum Teil leidvollen ökumenischen Geschichte möglich, und selbst dann noch können die Kriterien in ihrer Relevanz unterschiedlich gewichtet werden. Die Kriterienfrage wird gerade dadurch prinzipiell unabschließbar, dass der Überstieg auf einen Standpunkt jenseits der eigenen Subjektivität nicht gelingen kann. Die philosophische Hermeneutik kennt aus diesem Grund keine Kriterien außerhalb ihrer selbst. Für die ökumenische Hermeneutik muss jedoch zumindest ein externes Kriterium postuliert werden: Die überlieferten Glaubensaussagen der Kirchen müssen sich an ihrer inhaltlichen Übereinstimmung mit der Selbstoffenbarung Gottes messen lassen, da diese die eine, kontinuitätsverbürgende Glaubenserfahrung darstellt. Es wird nach der Angemessenheit, der Sachgerechtheit und der Mitteilbarkeit der überlieferten Glaubensaussagen gefragt.[51] Mit der Anwendung dieser Kriterien geht im praktischen Glaubensvollzug der Kirchen eine Selbstrelativierung durch die

Selbstunterscheidung vom Grund des Glaubens einher. Die Angst vor Veränderung als schleichendem Identitätsverlust erweist sich dann als unbegründet, wenn sich das ökumenische Handeln an einer wechselseitigen Interpretation ausrichtet, die sich diesen Kriterien verpflichtet weiß.

3.3 Der (vermeintliche) Gegensatz von Wahrheit und Pluralität

Die „fremde Wahrheit Gottes"[52] gibt es für uns Menschen nur als *verstandene* Wahrheit, sonst bliebe sie für uns bedeutungslos. Das hermeneutische „als" führt hier einen entscheidenden, aber oft übersehenen Unterschied vor Augen: Theologie und Philosophie streben nach der Wahrheit *an sich* und sie gelangen zur Wahrheit *als verstandene*. Das heißt nicht, dass die Wahrheit weniger wahr wäre. Es bedeutet auch nicht, dass die Wahrheit der Offenbarung davon abhängt, ob sie von Menschen verstanden wird oder nicht. Der menschliche Anteil an der Wahrheitsfindung darf jedoch nicht ausgeblendet werden.

Voraussetzung ist, dass zwischen der Wahrheit *an sich* und ihren kontingenten Ausdrucksformen unterschieden werden kann. Die Unzulänglichkeit des Menschen, die Wahrheit an sich zu erfassen, stellt nämlich nicht zur Debatte, ob das Wort Gottes wahr ist, sondern lässt fragen, ob es im Munde des Menschen bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist oder nicht. Die Alternative lautet nicht mehr „*wahr* oder falsch", sondern „*richtig* oder falsch", und sie bezieht sich darauf, ob seine vielfältigen und verschiedenen kontingenten Ausdrucksformen das Wort Gottes angemessen repräsentieren. Die kontingente Ausdrucksweise braucht bzw. kann mit dem Wort Gottes nicht kongruent sein, muss es aber in erkennbarer Weise widerspiegeln. Wie unter etwas anderen Vorzeichen bereits von Herms betont, lautet die Devise *Repräsentation statt Identität.*[53] Die Kategorie der Repräsentation schließt Pluralität nicht aus, sondern ein: Die eine Wahrheit wird immer plural, auf vielfältige Weise verstanden. Ebenso wie man einen Gegenstand von allen Seiten beleuchten muss, damit jeder Schatten verschwindet, kann sich die Wahrheitsfindung nicht in *nur einer* Perspektive erschöpfen. Ergänzende Aussagen, die von anderen Perspektiven herrühren, sind nötig. Das exklusive „entweder-wahr-oder-falsch"-Modell wird vom relationalen Wahrheitsparadigma abgelöst. Relationalität ist dabei nicht mit Relativismus zu verwechseln. Denn auch die redlichsten und akkuratesten Bemühungen, das Gesamte der Wahrheit zu erfassen, müssen von einem bestimmten Standpunkt aus operieren.

Weitet man diesen Gedanken auf eine ökumenische Perspektive hin aus, kann es nicht nur geduldete, sondern muss um der Wahrheit des Glaubens willen legitime Vielfalt geben. D.h. allerdings nicht, dass sich keine Konfession auf die Wahrheit berufen könnte – oder dass alle in jedem Punkt gleichermaßen recht hätten, vielmehr muss eruiert werden, ob die jeweiligen konfessionsspezifischen Verständnisweisen der Wahrheit Gottes angemessen und damit richtig und „wahr" sind. Jedenfalls ist die Pluralität des Verstehens auch in ökumenischer Hinsicht unhintergehbar. Eine „Rückkehrökumene", welche die konfessionellen Unterschiede in eine Identität der Konfessionen aufzuheben sucht, ist überholt. Mehr noch: Eine Einheit, die sich plural ausdifferenziert, verweist zugleich auf die Gebrochenheit kirchlicher Existenz und auf die binnenkirchliche Beschränktheit jeder Konfession. Die *„Katholizität"* der Kirche tritt erst in der *Symphonie* der Konfessionen voll zutage.[54] „Deshalb kann man keine dieser Kirchen allein von einzelnen Unterscheidungslehren her verstehen, man muss sie als eine Gesamtkonzeption des Christlichen begreifen und die einzelnen Differenzpunkte [...] als geschichtlich wirksam gewordenen Ausdruck einer unterschiedlichen Gesamtheit verstehen."[55]

Vor diesem Hintergrund wird plausibel, dass die differierenden Sichtweisen des Christlichen in den verschiedenen Konfessionen ihren Grund in der geschichtlich jeweils neuen, von vielen Faktoren beeinflussten *verstehenden* Aneignung der Wahrheit Gottes haben. In ihrer Vielfalt spiegelt sich die Fülle des Wortes Gottes selbst wider. Damit ist die Grundposition gefestigt, auf der aufgebaut werden kann.

4. Die veränderten Aufgaben – mit oder ohne Konsens?

Die ökumenischen Bemühungen stehen oder fallen letztlich damit, ob sich die Kirchen gegenseitig als legitime, authentische Ausprägungen der einen Kirche Jesu Christi anerkennen können – und das, obwohl sie ganz verschiedene Ausdrucksformen dieser einen Kirche sind. Jede Kirche hat daher sich und die anderen zu fragen, ob sie sachgerechte, adäquate Ausdrucksformen der göttlichen Wahrheit gefunden haben. Wenn dies auch im Sinne einer gegenseitigen Selbstrelativierung zu geschehen hat – immer unter dem Vorbehalt, dass auch die eigene konfessionelle Position nicht mit der Wahrheit *an sich* identisch ist – so muss dabei dennoch die Einheit der Wahrheit des Wortes Gottes oberstes Kriterium sein. Die Andersartigkeit der Konfessionen braucht nicht aufgehoben, sondern muss so vermittelt

werden, dass sie als bereichernd und ergänzend empfunden wird, ohne in differenzlose Ergänzbarkeit oder aber in Konkurrenz abzugleiten. Der bestehende hermeneutische Spielraum darf nicht als Grauzone der Unverbindlichkeit missverstanden werden. Normierung und Verbindlichkeit auf der einen Seite führen zu Verlässlichkeit auf der anderen. Ein etwaiger Konsens müsste sich immer auch auf die Frage erstrecken, ob die jeweils andere Kirche eine sachgerechte Ausdrucksform der einen Kirche Jesu Christi darstellt.

Das grundlegende Dilemma eines Konsenses besteht allerdings darin, dass das Konsenskriterium kein zulässiges Kriterium für eine der Wahrheit verpflichtete Ökumene sein darf und kann, dass andererseits aber die Wahrheitsfindung im Konsens versucht werden muss. Wird zudem das Ziel ökumenischer Einigungsbestrebungen als „sichtbare Einheit" bestimmt, stellt die gegenseitige Anerkennung der Kirchen eine Voraussetzung dar, die organisch in eine gemeinsame Konsenssuche mündet.

Ist für all diese Aufgaben das Paradigma des differenzierten Konsenses gänzlich unbrauchbar? Sieht es nicht vielmehr so aus, als führte trotz mancher Nachteile und berechtigter Kritik zumindest in der Praxis kein Weg mehr hinter den differenzierten Konsens zurück? Ist er nicht ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der Kirchen? Angesichts der Kritik am differenzierten Konsens bleibt die Aufgabe, dieses Paradigma methodisch so auszuweiten, dass es aus den Vorzügen der Alternativmodelle lernen kann, damit sich deren Vorteile mit denen des differenzierten Konsenses kombinieren lassen. Denn diese Modelle ergänzen sich gegenseitig und sprechen jeweils mindestens eines der grundlegenden Probleme explizit an, um es partiell zu lösen. Wäre hier nicht ein wesentlicher Fortschritt bereits dadurch erreicht, dass die verschiedenen grundsätzlichen Problemfelder auch im differenzierten Konsens bewusste Beachtung finden?

Unter dem Gesichtspunkt der Vereinbarkeit von Wahrheit und Pluralität darf sich der differenzierte Konsens als echtes Ringen um die Wahrheit des Glaubens in Lehr- und Bekenntnistexten verstehen, ohne diese mit der Wahrheit des Glaubens gleichsetzen zu müssen. Er kann damit eine der Wahrheit verpflichtete Relecture dieser Texte unter dem Aspekt der Einheit statt dem der Trennung erreichen. Wenn Gleichheit als Chance, nicht als Angstfaktor bewertet wird und gemeinsame Identität bereits im Austausch und Erarbeiten des Konsenses wächst, kann er auch seine Praktikabilität ganz neu unter Beweis stellen: Statt wie die anderen Modelle nur den

„kleinsten gemeinsamen Nenner" festzuhalten, sucht der differenzierte Konsens nach dem „größten gemeinsamen Vielfachen", indem er auf Einheit in Verschiedenheit hin orientiert, und darin liegt seine Relevanz.

ANMERKUNGEN

[1] *L. Ullrich*, Differenzierter Konsens und Komplementarität, in: *H. Wagner* (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens" (QD 184), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2000, 102-135; 112; cf. auch *H. Meyer*, Zur Gestalt ökumenischer Konsense, in: *W. Beinert/K. Feiereis/H.-J. Röhrig* (Hg.), Unterwegs zum einen Glauben (FS Lothar Ullrich = EthSt 74), Leipzig 1997, 621-630; 629.

[2] Cf. z.B. GE 23f: „Wenn Lutheraner betonen, dass Christi Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit ist, wollen sie vor allem festhalten, dass dem Sünder durch den Zuspruch der Vergebung die Gerechtigkeit vor Gott in Christus geschenkt wird. Wenn sie sagen, dass Gottes Gnade vergebende Liebe (‚Gunst Gottes') ist, verneinen sie damit nicht die Erneuerung des Lebens des Christen [...] Wenn Katholiken betonen, dass dem Gläubigen die Erneuerung des inneren Menschen durch den Empfang der Gnade geschenkt wird, dann wollen sie festhalten, dass die vergebende Gnade Gottes immer mit dem Geschenk eines neuen Lebens verbunden ist, das sich im Heiligen Geist in tätiger Liebe auswirkt [...]." bzw. weitere Beispiele in GE Nr. 18 und CS Nr. 86-89.

[3] *H. Wagner*, Ekklesiologisch-theologische Strukturprinzipien als Grundlage des „differenzierten Konsenses", in: *Ders.* (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens" (QD 184), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2000, 11-35; 28.

[4] So die 150 evangelischen Theologieprofessoren gegen die Gemeinsame Erklärung, in: epd-Dok 7/1998, 1-5 oder die kritische Stellungnahme der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen zu Communio Sanctorum, in: epd-Dok 11/2002, 3-34.

[5] *O. H. Pesch*, Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts und die ökumenische Situation der Gegenwart. Das Studiendokument des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: Risiken und Chancen, in: *H. Fries/O. H. Pesch*, Streiten für die eine Kirche, München 1987, 85-134; 95.

[6] Cf. dazu *A. C. Mayer*, Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene (WUNT II/150), Tübingen 2002, 252-269.

[7] *E. Herms*, Lehrkonsens und Kirchengemeinschaft, in: *J. Brosseder* (Hg.), Von der Verwerfung zur Versöhnung. Zur aktuellen Diskussion um die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1996, 81-110; 81-95.

[8] *E. Herms*, Ökumenische Einheitsvorstellungen, in: *B. J. Hilberath/J. Moltmann* (Hg.), Ökumene – wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven (Kontakte 9,) Tübingen 2000, 45-64; 47.

[9] Cf. ebd., 48: „Dieses Werk Gottes ist ‚verborgen': unverfügbar und nicht dingfest zu machen."

[10] Cf. ebd., 50: „Die Frage kann nicht lauten, in welcher von Christenmenschen zu verantwortenden Ordnung die Einheit der Kirche am konsequentesten verwirklicht wird, denn diese Einheit ist Gottes Werk, sie wird in keiner gesellschaftlich erfahrbaren Ordnungsgestalt verwirklicht, sondern von jeder nur bezeugt."

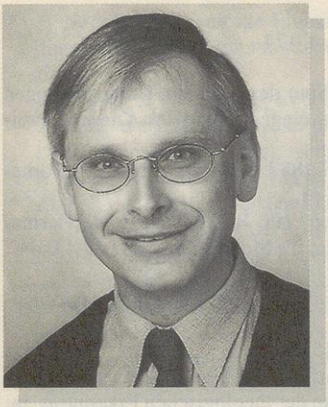
[11] *Ebd.*, 51.

[12] *Ebd.*, 51.

[13] Cf. ebd., 48; cf. auch „Die Kirche Jesu Christi", Kap. 2.

[14] *E. Herms*, Ökumenische Einheitsvorstellungen (cf. Anm.), 50; Herms unterstellt eben diesen Anspruch „Unitatis redintegratio".
[15] *Ebd.*, 51.
[16] Herms stützt sich auf die Leuenberger Konkordie Nr. 39: „Es ist Aufgabe der Kirchen, an Lehrunterschieden, die in und zwischen den beteiligten Kirchen bestehen, ohne als kirchentrennend zu gelten, weiterzuarbeiten."
[17] *E. Herms*, Ökumenische Einheitsvorstellungen (cf. Anm.), 52.
[18] *Ebd.*, 54; Herms verweist auf UR3.
[19] Cf. *E. Herms*, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984, 87f. Doch genau davon hatten sich nach römisch-katholischem Dafürhalten sowohl „Lumen gentium" als auch „Unitatis redintegratio" mit der Rede vom „subsistit in" distanziert. Ihrem Selbstverständnis nach setzt sich die römisch-katholische Kirche gerade nicht mit der einzig wahren gottgegebenen Ordnungsgestalt von Kirche gleich, sondern *repräsentiert* diese lediglich.
[20] *E. Herms*, Ökumenische Einheitsvorstellungen (cf. Anm.), 56.
[21] *Ebd.*, 58.
[22] *F. Nietzsche*, Nachgelassene Fragmente I [182]1885-1887, in: Sämtliche Werke Bd. 12 (Kritische Studienausgabe), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/ Berlin/New York 1980, 50f.
[23] *I. U. Dalferth*, Spielraum zum Missverständnis. Hermeneutische Anmerkungen zum Projekt einer Ökumenischen Hermeneutik, in: MJTh XII: Ökumene (2000), 71-99; 71.
[24] *Ebd.*, 76.
[25] *Ebd.*, 74.
[26] *Ebd.*, 78.
[27] *Ebd.*, 80.
[28] *Ebd.*, 76.
[29] Cf. ebd., 96.
[30] *Ebd.*, 96.
[31] *O. H. Pesch*, Heiße Eisen der Ökumene im Spiegel ökumenischer Probleme des Alltags, in: *K. Raiser / D. Sattler* (Hg.), Ökumene vor neuen Zeiten (FS Th. Schneider), Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2000, 441-473; 448.
[32] *O. H. Pesch*, Ökumenismus der Bekehrung – in der Zerreißprobe der Logik. Ein Rückblick auf das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *H. Fries/ O. H. Pesch*, Streiten für die eine Kirche, München 1987, 135-176; 170.
[33] Cf. *O. H. Pesch*, Heiße Eisen der Ökumene (cf. Anm.), 449.
[34] *O. H. Pesch*, Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts (cf. Anm.), 96.
[35] *O. H. Pesch*, Heiße Eisen der Ökumene (cf. Anm.), 449.
[36] Cf. *W. Seibel*, Grenzen der Konsensökumene, in: StZ 217 (1997), 73-74; 73f; ähnlich auch *H. Meyer*, Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention, in: *H. Wagner* (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom ›differenzierten Konsens‹ (QD 184), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2000, 36-58; 50.
[37] Cf. bereits *O. H. Pesch*, Ökumenismus der Bekehrung (cf. Anm.), 171: „(1) Für die Einheit der Kirche in der Gemeinschaft von Teilkirchen dürfen keine strengeren Bedingungen aufgestellt werden, als sie für die Einheit und das Beisammenbleiben innerhalb einer einzelnen Kirche gelten."
[38] *Ebd.*, 172.
[39] *Ebd.*, 173.
[40] *Ebd.*, 174.
[41] *Ebd.*, 174.
[42] *O. H. Pesch*, Heiße Eisen der Ökumene (cf. Anm.), 449.

[43] Ebd., 449.
[44] *O. H. Pesch*, Ökumenismus der Bekehrung (cf. Anm.), 174.
[45] Ebd., 174.
[46] Wie dies bei Lévinas der Fall ist (cf. *E. Lévinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers. u. eingel. von *W. N. Krewani*, Freiburg 1983).
[47] *F. Nietzsche*, Nachgelassene Fragmente I [182]1885-1887 (cf. Anm.), 50f [Hervorhebungen A.M.].
[48] *M. Leiner*, „... des Anderen und der Zeit zu bedürfen" (Fr. Rosenzweig): Die Hermeneutik des anderen als Aufgabe der Konfessionskunde, in: MdKI 48 (1997), 43-47; 44.
[49] Cf. oben (Anm.) die vierte These von Pesch.
[50] *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen [4]1975, 530.
[51] Cf. *A.C. Mayer*, Sprache der Einheit (Anm.), 241-245.
[52] Cf. *M. Leiner*, „... des Anderen und der Zeit zu bedürfen" (cf. Anm.), 45f.
[53] Cf. *O. H. Pesch*, Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: *W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler* (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie Bd. 4, Freiburg i.Br. u.a. 1988, 27-50; 41.
[54] Ging UR 3 noch davon aus, dass in den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auch Elemente der Kirche vorhanden sind, so geht UUS 14 (cf. auch 16 und 78) wesentlich weiter, indem eingeräumt wird, dass in anderen Gemeinschaften „gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage" treten.
[55] *W. Kasper*, Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: *K. Lehmann* (Hg.), In der Nachfolge Jesu Christi, Freiburg i. Br. 1980, 93-122; 103.



Ökumene ohne Ziel?

Ökumenische Einigungsmodelle und katholische Einheitsvorstellungen

VON CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER*

Am 31. Oktober des Jahres 1999 konnte die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" in Augsburg durch Vertreter des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen feierlich unterzeichnet werden, nachdem im Vorfeld manche missverständliche Formulierungen erläutert und Irritationen ausgeräumt worden waren. Noch bis zuletzt wurde in einer Unterschriftenaktion von 150 protestantischen Theologieprofessoren vor der Unterzeichnung gewarnt, da frühere kritische Einwände unberücksichtigt geblieben seien, die lutherische Lehre von der Rechtfertigung inhaltlich in Frage gestellt sei und die Unterzeichnung keine praktischen Konsequenzen für das ökumenische Miteinander vor Ort erbringen würde.

Mittlerweile sind die kritischen Stimmen etwas in den Hintergrund getreten. Indessen wurde die Einigung „in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" sowohl von römisch-katholischer als auch lutherischer Seite weithin als wichtiger Schritt auf dem Weg zur Einheit der Kirchen gewürdigt, „als „Meilenstein auf dem nicht leichten Weg der Wiederherstellung der vollen Einheit unter den Christen" (Papst Johannes Paul II.), als „neue Hoffnung für die gesamte ökumenische Bewegung" (I. Kardinal Cassidy, Präsident des Päpstlichen Einheitsrates), als ein „Hoffnungszeichen", das weit über das Jahr 2000 hinausweise (Landesbischof Ch. Krause, Präsident des LWB), als „eine bedeutsame Annäherung" (E. Jüngel) oder als „ein kleiner, aber wesentlicher Schritt auf dem Weg zur Heilung einer Spaltung, die vor allem in Europa die Geschichte der Kirche stark geprägt hat"

* Christoph Böttigheimer ist Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt.

(D. Heller, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK), um nur wenige Stimmen zu nennen.

Bei aller Freude über das Zustandekommen der lutherisch-katholischen Verständigung in Fragen der Rechtfertigungslehre darf nicht vergessen werden, wozu sich die beiden Dialogpartner in der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung" verpflichtet haben: „Das Studium der biblischen Grundlagen der Lehre von der Rechtfertigung fortzuführen und zu vertiefen", sich „um ein weiterreichendes gemeinsames Verständnis der Rechtfertigungslehre [zu] bemühen", den „die in der Gemeinsamen Erklärung selbst (GE 43) besonders als einer weiteren Klärung bedürftig benannten" Fragen nachzugehen und sich zu bemühen, „die Rechtfertigungslehre in einer für den Menschen unserer Zeit relevanten Sprache auszulegen" (Nr. 3). Zu der Fortführung des Diskurses um die Rechtfertigung gehört es auch, auf die kritischen Einwände evangelischer Professoren einzugehen und jenen Punkt genauer in Augenschein zu nehmen, welcher das ökumenische Gespräch im Vorfeld der Unterzeichnung so schwierig gemacht hat: das Beharren auf die konfessionelle Identität verbunden mit dem ständigen Hinweis auf die Unzulänglichkeit des gefundenen Konsenses. Die hierin zum Ausdruck kommende Identitätsangst gründet letztlich in der Unsicherheit, was die jeweils andere Konfession unter Kirche, kirchlicher Einheit und ökumenischer Zielvorstellung näherhin versteht.

Solche Unsicherheit gibt Raum für Spekulationen bis hin zu Unterstellungen und Verdächtigungen. Horst Hirschler, früherer Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands hatte wohl nicht ganz Unrecht, als er hinter der von 160 evangelischen Hochschullehren geäußerten Vermutung, die „Gemeinsame Erklärung" wäre von einem Rückkehrökumenismus bestimmt, ein „hochgerechnetes Misstrauen" auszumachen glaubte; wobei Ähnliches mittlerweile auf beiden Seiten feststellbar ist, hat doch unterdessen in allen Konfessionen eine verstärkte Identitätssuche eingesetzt. Diese dürfte nicht zuletzt damit etwas zu tun haben, dass es über Gestalt und Gehalt der zukünftigen Kircheneinheit nach wie vor an verbindlicher Übereinkunft mangelt.[1] Dass das Ziel der ökumenischen Bewegung die Einheit der Kirchen ist, ist unbestritten, doch eine Zielvorstellung, die die angestrebte Einheit klar umschreibt, ist ein ökumenisches Desiderat. Sie wäre jedoch Grundvoraussetzung, um über die Hinlänglichkeit ökumenischer Ergebnisse entscheiden zu können.

Bei der Bestimmung des ökumenischen Zieles spielen unterschiedliche Faktoren eine Rolle: das traditions- und konfessionsspezifische Kirchen-

und Einheitsverständnis, die Vielfalt an Motivationen sowie der jeweilige geschichtliche Kontext, der immer nur vorläufige ökumenische Zielbestimmungen zulässt. Darüber hinaus wirft die Frage nach Sinn und Zweck der Kirche nicht nur ekklesiologische, sondern auch trinitarische, christologische und pneumatologische Fragen auf: In welchem Verhältnis stehen Christus bzw. Hl. Geist und Kirche? Oder in welchem Verhältnis stehen Wort und Sakrament? Es steht also kein bestimmter theologischer Traktat zur Disposition, sondern die theologische Gesamtkonzeption vom Heil, wie sich diese in den konfessionellen Theologien wiederfindet. Neben der Frage nach der Zielbestimmung bereitet im ökumenischen Prozess auch eine mangelnde Differenzierung zwischen dem Verständnis von Einheit der Kirche und ihrem konkreten Vollzug Schwierigkeiten. Die ökumenische Zielvorstellung kann nämlich auf unterschiedliche Weise konkrete Gestalt annehmen, d.h. durch verschiedene Einigungsmodelle operativ umgesetzt werden.

Das Ziel der Ökumene, die Einheit der Kirche, ist also das eine, die nähere Bestimmung dieses angestrebten Zieles etwas anderes, und nochmals davon zu unterscheiden ist die operative Umsetzung einer bestimmten Zielvorstellung. Im Folgenden werde ich zunächst die Entwicklung der Zielbestimmung innerhalb der ökumenischen Bewegung umreißen, anschließend die einschlägigen Einigungsmodelle systematisch skizzieren und abschließend nach deren Vereinbarkeit mit den katholischen Einheitsvorstellungen fragen.[2]

1. Entwicklung ökumenischer Zielvorstellung

Die Mitglieder des ÖRK waren sich anfangs über Ziel und Wesen der Ökumene sehr uneins, weshalb 1950 in Toronto jede Zielformulierung vermieden und die ekklesiologische Neutralität des ÖRK festgeschrieben wurde.[3] Das Anfangsstadium des gegenseitigen Kennenlernens und der Schaffung gegenseitigen Vertrauens wurde aber schon 1952 auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund überwunden und im Christusgeheimnis das zentrale Kriterium aller ökumenischer Fragen erkannt.[4] Damit war ein wesentlicher Durchbruch innerhalb der ökumenischen Bewegung erreicht: Das Ziel ist die Gemeinschaft im Glauben an Jesus Christus und die Wiedergewinnung der zerbrochenen Einheit unter den Kirchen. Dies führte 1961 auf der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi zu einer ersten, maßgeblichen Zielformulierung: „Wir glauben, dass die Einheit … sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in

Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Hl. Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden."[5] Auch die konstitutiven Elemente dieser kirchlichen Einheit wurden benannt: gegenseitige Anerkennung der Taufe, Übereinstimmung im Glaubensbekenntnis und der Evangeliumsverkündigung, Abendmahlsgemeinschaft und Übereinstimmung im liturgischen Leben, gegenseitige Anerkennung der Ämter und gemeinsames, weltzugewandtes Zeugnisgeben und Handeln einschließlich der dazu erforderlichen strukturellen Voraussetzungen.[6]

Seit den siebziger Jahren wurde die Einheitserklärung von Neu-Delhi innerhalb und außerhalb des ÖRK mit Hilfe des Koinonia-Begriffs vertieft. Überdies wurden durch den Gedanken der Katholizität bzw. der konziliaren Gemeinschaft, den die konfessionellen Weltbünde einbrachten, die verschiedenen Dimensionen der Kirche, wie ihre Universalität, Vielfalt oder Sendung näher entfaltet. Wo heute darum von der Einheit der Kirche die Rede ist, wird stets deren Verschiedenheit sowie der strukturelle Aspekt von Gemeinschaft mitbedacht. In letzter Zeit führten allerdings unterschiedliche Akzentuierungen innerhalb des ökumenischen Einheitsverständnisses[7] zu einer Entleerung der ökumenischen Zielbestimung (Konsensökumene – Konziliarer Prozess / Säkularökumenismus). Es entwickelten sich verschiedene, teils divergierende Einheitsvorstellungen. Erschwerend kommt hinzu, dass jedes Einheitsverständnis auf verschiedene Weise konkret werden kann. Die drei wichtigsten Einigungskonzeptionen, die auf das Einheitsverständnis Bezug nehmen, das für die ökumenische Bewegung bestimmend geworden ist, sind: das Modell der „Föderation", der „organischen Union" sowie der „gegenseitigen Anerkennung". Diese Einheitskonzeptionen werden im Folgenden systematisch beleuchtet.

2. Ökumenische Einigungsmodelle

„Kooperativ-föderatives Einigungsmodell"

Das älteste Einigungskonzept ist das der „Föderation", das in der sichtbaren Gestalt kirchlicher Einheit den Schwerpunkt auf das gemeinsame weltzugewandte Handeln der Christen und der Kirchen legt. Diese sollen selbstständige Kirchen bleiben mitsamt ihrer konfessionellen Besonderheit und Identität. Damit dominiert die praktische Zusammenarbeit im sozialen und ökologischen Bereich über die Frage der Einheit der Kirchen und wird der Einigungsprozess umgekehrt: Von der Praxis aus wird die Einigung des Christentums erhofft.

Bei diesem Modell handelt es sich nur dann um eine bloße Vorform kirchlicher Einheit, wenn eine verpflichtende und umfassende Gemeinschaft nur im Handlungsbereich gefordert wird und nicht auch in Bezug auf Glauben, Sakramente und Amt. In diesem Sinne kann der sog. „konziliare Prozess" (Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung) nicht als wirkliches Einigungsmodell angesehen werden. Dass das kooperativ-föderative Einigungsmodell gleichwohl ein Grundmodell kirchlicher Einheit darzustellen vermag, wurde auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 deutlich, wo „allgemeine Übereinstimmung darüber [herrschte], dass im letzten Grund ‚Leben, Arbeit (Praktisches Christentum), Glauben und Kirchenverfassung' (Life, Work, Faith and Order) ... einander brauchen, wenn sie ihr Ziel erreichen wollen"[8]. Wie alle Einigungsmodelle so hat auch das der Föderation seine Schwierigkeiten: In der Praxis zeigte sich selbst in ethisch-politischen Fragen eine größere Uneinigkeit als zunächst angenommen.

Modell der „organischen Union"

Das Einigungsmodell „organische Union bzw. Einheit", wie es vom ÖRK bevorzugt wird, strebt einen so hohen Grad an Gemeinschaft im Bekenntnis, im Gottesdienst, in der Sakramentenverwaltung und im kirchlichen Amt an, dass die einzelnen Konfessionskirchen miteinander verschmelzen. Sie verlieren ihre institutionelle Eigenständigkeit und ihre konfessionelle Identität und es entsteht eine organische Union, eine nach innen wie nach außen geeinte, transkonfessionelle Kirche am Ort entsteht, mit neuer Identität und Einheit in Struktur und Leitung. Die Konziliarität regelt das Verhältnis der Ortskirchen zueinander. Mit diesem Modell korreliert die Konsensmethode: die Aufarbeitung der Kontroversfragen mit dem Ziel umfassender Übereinstimmung. Die mangelnde Rezeption vieler Lehrkonsense macht allerdings die Schwierigkeit dieses Modells offenbar: Es gibt weder eine einheitliche Vorstellung vom Ort noch vom Konsens-Begriff und aus Sorge um die konfessionelle Identität werden die konfessionellen Unterschiede immer stärker betont, je mehr Konvergenztexte entstehen.

Modell „gegenseitiger Anerkennung"

Das Modell „gegenseitiger Anerkennung", das besonders in bilateralen Gesprächen Anwendung findet, möchte die theologischen, liturgischen und

spirituellen Eigenheiten und Traditionsbildungen miteinander versöhnen, ohne den Konfessionen ihre institutionelle Eigenständigkeit zu nehmen. Die Kirchen sollen sich gegenseitig als eigenständige, legitime Realisierung der einen, wahren Kirche Jesu Christi akzeptieren und ihre traditionellen Eigenheiten als evangeliumsgemäß anerkennen. Katholizität und Apostolizität können sich demnach in verschiedenen Traditionen ausprägen. Voraussetzung ist allerdings, dass die Lehrverurteilungen überwunden sind, gegenseitige Anerkennung in Wort, Sakrament und Amt besteht und das Bewusstsein für eine weltzugewandte Sendung. So wird der Sorge um die konfessionelle Identität Rechnung getragen.

Dem Modell der „gegenseitigen Anerkennung" kommt die Schau einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" sehr nahe, die der Lutherische Weltbund 1977 in Daressalam vorlegte. Die Verschiedenheiten verlieren „ihren trennenden Charakter und werden miteinander versöhnt"[9]. In der „Leuenberger Kirchengemeinschaft", die auf der Leuenberger Konkordie (1973) beruht, findet das Modell der „gegenseitigen Anerkennung" seine bisher wichtigste konkrete Anwendung.[10] Dieses Einheitsmodell hat vor allem die reformatorischen Kirchen im Blick, doch ist es auch für die weltweite Ökumene von Bedeutung (§ 46). Die Kirchen werden eine volle Gemeinschaft bei größtmöglicher Wahrung ihrer nun nicht mehr trennenden Konfessionalität. Sie bleiben an die sie verpflichtenden Bekenntnisse gebunden, nehmen aber auf der Basis eines gemeinsamen Evangeliumsverständnisses und seiner rechten Weitergabe in Verkündigung, Taufe und Abendmahl Kirchengemeinschaft auf. Diese verwirklicht sich im Leben der Kirchen als Gemeinschaft in Wort, Sakrament sowie Zeugnis und Dienst. Bei all dem kommt dem strukturellen Moment eine untergeordnete Bedeutung zu. Denn die Ordination wird gegenseitig anerkannt und darüber hinaus Gestalt und Struktur des kirchlichen Amtes der legitimen orts- und geschichtsbedingten Vielfalt überlassen.

Auch das Modell der „versöhnten Verschiedenheit" impliziert eine bestimmte Methode: Am Ausgangspunkt steht die Überlegung, dass die kirchliche Spaltung nicht bis zur Wurzel reicht, also eine unvollkommene Kircheneinheit zwischen den getrennten Kirchen bereits besteht. Darum bedarf angesichts kontroverstheologischer Einzelfragen nicht die Einheit der Kirchen, sondern deren Trennung der Rechtfertigung. Anstatt nach einem umfassenden Konsens Ausschau zu halten, wird deshalb nach einer Überwindung gegenseitiger Lehrverurteilungen und Übereinstimmung in elementaren christlichen Lehrgehalten gesucht. In diesem Sinne hatte die

Leuenberger Konkordie für die Lehrverwerfungsstudie „methodisch die Funktion einer Initialzündung“[11]. Doch auch diese Methode ist mit Schwierigkeiten behaftet: mit der Problematik von Einheit und Verschiedenheit. Wie viel Einheit ist nötig, um der Gefahr einer Koexistenz und damit einer nichtssagenden unsichtbaren Einheit zu entgehen? Und umgekehrt: Wie viel Vielfalt ist nötig, um die Eigenständigkeit der Kirchen zu gewährleisten?

Die drei Einigungsmodelle berücksichtigen alle die konstitutiven Elemente kirchlicher Einheit, weshalb es vollgültige Umsetzungskonzepte der gemeinsamen ökumenischen Zielbestimmung sind: der sichtbaren Einheit der Kirche als „völlig verpflichtete Gemeinschaft“. Indes setzen sie in der Frage nach Einheit und Verschiedenheit entsprechend ihrem Primärinteresse unterschiedliche Akzente: gemeinsames weltzugewandtes Handeln; institutionell geeinte Kirche oder Wahrung des konfessionellen Erbes. Diese unterschiedlichen Akzente müssen nicht miteinander konkurrieren, vielmehr bieten sie die Gelegenheit, kirchliche Einigung analog dem jeweiligen Selbstverständnis der Kirchen und ihren Situationen zu verwirklichen.

Zu diesen Grundmodellen kirchlicher Einigung stellt das vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (DÖSTA) und in der theologischen Diskussion der achtziger Jahre entworfene Einigungsmodell „Ökumene konstruktiver Spannung“ oder „Ökumene in Gegensätzen“[12] keine wahre Alternative dar, weil hier weder den konstitutiven Elementen kirchlicher Einheit Rechnung getragen wird noch kirchentrennende Lehrverurteilungen aufgearbeitet werden.

3. Konziliare Aussagen zur Einheit der Kirche

Die katholische Kirche hat nach der Überwindung der Rückkehrökumene bislang weder eine klare ökumenische Zielbestimmung noch ein eigenes Einheitsmodell entwickelt bzw. vorgelegt. Das II. Vatikanum maß der Ökumene zwar eine hohe Bedeutung bei, unterließ es jedoch, den Weg zur Einheit der Kirchen und Zwischenziele konkret zu beschreiben. Lediglich das ökumenische Fernziel wurde benannt: die völlige kirchliche Gemeinschaft („perfecta communio ecclesiastica“), die sich in Kanzel- und Eucharistiegemeinschaft auszudrücken hat. Weil das ökumenische Nahziel heute überwiegend in einer Einheit in Verschiedenheit gesucht wird, stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit konziliarer Aussagen mit dem Eini-

gungsmodell der „gegenseitigen Anerkennung" und seiner Konkretisierung durch die Leuenberger Kirchengemeinschaft.

Das Ökumenismusdekret stützt sich auf die Ekklesiologie der Kirchenkonstitution und legt im ersten Kapitel seine Sicht von der Einheit der Kirche dar: Einheit und Einzigkeit der Kirche werden in einer trinitarischen und heilsgeschichtlichen Perspektive betrachtet und christologisch begründet. Ein Verweis auf die einheitstiftende Funktion der Eucharistie sowie des Hl. Geistes, der die Gläubigen „in Christus verbindet" und insofern „Prinzip der Einheit der Kirche" ist, schließt sich an (UR 2). Damit erscheint die kirchliche Einheit als eine von Gott gewirkte Gemeinschaft der Gläubigen. Ferner werden die ekklesiologischen Prinzipien, die für das Mitwirken der katholischen Kirche an der Einigung der Christenheit maßgeblich sind, benannt. Hier ist u.a. vom kirchlichen Amt der Lehre, der Leitung und der Heiligung als Einheitsfaktor die Rede (UR 2.4). Darin drückt sich das spezifisch Katholische hinsichtlich der Lehre von der sichtbaren Struktur und Einheit der Kirche aus.

Schließlich greifen die Konzilsväter die traditionelle Tria-Vincula-Lehre auch im Zusammenhang mit der Kircheneinheit auf (UR 2). Danach kommt die sichtbare Gestalt der Kircheneinheit durch drei wesenskonstitutive Merkmale zum Ausdruck: die Verkündigung des Evangeliums, die Verwaltung der Sakramente und die amtliche Leitung der Kirche. Evangelium, Sakrament und Amt, das beiden zu dienen hat, sind demnach notwendige und hinreichende Elemente kirchlicher Einheit. Weil alle drei Merkmale, in denen die Einheit der Kirche sichtbare Gestalt gewinnt, in der römisch-katholischen Kirche voll gegeben sind, ist die Einheit der Kirche nicht erst zu suchen, sondern in der katholischen Kirche bereits verwirklicht (subsistit) (UR 4; LG 8). Da außerdem das bischöfliche Amt auf alle drei kirchenschaffenden und einheitstiftenden Merkmale ausgerichtet ist und ihnen durch seinen dreifachen Dienst an der Koinonia sichtbaren Ausdruck verleiht (LG 20), steht es im Zentrum katholischer Einheitsvorstellung: Es ist „sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit" der Kirche (LG 23).

4. Das Teilkirchen-Modell und das bischöfliche Prinzip

Innerhalb der katholischen Lehre von Wesen und Einheit der Kirche nimmt das bischöfliche Dienstamt eine zentrale Stellung ein. Es steht aber nicht isoliert, sondern kann nur kollegial, im Einklang mit dem Bischofs-

kollegium ausgeübt werden (LG 21-23). Diese kollegiale bzw. kommunionale Struktur begründet die einträchtige Vielfalt unterschiedlicher Ortskirchen (LG 23) oder partikulärer Kirchen mit eigener theologischer, disziplinärer und liturgischer Tradition (UR 14; 16; OE 3) und eröffnet die Möglichkeit, ein katholisches Einigungskonzept zu entwerfen, das dem Modell der „gegenseitigen Anerkennung" bzw. der „Kirchengemeinschaft durch Konkordie" nahe kommt.

Ein Teilkirchen-Modell, das die Konfessionen als Teilkirchen der universalen Kirche versteht und dabei von der bischöflichen Struktur und Verfassung der Kirche ausgeht, lässt sich bei genauerem Zusehen mit der Leuenberger Kirchengemeinschaft doch nicht vereinbaren. Denn während für das katholische Einheitsverständnis die Gemeinschaft im Bischofsamt wesentlich ist, misst die Leuenberger Konkordie dem kirchlichen Amt eine auffallend geringe Bedeutung bei (III.3), geringer als die Formel „satis est" in der Augsburger Konfession (CA VII) oder die Meissener- bzw. Porvoo-Erklärung dies tut. Doch aus katholischer, wie übrigens auch anglikanischer und orthodoxer Sicht führt am bischöflichen Dienstamt kein Weg vorbei. Es stellt sich allerdings die Frage, ob es im Zentrum katholischer Einigungskonzeption zu stehen hat. Denn grundsätzlich ist es dem Wort und Sakrament dienend zugeordnet und damit von geringerem Gewicht. Auch vermag die apostolische Sukzession nicht an die Stelle der Apostolizität der gesamten Kirche zu treten, vielmehr ist sie nur deren sichtbarer Ausdruck und wirksames Zeichen.[13] So betrachtet ist die bischöfliche Struktur und Nachfolge zwar in den Grundkonsens miteinzubeziehen, wie dies etwa im katholisch/lutherisch-evangelischen Dokument „Einheit vor uns" geschieht[14], nicht aber als Konstruktionspunkt eines katholischen Einheitsmodells zu wählen. Statt dessen ist die Verwirklichung von Kirchengemeinschaft als ein umfassender Prozess zu verstehen, der sich auf die Gemeinschaft im apostolischen Glaubensbekenntnis und im sakramentalen Leben zu konzentrieren hat, ohne die ekklesialen Strukturen zu vernachlässigen.

5. Das Teilkirchen-Modell und die Idee der Communio

Das Amtsverständnis verweist auf das Kirchenverständnis. Deshalb ist katholischerseits nicht das bischöfliche Amt, sondern der dogmatische Begriff der Communio als Ausgangspunkt einer Einigungskonzeption zu wählen. Denn dieser steht im Zentrum der konziliaren Lehre von der Kir-

che. Außerdem hat in den letzten Jahren gerade der biblisch-altkirchliche Koinonia-Begriff eine hohe Akzeptanz bei der Fortschreibung des Modells der versöhnten Verschiedenheit gefunden.

Der Communio-Begriff verdeutlicht die trinitarische und sakramentale Verfasstheit der Kirche. Die Kirche ist sakramentales Bild der dreifachen Gemeinschaft in Gott (LG 4; UR 2). Indem die Kirche auf sakramentale Weise am göttlichen Leben teilhat, insbesondere durch die Heilsgüter des Wortes Gottes und der einzelnen Sakramente, ist sie Realsymbol der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander. Freilich ist sie nicht Sakrament wie Taufe und Abendmahl, da sie das Heil nur als Empfangende vermittelt. Auch darf die Rede vom sakramentalen Charakter der Kirche deren Sündigkeit keineswegs verdunkeln, wohl aber soll sie deren heilsmittlerische Funktion unterstreichen. So hat der Communio-Begriff sowohl eine heilsökonomische wie auch kirchensoziologische Bedeutung (LG 10): Die sakramentale, unsichtbare Teilhabe aller Getauften am Leben Gottes wird durch die äußere Kirche konkret sichtbar.

Im Sinne der sakramentalen Communio-Ekklesiologie wird die Einheit der Kirche durch all jene Heilsgüter garantiert, die die Koinonia zwischen Gott und den Gläubigen sowie der Gläubigen untereinander auferbauen und die Kirche für ihren sakramentalen Dienst zurüsten, allen voran die Eucharistie. Denn aus der Eucharistie lebt und wächst die Kirche immerfort (LG 26) und wird „die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht" (LG 3, 11; UR 2). In der Eucharistie findet die Kirche als Communio ihre höchste Verwirklichung (SC 2), weil sich hier die Gemeinschaft mit Christus wie auch die der Gläubigen untereinander real vollzieht, also das Wesen der Kirche sakramental gegenwärtig wird (LG 7). Gemäß dieser sakramental verstandenen Gemeinschaft ist die Kirche als Communio wesentlich eucharistische Tischgemeinschaft und besteht zwischen participatio (Teilhabe) und communio (Gemeinschaft) ein grundsätzliches Wechselverhältnis: Gemeinschaft entsteht durch geschenkte Teilhabe an Christus (UR 2; LG 3; 7; 11). Das Einssein mit Christus und die Gemeinschaft der Vielen durch ihre Teilhabe an Christus begründet ein ekklesiologisches Pluralitätsprinzip, das auch ökumenisch von Bedeutung ist. So steht am Anfang keine bestimmte Kirchenstruktur, sondern die gemeinsame Teilhabe am Christusgeheimnis, von der aus sich die Konfessionskirchen gegenseitig als eigenständige Teile der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche anerkennen und

eine Gemeinschaft von Kirchen bilden können, gerade so, wie die Ortskirchen selbstständige Kirchen sind und in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit die universale Kirche auferbauen.

Gemäß der dogmatischen Communio-Idee ist die Kirche Einheit in Gemeinschaft, was die Möglichkeit einer gestuften Kirchengemeinschaft eröffnet (LG 15). Über die Intensität dieser Gemeinschaft bestimmen jene Heilsgüter, in denen sich die sakramentale Grunddimension der Kirche ausdrückt und die zur Erlangung der Heilsgnade dienen. Neben der Eucharistie ist die Taufe ein wichtiges sakramentales Element. Denn diese geht von Christus aus, bewirkt die Eingliederung in den mystischen Leib Christi und führt folglich zur eucharistischen Gemeinschaft und damit zu einer grundlegenden Gemeinschaft mit der Kirche Christi hin. Als solches kommt der Taufe als dem sakramentalen Band der Einheit in Christus (UR 22) eine institutionelle, kirchenbegründende Wirkung zu. Weil sich dieses kirchenbegründende Element und „viele und bedeutende Elemente oder Güter" der wahren Kirche, die der „Geist Christi ... als Mittel des Heiles" gebraucht (UR 3, 15) auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche finden, bezeichnet das Konzil die von Rom getrennten Gemeinschaften des Westens erstmals als „Kirchen und Gemeinschaften" bzw. „kirchliche Gemeinschaften". Elemente und Güter, aus denen die Kirche auferbaut wird, sind im Einzelnen: „das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente: all dieses, das von Christus ausgeht und zu ihm hinführt, gehört rechtens zu der einzigen Kirche Christi" (UR 3).

Im Rahmen einer sakramentalen Communio-Ekklesiologie müsste sich die Suche nach der Kircheneinheit auf die Frage konzentrieren, ob sich die Kirchen bezüglich ihres sakramentalen Lebens gegenseitig anerkennen können. In einer Einigungskonzeption, in welcher der „Grad der Verwirklichung der sakramentalen Grunddimension von Kirche"[15] über den ekklesialen Status anderer Kirchen entscheidet, stellt das eucharistisch-sakramentale Geschehen den entscheidenden Beurteilungsmaßstab von Kirchengemeinschaft dar[16]. Damit sind all jene Elemente heilsnotwendig, d.h. für die wahre Kirche konstitutiv und für die Ökumene hinreichend, welche das eucharistische Geschehen, das das Christusgeheimnis real vergegenwärtigt, aus sich heraus freisetzt bzw. einfordert: Gemeinschaft im Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Übereinstimmung in den übrigen, auf die Eucharistie hingeordneten Sakramenten sowie im kirchlichen Amt,

das in seinen Grundvollzügen den Wesensgehalt des eucharistischen Mysteriums widerspiegelt. Glaube, Sakrament und Dienst lassen sich also auch aus dem eucharistischen Geschehen ableiten. Sie verleihen der sakramentalen Dimension der Kirche sichtbare Gestalt. Dennoch stehen sie nicht für sich selbst, sondern verweisen auf das Christusgeheimnis, dessen Identität im sakramental-liturgischen Lebenskontext der Kirchen die eigentliche Basis kirchlicher Einheit darstellt.

6. Ergebnis

Das ökumenische Verständnis von der Einheit der Kirche lässt sich grundsätzlich in verschiedenen Einigungskonzeptionen umsetzen. Diese sind als vollgültig anzusehen, falls sie allen wesenskonstitutiven Elementen, die sich aus dem gemeinsamen Verständnis von der sichtbaren Einheit der Kirche ergeben, Rechnung tragen. Für das Einigungsmodell der gegenseitigen Anerkennung ist von entscheidender Bedeutung, dass die ökumenische Zielbestimmung durch den biblisch-altkirchlichen Koinonia-Begriff eine wesentliche Vertiefung erfahren hat und auch das II. Vatikanum die Kirchen als Einheit in Gemeinschaft bzw. als Gemeinschaft von Ortskirchen beschreibt.

Die sakramentale Qualifizierung der Kirche als Communio rückt das eucharistische Geschehen ins Zentrum des Kirchenverständnisses, und als Quelle kirchlicher Einheit hat es den Mittelpunkt einer katholischen Einigungskonzeption zu bilden. Einem Einigungsmodell, das an der sakramentalen Grundwirklichkeit der Kirche orientiert ist, geht es nicht um die Wiedereingliederung nicht-katholischer Kirchen in die römisch-katholische, sondern um die gegenseitige Anerkennung der Kirchen auf der Grundlage der sakramentalen Teilhabe der kirchlichen Lebenswirklichkeit am Christusgeheimnis. Zur eucharistischen Gemeinschaft gehören Wort, Sakrament sowie das ihnen zugeordnete Amt. In diesen Punkten schließt auch das Communio-Modell Lehrdifferenzen aus.

Nur im Wirken des Heiligen Geistes besitzt das sakramentale Wesen der Kirche samt ihren sakramental zeichenhaften Elementen seine Wirklichkeit. Wird das Wirken Christi und des Heiligen Geistes in Wort und Sakrament stärker gewichtet als die kanonisch-juridischen Kirchenstrukturen, dann hängt die gegenseitige Anerkennung der Kirchen und ihrer Ämter nicht allein von der Erfüllung institutioneller Kriterien ab, sondern von einem geistlichen Urteil über die geistliche Ursprungstreue nicht-katho-

lischer Kirchen. M.a.W.: Es geht nicht darum, dass katholischerseits das eigene Kirchenverständnis absolut gesetzt wird, sondern darum, dass die sakramentale Gegenwart Jesu Christi auch in den reformatorischen Kirchen gesucht und gegebenenfalls anerkannt wird, selbst wenn diese Kirchen den katholischen Sprachgebrauch nicht teilen. Weil jede Teilhabe am Christusgeheimnis dem Wirken des Gottesgeistes entspringt, darum müssen die ökumenisch noch offenen Fragen in einen größeren pneumatologischen Horizont eingeordnet und weniger theoretisch als vielmehr praktisch beantwortet werden. Die Antworten müssen „im Prozess eines Zusammenwachsens aus gemeinsamer christlicher Verantwortung reifen“[17]. So hat sich die Ökumene vor allem auf die kirchliche Praxis zu konzentrieren und dort dem Wirken des Gottesgeistes nachzuspüren.

In den ekklesiologischen Fragen ökumenische Fortschritte erzielen zu wollen, heißt letztlich, sich dem Geist Gottes praktisch zur Verfügung zu stellen und so sein Wirken konkret zu erfahren: im gemeinsamen Hören auf Gottes Wort, in gemeinsamen liturgischen Feiern, in gemeinsamer Zeugenschaft und im Handeln aus dem Glauben und nicht zuletzt durch gemeinsame Gebete um den Geist Gottes, der allein die Einheit der Kirche schafft.

ANMERKUNGEN

1 *H. Meyer*, Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen 1996, 174ff; *R. Frieling*, Der Weg des ökumenischen Gedankens, Göttingen 1992, 257.

2 Vgl. *ebd.*, Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, Paderborn – Frankfurt am Main 1985; DwÜ II, 451-506; *Ch. Böttigheimer*, Das Ringen um die Einheit der Kirchen. Chancen und Schwierigkeiten des ökumenischen Modells der „versöhnten Verschiedenheit“, in: StZ 124 (1999), 87-100.

3 *L. Vischer* (Hg.), Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, München 1965, 255 Nr. 7.

4 *Ebd.*, 93f.

5 Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des ÖRK, hg. v. *W.A. Visser't Hooft*, Stuttgart 1962, 130.

6 Kommentar, Neu-Delhi 1961, Nr. 9, 15, 16, 38.

7 Es schließt ein: Gemeinschaft im Verständnis und Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in den Sakramenten, im Amt, im liturgischen Leben, des Handelns in Zeugnis und Dienst in der Welt und die dazu erforderlichen strukturellen Voraussetzungen.

8 Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (in Lausanne), hg. v. *H. Sasse*, Berlin 1929, 545.

9 Daressalam 1977. In Christus eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Bearbeitet v. *H.-W. Heßler* u. *G. Thomas*, Frankfurt am Main 1977, 205.

[10] Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, hg. v. *W. Hüffmeier* u. *C.-R. Müller*, Frankfurt a.M. 1995, 16-58.

[11] Ökumenischer Arbeitskreis ev. u. kath. Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente u. Amt im Zeitalter der Reformation u. heute, hg. v. *K. Lehmann/W. Pannenberg*, Freiburg i.Br. 1986, 14.

[12] *E. Geldbach*, Ökumene in Gegensätzen (= BenshH 66), Göttingen 1987; *E. Herms*, Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984.

[13] *Ch. Böttigheimer*, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Zur Frage gegenseitiger Anerkennung der Ämter als Bedingung von Kirchengemeinschaft, in: Catholica 51 (4/1997), 300-314, hier 311ff.

[14] Einheit vor uns (s. Anm. 2), 487ff.

[15] *W. Thönissen*, Katholische Einheitsvorstellungen im Gespräch mit reformatorischen Bemühungen um die Einheit: Catholica 52 (4/1998), 235-252, hier 246.

[16] Vgl. den Dialog der röm.-kath. Kirche mit der Orthodoxie: „Die Eucharistie stellt … den Maßstab [le critére] dar für den Vollzug des gesamten kirchlichen Lebens." Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (1982): *H. Meyer* (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung II, 1982-1990, Frankfurt am Main/Paderborn 1992, 534-535.

[17] *W. Kasper*, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den luth. Kirchen, in: ThQ 151 (1971), 97-109, hier 108.



Hermeneutik des Dritten Auges am Beispiel von Abendmahlsdeutungen in verschiedenen Kontexten der Welt

VON
CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN*

Zu meinen frühesten Kindheitserinnerungen gehört ein Steinrelief über dem Hauptportal der Kirche in Biel-Madretsch, das die Geschichte der Emmaus-Jünger (Mk 16,12; Lk 24,13-35) darstellt. Es hält den Augenblick fest, als die beiden Jünger den Fremden, der sie auf dem Weg nach Emmaus begleitet hat, bitten, bei ihnen zu bleiben. Dieses Motiv stand mir täglich vor Augen, wenn ich aus dem Pfarrhaus blickte oder auf dem Kirchplatz spielte. Zwei Deutungen verschränkten sich für mich schon früh miteinander: Die Bitte der Jünger an den, der mit ihnen gegangen ist, sie in ihrer Zukunftsangst nicht zu verlassen; und die Einladung derer, die in Emmaus ihr Zuhause haben, an den obdachlosen Fremdling, dem sie eine Mahlzeit und Schutz vor den Gefahren der Nacht boten. Der Kanon „Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden" und das Tischgebet „Komm, Herr Jesus, sei unser Gast" klingen aus jener Zeit in meinen Ohren nach. Damals habe ich sie mit der Emmaus-Geschichte in Verbindung gebracht; der unsichtbar gegenwärtige Gast bei Tisch hat meine Phantasie angeregt, und in den Gästen, die in unserem Hause gelegentlich mehrere Wochen lang Aufnahme fanden, konkretisierte sich für mich die im Emmaus-Ereignis vorgeprägte Gemeinschaft. Später bin ich dem Emmaus-Motiv auf immer neue Weisen wieder begegnet. Dazu gehören Abendmahls- und Agapefeiern in verschiedenen Kirchen Basels, wo ich zehn Jahre lang gewohnt habe, vor allem aber sind es die vielfältigen Reflexionen zur

* Christine Lienemann-Perrin ist Professorin für Ökumene und Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Basel sowie Lehrbeauftragte für Ökumenische Theologie an der Christkatholischen und Evangelischen Fakultät der Universität Bern.

Emmaus-Perikope in den kontextuellen Theologien Asiens und Afrikas, die mir weitere Facetten des Emmaus-Motivs erschlossen haben.[1]

Die Emmaus-Perikope steht in einer losen Verbindung zu den „klassischen" biblischen Abendmahlstexten (Mk 14,22-25; Mt 26,26-29; Lk 22,14-23). Nur von ferne und eher indirekt erinnert sie an die letzte Mahlgemeinschaft Jesu mit den Jüngern vor seinem Leiden und Sterben; außerdem ist die Erinnerung an das Abendmahl nur ein möglicher Deutungszusammenhang des Emmaus-Ereignisses unter anderen. Gerade deshalb eignet es sich besonders gut zur Illustration der Art von Hermeneutik, die in diesem Beitrag vorgestellt werden soll. Bei der Emmaus-Erzählung geht es um einen ‚anderen' Blick auf das Abendmahlsgeschehen, das zugleich eine neue Erkenntnis dieses Geschehens in sich enthält. Bereits innerhalb des neutestamentlichen Kanons kommt das Wiedererkennen von zentralen Heilsereignissen in neuer Gestalt in Gang. Der Prozess setzt sich fort im Verlauf der Christentumsgeschichte und kann bis in die Gegenwart hinein beobachtet werden. Mahlgemeinschaften wie diejenige von Emmaus vor zweitausend Jahren und jene anderen, die davon zeugen, dass die Christenheit auch heute den Auferstandenen in ihrer Mitte weiß, sind Illustrationen dessen, was es heißt, das Urereignis der Hoffnung auf das Reich Gottes zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten in neuen Formen zur Darstellung zu bringen. Dass dies möglich ist, verdankt die Christenheit einer hermeneutischen Tradition, die immer aufs Neue das Eigene in fremder Gestalt wiederzuerkennen vermag.[2]

Im Folgenden wird diese Hermeneutik am Beispiel des Abendmahls verdeutlicht. Dabei werden drei Szenarien ins Spiel gebracht. Das erste führt uns nach Basel, wo ich bis vor kurzem gelebt habe. Innerhalb meiner damaligen Kirche begegnen neben dem „normalen" Abendmahlsgottesdienst verschiedene Neuaufbrüche und signifikante Erweiterungen der Abendmahlsdeutung und -praxis. Weder haben solche Innovationen zum Ziel, den „normalen" Abendmahlsgottesdienst ins Unrecht zu setzen, noch ihn zu konkurrenzieren. Aber durch sie erscheint das Ursprungsereignis der Mahlgemeinschaft Jesu mit den Jüngern in einem neuen Licht – und sie machen zugleich sichtbar, dass die Abendmahlspraxis im Gottesdienst am Sonntagmorgen nicht alle notwendigen Deutungshorizonte in sich birgt (I). Im zweiten Szenario begegnet eine Weiterführung der Abendmahlstradition in befreiungstheologisch-feministischer Sicht. Die US-amerikanische Theologin Letty M. Russell knüpft in ihrem Buch „Church in the Round" an biblische Tisch-Metaphern an, von denen her sie eine Relectura der bib-

lischen Abendmahlsberichte *und* des reformatorischen Abendmahlsverständnisses (CA 7) vorlegt (II). In der interkulturellen und interreligiösen Begegnung wird das Deutungsspektrum nochmals weiter und facettenreicher. Dem Versuch von Choan Seng-Song, das Abendmahl im Horizont eines asiatischen Trauerrituals zu deuten, ist das dritte Szenario gewidmet. In Songs „Theologie des Dritten Auges" ist die Hermeneutik vorgeprägt, die hier erörtert wird. In Anlehnung an Song spreche ich von einer „Hermeneutik des Dritten Auges" (III). Sie lenkt unsere Aufmerksamkeit noch einmal auf die Emmaus-Perikope und weitet zugleich den Blick für eine ökumenische Abendmahls- und Kirchengemeinschaft, die sich dem Dritten Auge verdankt (IV).

I.

Basel ist bekannt als eine Stadt der Weltoffenheit und Toleranz, der Kunst- und Kulturszenen, der Messe und der Industrie. Säkularisation und Religiosität sind dicht nebeneinander anzutreffen. Als Stadt im Dreiländereck ist Basel auch durch Grenzgänger und Asylanten/innen geprägt, ergänzt durch eine starke Migrationsbevölkerung. Das religiöse Basel hat seine Wurzeln unter anderem in der reformierten Tradition, in der Erweckungs- und Missionsbewegung, im politischen und religiösen Liberalismus des 19. Jahrhunderts, in der Theologie Karl Barths, im heute wiederbelebten Kulturprotestantismus. Die Stadt ist auch für ihre rückläufige Kirchlichkeit bekannt. Gerade noch die Hälfte der Basler Bevölkerung gehört einer der beiden großen Kirchen an. Das Abendmahl wird in der Evangelisch-Reformierten Kirche Basel-Stadt (EKRBS) nach der Kirchenordnung von 1950 gefeiert, in der es heißt:

„§ 21 Das Abendmahl ist nach reformierter Auffassung die von unserem Herrn Jesus Christus selbst eingesetzte Handlung, in welcher uns die *Vergebung unserer Sünden* und damit die *Gemeinschaft* verbürgt ist, die wir mit Gott unserem *Vater und Christus* unserem Heiland haben dürfen; dadurch wird es uns zum Zeichen der Gemeinschaft, die Christus uns in Ihm mit *unseren Brüdern und Schwestern* schenkt.

§ 22 Zum Abendmahl sind *alle im Gottesdienst Anwesenden* eingeladen. Auch Kinder sind zur Abendmahlsfeier zugelassen. Die Vorbereitung zur Teilnahme hat spätestens im pfarramtlichen Unterricht zu erfolgen."[3]

Welche Merkmale kommen in diesem Abendmahlsverständnis zum Ausdruck (1)? Die Einladung zum Abendmahl geht von Christus aus, nicht von der Kirche oder ihren Amtsträgern (2). Die Sündenvergebung und der Zei-

chen- und Gemeinschaftscharakter des Abendmahls werden betont (3). Zugelassen zur Abendmahlsfeier sind alle im Gottesdienst Anwesenden ohne Ansehen des Alters, der Konfessions- oder Religionszugehörigkeit. Verständnis und Praxis des Abendmahls sind also ganz auf Offenheit ausgerichtet. Niemand wird ausgeschlossen, der nach dem Abendmahl verlangt, auch nicht Religionslose, aus der Kirche Ausgetretene, Ungetaufte und Andersgläubige. Alle sind sie eingeladen – und doch ist an Abendmahlsgottesdiensten der Kreis derer, die zum Tisch des Herrn treten, klein. Nicht selten ist ein Unbehagen unter den Versammelten zu spüren, weil trotz der weitherzigen Einladung die Kerngemeinde unter sich ist, wenn Abendmahl gefeiert wird. Was auf den ersten Blick wie ökumenische Weite aussieht, ist in Wirklichkeit eine zur Kirchenordnung geronnene kontextuelle Theologie aus dem Geist des politischen und weltanschaulichen Liberalismus im 19. Jahrhundert. Unter seinem Einfluss hat der Schweizerische Protestantismus verbindliche Bekenntnisse weitgehend preisgegeben. In einigen Kirchen, darunter auch in der Basler Kirche, ist selbst die Taufe keine Bedingung mehr für die Kirchenmitgliedschaft. Formal gesehen nähert sich die Kirchenmitgliedschaft einer auch sonst üblichen Vereinszugehörigkeit.

Die Abendmahlsordnung und -praxis der Basler Kirche werfen zwei hermeneutische Fragenkomplexe auf:

(1) Können andere Kirchen diese Ordnung und Praxis als rechtmäßige Formen von Abendmahl bzw. Eucharistie anerkennen? Können sie darin die Grundform der Kirche Jesu Christi wiedererkennen? Sind im Blick auf die Abendmahlsordnung und -praxis die notwendigen Voraussetzungen für Kirchengemeinschaft mit ihr gegeben?

(2) Sind Ordnung und Praxis des Abendmahls in der Lebenswirklichkeit der Gemeindeglieder wie der Basler Bevölkerung insgesamt verankert? Geben sie den Erfahrungen von Gemeinschaft, Kommunikation und Leibhaftigkeit den gebührenden Raum? Können sie als Zeichen der Gerechtigkeit, Versöhnung und des Friedens der Menschen untereinander und mit Gott verstanden werden?

Beide Fragenkomplexe werden in der Ökumene weitgehend von verschiedenen Personenkreisen in unterschiedlichen Diskursen erörtert, wobei häufig beide Seiten nur wenig von einander Notiz nehmen. Mit den erst genannten Fragen befassen sich vor allem berufsmäßige Ökumeniker – überwiegend Männer – im Horizont von Konsens, Kompromiss und Konvergenz. Dieser Diskurs besteht aus Lehrgesprächen, „die auf Über-

einstimmungen oder wenigstens auf konvergierende Grundintentionen spezifischer Lehren und Themenkomplexe aus sind, um der Verwirklichung der Einheit auf der theologischen Ebene immer näher zu kommen"[4]. Der andere Fragenzusammenhang steht im Zentrum des Interesses von kirchlichen und gesellschaftlichen Randgruppen, Menschen, die auch am Rand des liturgischen und sakramentalen Geschehens stehen – wenn nicht sogar außerhalb davon. Um ihn geht es in den nun folgenden Beispielen.

Am rechten Rheinufer, in einem Teil von „Kleinbasel", besteht die Wohnbevölkerung gut zur Hälfte aus Menschen mit Ausländerstatus – Asylsuchende, Menschen ohne Aufenthaltsrecht, Migranten/innen. Die Kirche der evangelisch-reformierten Matthäus-Gemeinde steht ihnen jeden Sonntagabend offen für den „Mitenand-Gottesdienst". Ein tagsüber von Asylanten einstudiertes Bibliodrama bringt einen biblischen Text zur Darstellung. Ich erinnere mich an einen Gottesdienst zur Flucht nach Ägypten. Orthodoxe, Katholiken/innen, Pfingstler, Muslime und Hindus aus Ex-Jugoslawien, Pakistan, der Türkei, Sri Lanka und afrikanischen Ländern haben *ihre* Lebensgeschichte gespielt, indem sie den ganzen Kirchenraum samt Empore und Nebenräumen zu einem Ort der Gefahr an Leib und Leben entgrenzten, Fluchtwege erkundeten, erneut vertrieben wurden und anderswo Zuflucht suchten. Für das Bibliodrama bedienten sich die Flüchtlinge ihrer verschiedenen Sprachen. Trotzdem verstanden alle einander, und sie verstanden die Erzählung von der Flucht nach Ägypten aufgrund ihres eigenen Flüchtlingsdaseins. Nach dem Gottesdienst begab man sich in das nahe gelegene Pfarrhaus der evangelisch-reformierten Gemeinde, wo ein gemeinsames Essen eingenommen wurde, gekocht von einer Frauengruppe aus Ex-Jugoslawien. Es war kein Abendmahl im kirchenrechtlichen Sinn, aber ein Gemeinschaftsmahl, in dem wiederzuerkennen war, worum es beim Abendmahl geht – auch ohne Brot und Wein, ohne Einsetzungsworte und Verwandlung der Elemente. Ich begriff, dass im gesellschaftlichen Kontext meiner Stadt das Abendmahl auch diese Form haben kann – und muss, dass auch sie dem Überlieferungszusammenhang dessen, was das Evangelium über die Mahlgemeinschaft Jesu mit den Seinen erzählt, gerecht wird.

Im Weltgebetstag der Frauen ist das Gemeinschaftsmahl seit langem zur Tradition geworden. Zusammen mit der Liturgie wird jedes Jahr am ersten Sonntag im März nach einem Rezept aus dem Land, aus dem die Liturgie stammt, gekocht und gegessen, häufig direkt im Anschluss an die Gottesdienstfeier, manchmal sogar im selben Raum. So geschah es auch in Basel

bei der Feier zum 100-jährigen Bestehen des Weltgebetstags der Frauen im Jahr 1987. Im Münster sind nach der Gottesdienstliturgie lange Tische aufgestellt worden, an denen Hunderte von Menschen ein liturgisch gestaltetes Gemeinde-Mahl feierten. Etwas von der ursprünglichen Einheit von Liebesmahl (Agape) und Eucharistie (1Kor 11; Did 9f) ist darin sichtbar geworden, wobei freilich wegen der sakramentstheologischen Hürden zwischen den konfessionsverschiedenen Kirchen die Erinnerung an das kirchenrechtlich „korrekte" Abendmahl nur anklingen konnte. Eine „richtige" Eucharistie mit Brot und Wein hätte viele Frauen vom Weltgebetstag, der ältesten und zugleich größten ökumenischen Bewegung, ausgeschlossen. Der Weltgebetstag holt das Gemeinschaftsmahl ins Gottesdienstgeschehen zurück, aus dem es bereits in frühchristlicher Zeit verschwunden ist. Damit haben die Frauen jenseits der konfessionellen Streitigkeiten um das Abendmahl einen pragmatischen und realistischen Weg gefunden, um dessen ursprüngliche Sinnenfälligkeit, Leibhaftigkeit und Bedeutungsvielfalt zurückzugewinnen; denn Essen und Eucharistie gehörten in neutestamentlicher Zeit und darüber hinaus zusammen.[5] Während der normale Abendmahlsgottesdienst nur scheinbar allen offen steht, weil z.B. Katholikinnen und Orthodoxe an ihre Abendmahlsordnungen gebunden sind, können Frauen aller Konfessionen an den Weltgebetstagsfeiern und Gemeinschaftsmahlen ohne Bedenken teilnehmen; denn diese Feiern umgehen die direkte Konfrontation mit der ökumenisch höchst sensiblen Sakramentstheologie und -praxis. Für die Frauen der Weltgebetstags-Bewegung sind dogmatische Konsens- und Konvergenzbemühungen nicht das Entscheidende. Trotzdem fehlt es dem Weltgebetstag dank seines hermeneutischen Leitsatzes „informiertes Beten – betendes Handeln" nicht an Kirchenkritik und Veränderungspotenzial. Leider wird dieses Potenzial innerhalb der Kirche häufig neutralisiert, indem die in der Lebenswirklichkeit und dem sozialen Engagement verankerten liturgischen Formen des Weltgebetstags von theologisch „kompetenter" Seite verharmlost werden. Basler Frauen haben erlebt, dass Theologen ihnen mit der Bemerkung „Es sind ja bloß Frauen" zwar eine gewisse synkretistische Narrenfreiheit zugestehen, im übrigen aber darauf achten, dass die Traditionen rund um das Abendmahl durch solche Experimente nicht gefährdet werden.[6]

Was lehrt das Basler Szenario? Die offen formulierte Abendmahlsordnung der Evangelisch-Reformierten reicht nicht aus, um die Teilnahme am Abendmahl wirklich allen zu öffnen, die dies begehren. Sprachlich, kulturell und rechtlich ausgegrenzte Menschen verschiedener Konfessionen und

Religionen folgen der Einladung in die (Abend-)Mahlgemeinschaft nur dann, wenn sie in Verbindung mit einer Solidargemeinschaft geschieht. Die „Mitenand-Gottesdienste", die das liturgische Zentrum einer breit gefächerten diakonischen Arbeit mit Migranten und Asylanten/innen sind, haben dafür einen geeigneten Rahmen geschaffen. Die offen formulierte Abendmahlsordnung scheitert ferner an den Ordnungen von Kirchen, die ihren Mitgliedern eine Teilnahme am Abendmahl anderer Kirchen untersagen. Hier hilft nur die „spirituelle List" nach Art der Weltgebetstags-Bewegung der Frauen: mit dem Gemeinschaftsmahl unterlaufen sie dogmatisch erstarrte Abendmahlstraditionen. Dadurch ersparen sie den Teilnehmenden die Gewissensnot gegenüber ihren Kirchen.

II.

Die Weltgebetstags-Bewegung hat sich noch kaum wissenschaftlich mit den hermeneutischen Regeln und Kriterien der Schriftauslegung befasst. Sie beteiligt sich auch nur selten am Diskurs über die Auslegungsmethoden, die sie selber anwendet. Aber sie stellt ein Erfahrungsfeld für eine interkulturelle ökumenische Hermeneutik dar, deren Linien vor allem in feministisch-theologischen Entwürfen ausgezogen werden. Als Illustration dazu dient mir ein ekklesiologischer Entwurf aus den USA, der die Gedanken von Gemeinschaftsmahl und Abendmahl bündelt. Die vielfältigen liturgischen Aufbrüche von kirchlichen Randgruppen vor allem in Nordamerika bilden den Hintergrund für *Letty M. Russells* Werk „Church in the Round".[7] Schlüsselparadigma ihrer Ekklesiologie, Sakramentstheologie und Ethik ist der Runde Tisch, das Abendmahl deutet sie als Gastfreundschaft am Runden Tisch.

Das Paradigma geht ursprünglich auf den Küchentisch in den Kleinwohnungen zurück, die Russell in den Mietskasernen von East-Harlem/New York kennen gelernt hat. An Küchentischen hat sie zusammen mit Frauen aus ihrer ersten Gemeinde Basisprojekte entwickelt, die dann in der Kirche in „Tischgesprächen" ihre Fortsetzung gefunden haben. Für die hispano-amerikanischen Familien von East-Harlem war der Küchentisch das Zentrum des Familienlebens, des Essens und Arbeitens der Frauen, des Betens, Feierns und der Gastfreundschaft. Später verband Russell die Metapher mit den zahlreichen biblischen Erzählungen von Ereignissen, die sich am Tisch abspielen, und entwickelte daraus eine Theologie am Runden Tisch: die Hochzeit zu Kana, Jesu Beisammensein mit gesellschaft-

lichen Randgruppen ebenso wie mit Reichen, das Gleichnis vom Tisch des Herrn, von dessen Brosamen sich die Hunde ernähren, das königliche Hochzeitsmahl, das Abendmahl und schließlich als eine der letzten Erscheinungsweisen des Auferstandenen vor der Himmelfahrt seine Tischgemeinschaft mit den Emmaus-Jüngern. Aus diesen Erzählungen und den praktischen Erfahrungen in Basisprojekten gewinnt Russell Kriterien für die Ordnung einer „Kirche im Rund". Ihre drei zentralen Merkmale sind Gerechtigkeit, Gleichrangigkeit und Gastfreundschaft, verstanden als Gemeinschaft mit Menschen, die vom „Tisch des Lebens", d.h. von der Gesellschaft, ausgegrenzt werden, für die aber auch in den „white male-dominated mainline churches" (Russell) kein Raum vorhanden ist.

Gerechtigkeit, Gleichrangigkeit und Gastfreundschaft machen zusammen auch das Leitbild für die „Tischordnung" beim Abendmahl aus. Anders gesagt: Obwohl alle eingeladen sind, herrscht keine Beliebigkeit; die für alle offene Tischgemeinschaft ist durch Gerechtigkeit und Gleichrangigkeit qualifiziert. In der Abendmahlsrunde muss sich bewähren, was für die „Tischordnung" in Russells Ekklesiologie generell gilt: hierarchische Plätze werden nivelliert und Randplätze in die Mitte gerückt; Menschen, die vor den Toren der Kirche stehen, werden an den Tisch geholt. Im übrigen sitzt niemand permanent am Tisch; zugleich können immer neue Gruppen an ihm Platz nehmen. Es herrscht ein Kommen und Gehen. Die konfessionellen Zugehörigkeiten sind – für Kirchen in den USA bezeichnend – nie endgültig, sondern fließend, wie im Leben von Letty M. Russell selbst.[8]

Ausgehend vom Augsburger Bekenntnis von 1530 nimmt Russell aus feministischer Sicht auch dazu Stellung, wie die Sakramente *recte administrantur*, d.h. dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.[9] Bindend für die Taufe ist Gal 3,27f, wo Paulus „reminds us that the divisions of old creation have been overcome, and old forms of domination no longer belong to life in Christ"[10]. Das Abendmahl ist „mit Gerechtigkeit umgürtet", indem ihm das an Gerechtigkeit ausgerichtete Handeln der (Basis-) Gemeinde vorausgeht: „... from a feminist perspective this preparation consists of a discipline of living justly in solidarity with those who are marginal to church or society."[11] Weil am Abendmahlstisch die Rangordnungen aufgehoben sind, ist es nach Russell verfehlt, Restriktionen des Empfangs wie auch des Spendens des Abendmahls einzuführen: „When the church tries to limit the size and shape of the table and who will serve the meal, it needs to be careful that it is not betraying the work of the one who

is called Just (Luke 23,47; Acts 3,13-15)."[12] Kurz: Der Tisch ist Russels Paradigma für Gastfreundschaft, für das Zusammenkommen, um zu teilen, zu diskutieren, Solidarität mit den Menschen zu praktizieren, die in vielerlei Weise vom „Tisch des Lebens" ausgeschlossen sind.[13] Darin spiegelt sich wider, dass der Abendmahlstisch Zeichen der neuen Schöpfung Gottes ist.

Was in Russells Abendmahlsverständnis anklingt, findet seinen Widerhall in den feministischen Studien zum Neuen Testament, die das Abendmahl der frühesten Gemeinden in seiner Mehrdimensionalität wieder entdeckt haben. Luise Schottroff dazu: „Das Abendmahl gestaltet Erinnerung, die Wege zur Hoffnung öffnet, es bringt gerechte Beziehungen in Gemeinschaft hervor, es gibt der Leibhaftigkeit des Glaubens Ausdruck."[14] Nach Schottroff geschah die Abspaltung des gemeinsamen Essens vom Abendmahl als kultischem Ritus im zweiten Jahrhundert mit der Herausbildung eines hierarchischen Amtes und der Zurückdrängung von Frauen aus der Öffentlichkeit der Gemeinde. „In neutestamentlicher Zeit ist das Abendmahl ein Abendessen nach jüdischem Ritus, dessen Gebete durch die Deuteworte ergänzt werden."[15] Vor dem Hintergrund des liturgischen Neuaufbruchs von Frauen ist auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 2001 in Frankfurt am Main der „Ursprungscharakter des Mahles als eines Festes der Befreiung" zur Darstellung gebracht worden.[16] Man darf gespannt sein, ob und in welcher Weise dieser Versuch demnächst in Berlin unter den Vorzeichen des Ökumenischen Kirchentages wieder aufgenommen wird.

III.

Die Bedeutungsvielfalt des Abendmahls wird noch deutlicher, wenn wir nun ein Beispiel aus der interkulturellen und interreligiösen Begegnung hinzunehmen.[17] Der aus Taiwan stammende Theologe und heutige Präsident des Reformierten Weltbundes, Choan Seng Song, hat das Abendmahl einmal im Horizont eines asiatischen Trauerrituals interpretiert. Es ging ihm darum, den christlichen Glauben aus der westlichen Umklammerung herauszulösen und bei der Bibellektüre „aus asiatischen Quellen" zu schöpfen. Vorangegangen war ein Schlüsselerlebnis auf der V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975). Aufgrund einer Polarisierung zwischen westlichen und asiatischen Delegierten um das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen wurde ein tie-

fer kultureller Graben zwischen der Christenheit des Westens und Asiens sichtbar. Er führte Song an einen theologischen Wendepunkt. Zuvor hatte er sich bemüht, sich in westlich geprägtes theologisches Denken hinein zu versenken. Nun nahm er Abschied von der missionstheologischen Einbahnstraße von West nach Ost und suchte den Brückenschlag auf neuen Wegen. Der 25 Seiten umfassende Essay „Die Saat der Hoffnung im Reiskorn" war einer seiner ersten Versuche nach jener grundlegenden Neuorientierung.[18]

In Anknüpfung an ein asiatisches Alltagsritual erzählt Song die Geschichte einer vietnamesischen Mutter, die ihren Sohn im Krieg verloren hat. Jeden Abend bereitet sie vor dem Hausaltar eine Reismahlzeit für sich und ihren Sohn zu, ganz so, als würde er jeden Augenblick eintreten. Sie hält Zwiesprache mit ihm und ruft die Zeit in Erinnerung, als er noch da war. Zugleich wandern ihre Gedanken zu ihrem Enkel, auf dem die ganze Zukunftshoffnung der Familie liegt. Die kultischen Handlungen an Hausaltar und Ahnengrab sind Ausdruck des tiefen Sinns für die zwischenmenschlichen Beziehungen in Ostasien. Weil sich das menschliche Leben den vorangehenden Generationen verdankt, schuldet man ihnen Respekt; den kommenden Generationen das Leben zu ermöglichen, ist Pflicht des Mannes ebenso wie der Frau. Leben verdanken und Leben weitergeben: das verbindet die Menschen mit der Vergangenheit und Zukunft, und das Bindeglied dazwischen ist die Familie, die dem Einzelnen Rückhalt gibt und dafür von ihm Loyalität erwartet. Das Trauerritual, ein Erinnerungsmahl an die Verstorbenen der Familie, ist in verschiedenen Mischformen aus konfuzianischen, buddhistischen und taoistischen Elementen überall in Ostasien verbreitet. Song nimmt es zum Ausgangspunkt für sein Abendmahlsverständnis. Er deutet es in einem umfassenden Sinn als Familienmahl. In ihm erleben Asiaten den lebendigen Christus als Mitte der Familie, der sie sich zugehörig fühlen, einer Familie, welche die Menschen vor und nach ihnen ebenso einschließt wie die Fremden, die hinzukommen. Das Leben Jesu ist verbunden „mit all dem, was Leben bedeutet und bringt: Verzweiflung und Hoffnung, Leiden und Freude, Angst und die Wirklichkeit des Todes, der durch den Glauben an die Auferstehung überwunden ist".[19]

Song erkennt mit dem „Dritten Auge" dessen, der ein asiatisches und ein christliches Ich in sich vereinigt, im Trauerritual Anklänge an das christliche Abendmahl. Beide Rituale drücken Hoffnung auf ein Leben aus, das stärker ist als Trauer und Tod. Reisschale und Brot sind gleichermaßen

Symbole des Lebens. In beiden Ritualen kommt es zu einer „Verwandlung": Sie setzen die Macht der Erinnerung *(anamnesis)* frei, durch welche der Verstorbene (Sohn der Familie bzw. Jesus) im Erinnern wieder lebendig wird. Und schließlich wird in beiden Ritualen Gemeinschaft gefeiert. Es ist die Gemeinschaft zwischen Lebenden, Toten und noch Ungeborenen im Zeichen der Wiedervereinigung. Songs Verständnis des Abendmahls ist traditionsverbindend und zukunftsorientiert. Gewachsene Traditionen aus verschiedenen Religionen und Kulturen haben darin Raum; zugleich ist es grundsätzlich offen für künftige religiöse Deutungen und Gestaltungen.

In Anlehnung an den Buddhismus nennt Song seinen Ansatz „Praxis der Theologie mit einem Dritten Auge". Der japanische Zen-Meister Daisetz Suzuki erläutert den Begriff des Dritten Auges wie folgt: „Zen... möchte uns ein ‚Drittes Auge'... verleihen, um jenen bislang unbekannten Bereich wahrnehmen zu können, der durch unsere Unwissenheit verschlossen geblieben ist."[20] Für Song ist die Theologie mit einem Dritten Auge eine Theologie der Inkarnation. Sie ist offen „für die geheimnisvollen Wege der Menschwerdung Gottes in Asien"[21] und vermag christliche und asiatische Spiritualität als Weggenossen zu sehen und sie miteinander ins Gespräch zu bringen.

„In unserem theologischen Bemühen sehen wir uns... einer ‚doppelten Dunkelheit' gegenüber: der Dunkelheit, die den ‚Kern des Sein' umgibt, und der Dunkelheit, die aus der Abgrenzung christlicher Spiritualität von asiatischen Traditionen der Spiritualität herrührt. Den dichten Schleier dieser zwiefachen Dunkelheit zu lüften, darin besteht die Aufgabe einer Theologie mit dem Dritten Auge! Dies gilt insbesondere für jene Dunkelheit, die in dem Unvermögen unterschiedlicher Traditionen der Spiritualität liegt, miteinander in Kommunikation zu treten."[22]

IV.

Kehren wir noch einmal zurück zu der eingangs erwähnten Erzählung über die Emmaus-Jünger. Sie handelt von einem Mahl, das erst nachträglich – aus einer neuen Erkenntnis heraus – als Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen verstanden wird. Nachdem, was wir bei Song gesehen haben, kommt auch in der Emmaus-Perikope eine Art „Hermeneutik des Dritten Auges" zum Zug. Der Mahlgemeinschaft in Emmaus geht die Auslegung der Heiligen Schrift voraus. Doch die Messiasdeutung des Fremden, der mit den beiden Jüngern mitgeht, bewirkt bei den Jüngern zunächst nur Erstaunen, noch kein Verstehen. „Ihre Augen jedoch wurden gehalten, damit sie ihn nicht erkannten" (Lk 24,16); noch ist es ein „blindes" Sehen.

Im Dorf angekommen übernimmt Jesus, obwohl nur Gast, die Rolle des Gastgebers, indem er das Brot bricht, ein Dankgebet spricht und es ihnen austeilt. Er ist es, der zum Mahl einlädt, und der Tisch, an dem sich die Jünger versammeln, gehört ihm. Bei den Anwesenden führen Dankgebet, Brotbrechen und -austeilen nachträglich zum Verstehen der vorangegangenen Schriftauslegung. Wort und Sakrament erschließen sich gegenseitig. Im Abendmahl kommt es zu einem Wieder-Erkennen Jesu in neuer Gestalt und in neuen Kontexten (Mk 16,12). Dieses Wieder-Erkennen wird zum Wendepunkt im Leben der Emmaus-Jünger. „Dass ihnen so, durch Lehre und Mahl, ‚die Augen aufgetan wurden', ist die kürzeste Formel für das, was von da an Kirche sein sollte."[23] Im selben Augenblick, als der Auferstandene ihren Augen entschwindet, sehen sie ihn gleichsam mit einem Dritten Auge auf neue Weise. Fortan ist er unsichtbar gegenwärtig. Diese Erfahrung befreit sie von ihrer nachösterlichen Depression, erfüllt sie mit Freude und zeigt ihnen den Weg zurück in die Gemeinschaft der Gläubigen. Mit der neuen Perspektive derer, die wiedererkannt haben, machen sie sich ohne Verzug auf den Weg nach Jerusalem, wo sie das Erkannte den anderen erzählen und sich ihrerseits von ihnen berichten lassen, dass auch sie ihn erkannt und wiedererkannt haben (Lk 24,33-35).

Die Hermeneutik des Dritten Auges ist eine Hilfe für all jene, die mit ihrer Glaubenssprache und ihren Erfahrungen außerhalb des konfessionellen, dogmatischen, liturgischen und kulturellen *common sense* stehen. Wir haben gesehen, wie Migranten, Frauen am Weltgebetstag, Hispano-Amerikanerinnen in Basisprojekten, Befreiungstheologinnen und Inkulturationstheologen sich neue Zugänge zur Abendmahlstradition erschließen. Sie tun es mit einer Hermeneutik des Dritten Auges, die längst zur ökumenischen Wirklichkeit gehört. Vielleicht gelingt es dem bevorstehenden Ökumenischen Kirchentag in Berlin, die verschiedenen ökumenischen Diskurse miteinander ins Gespräch zu bringen – vorausgesetzt, auch er macht von seinem Dritten Auge Gebrauch.

[1] *Christine Lienemann-Perrin*, Emmaus – das Geheimnis des Fremden in der Theologie von O. Bimwenyi-Kweshi, in: *Andrea Schultze/ Rudolf von Sinner/ Wolfram Stierle* (Hg.), Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft, Münster u.a. 2002, 176-187.

[2] Unter Hermeneutik verstehe ich mit Konrad Raiser „die Suche nach Regeln und Kriterien, die helfen, einen Sprach- und Sinnzusammenhang in einen anderen zu übersetzen": *Konrad Raiser*, Neue theologische Ansätze in der ökumenischen Diskussion, in: *Christoph Dahling-Sander/ Thomas Kratzert* (Hg.), Leitfaden Ökumenische Theologie, Wuppertal 1998, 28-36 (35).

[3] *Evangelisch-Reformierte Kirche Basel-Stadt*, Ordnung für die Gottesdienste und kirchlichen Handlungen vom 24.5.1950, § 21 und § 22 (Hervorhebungen C.L.-P.).

[4] *Jozsef Fuisz*, Konsens, Kompromiss, Konvergenz in der ökumenischen Diskussion. Eine strukturanalytische Untersuchung der Logik ökumenischer Entscheidungsfindungsprozesse, Münster u.a. 2001, 13. Stellvertretend für viele weitere Beispiele: *Peter Neuner*, Impulse und ihre Folgen. Eine systematisch-theologische Bilanz zur Wirkungsgeschichte der Lima-Dokumente, in: Ökumenische Rundschau 4/2002, 403-424.

[5] *Luise Schottroff*, Art. Abendmahl/Eucharistie. Neues Testament, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. *Elisabeth Gössmann* et al., Gütersloh ²2002, 2; *Luise Schottroff*, Der Mahlbericht des Paulus und das letzte Mahl Jesu, in: Christiane Begerau et al. (Hg.), Abendmahl. Fest der Hoffnung. Grundlagen – Liturgien – Texte, Gütersloh 2000, 15-25.

[6] *Christine Lienemann-Perrin*, The World Day of Women's Prayer. From Experience to an Intercultural Hermeneutics, in: *Mercy A. Oduyoye/ Hendrik M. Vroom* (Hg.), Understanding the Gospel Locally and Universally, Amsterdam/ Atlanta (erscheint 2003).

[7] *Letty M. Russell*, Church in the Round. Feminist Interpretation of the Church, Louisville 1993.

[8] Russell ist in der methodistischen Kirche aufgewachsen, arbeitete später in der Church of Ascension mit und wechselte danach zur Presbyterianischen Kirche. Wegweisend für die Kirchengemeinschaft in den USA ist das „Verbindungsprinzip"(connectional principle) als Grundform der Vereinigten Methodistischen Kirche beim Teilen von Ressourcen und Personen über die Konfessions- und Kirchengrenzen hinaus; vgl. *Russell* (s. Anm 7), 21.

[9] Confessio Augustana 7: „Denn es genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden."

[10] *Russell* (s. Anm. 7), 142.

[11] *Russell* (s. Anm. 7), 145.

[12] *Russell* (s. Anm. 7), 146.

[13] Die Konturen einer Hermeneutik der Gastfreundschaft hat Russell seither weiter ausgezogen; vgl. dazu *Letty M. Russell*, Postkoloniale Subjekte und eine Feministische Hermeneutik der Gastfreundschaft, in: *Heike Walz/Christine Lienemann-Perrin/Doris Strahm* (Hg.), Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht, Luzern 2003, 99-112.

[14] *Schottroff* 2002 (s. 5), 1; ferner *Quentin Quesnell*, The Women at Lord's Supper, in: *Richard J. Cassidy/Philip J. Scharper* (Hg.), Political Issues in Luke-Acts, New York 1983, 59-79. Zur Agapefeier als einem liturgisch gestalteten Gemeinde-Mahl und ihrem Verhältnis zum Abendmahl *Matthias Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, Tübingen/Basel 1996.

[15] *Schottroff* 2002 (s. Anm. 5), 1.

[16] *Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik* (Hg.), Streit um das „Feierabendmahl". Kirchentag 2001 in Frankfurt am Main, epd-Dok 22/01, Frankfurt am Main 2001.

[17] Ein lateinamerikanisches Beispiel für die Bedeutungsvielfalt des Abendmahls beschreibt und analysiert *Christiane Rösener*, Vom Brot, das mehr wird durch Teilen. Feministische Theologien aus Nord und Süd im Dialog, Frankfurt am Main 2001, 267-283. Das sozialdiakonisch engagierte Frauen-Kollektiv *Con-Spirando* in Santiago de Chile hat ein Abendmahlsritual entworfen, bei der neben den interkulturellen und interreligiösen Aspekten auch befreiungstheologische, feministische und ökologische Gesichtspunkte eingeflossen sind.

[18] *Choan Seng Song*, Die Saat der Hoffnung im Reiskorn, in: ders.: Theologie des Dritten Auges. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie, Göttingen 1989, 156-180 (Originaltitel: Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings, 1979). Zum Folgenden *Christine Lienemann-Perrin*, „Die Saat der Hoffnung im Reiskorn" – Christliches Abendmahl im Horizont eines asiatischen Trauerrituals, in: *Johannes Fischer/ Ulrich Gäbler* (Hg.), Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie, Stuttgart 1997, 43-57.

[19] Choan Seng Song, Abendmahl am runden Tisch, in: *Horst Dembowski/ Wolfgang Greive* (Hg.), Der andere Christus. Christologie in Zeugnissen aus aller Welt, Erlangen 1991, 163-169 (169).

[20] *Daisetz Suzuki*, Essays in Buddhism. First Series, London 1927, 1 (zit. nach *Choan Seng Song* 1989: Theologie des Dritten Auges (s. Anm. 18): Einleitung, 22.

[21] *Song* 1989 (s. Anm. 18), 32.

[22] *Song* 1989 (s. Anm. 18), 32f.

[23] *Hanno Helbling*, Nach Emmaus, in: Neue Zürcher Zeitung v. 3./4. April 1995 (Ausgabe zu Ostern). Weiter heißt es bei Helbling: „Mit einer Erleuchtung also beginnt die nachösterliche Geschichte des Christentums: der Auferstandene wird erkannt. Und durch die bewahrende, aber auch verdunkelnde Hülle der Kirchlichkeit muss immer wieder das Licht dieses Ursprungs brechen. Soll nicht der Kern in der Schale verkümmern, bedeutet Kirche am Ende nur dies: nicht mehr fragen zu müssen, wer das wohl sei, der außer den Zählbaren mitgeht." Besser und kürzer lässt sich kaum sagen, was mit der Hermeneutik des Dritten Auges gemeint ist.



Hermeneutik und Jüdisch-Christlicher Dialog

VON HANS UCKO*

Die ökumenische Bewegung hat viele Strömungen, von denen jede ihre eigene Anhängerschaft hat. Da sind diejenigen, die sich die ökumenische Bewegung wie einen breiten Strom von Menschen vorstellen, die sich für die Sache der Gerechtigkeit und des Friedens zusammengetan haben. Da sind diejenigen, die in der ökumenischen Bewegung den Kanal für einen engagierten theologischen Einsatz für die Überwindung der Spaltung unter den christlichen Konfessionen sehen. Und da sind schließlich diejenigen, die der Ansicht sind, dass die ökumenische Bewegung die Möglichkeit für die Begegnung von Christen mit anderen Religionen geschaffen und damit sowohl neue Voraussetzungen für eine Interaktion und Reflexion unter Christen und Juden, Muslimen und Hindus (interreligiöse Beziehungen) eröffnet als auch die Christen dazu befähigt hat, untereinander (ad intras) über die Beziehung zwischen religiösem Pluralismus und christlichem Selbstverständnis zu diskutieren.

Obwohl in der ökumenischen Bewegung für alle diese Strömungen Raum ist, hat es bis vor kurzem noch kaum eine Zusammenführung oder Kommunikation zwischen den verschiedenen Strömungen gegeben. Eine klare Abgrenzung voneinander war vielmehr kennzeichnend für die verschiedenen Arbeitseinheiten der ökumenischen Bewegung. Glauben und Kirchenverfassung hat sein eigenes Programm ebenso wie die Internationalen Beziehungen und die Mission. Erst in letzter Zeit ist auch der ÖRK zu der Erkenntnis gekommen, dass unsere Zeit – vielleicht ein Merkmal des post-modernen Denkens – großes Gewicht auf die Verflochtenheit als

* Hans Ucko ist Programmreferent für Interreligiöse Beziehungen und Dialog im Ökumenischen Rat der Kirchen.

wesentlichen Bestandteil unserer intellektuellen, sozialen und geistigen Landschaft legt, wohingegen das Schubladendenken als kontraproduktiv für das Verständnis unserer Welt und unseres Selbstverständnisses angesehen wird. Wir reden von ganzheitlichen Sichtweisen; unsere Sichtweisen sind die der Vernetzung und des multidisziplinären Zugangs.

Das Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (JPIC) hat deutlich gemacht, dass die Vernetzung ein integrierender Bestandteil der ökumenischen Bewegung ist. Es gibt eine integrierte Sicht von Gerechtigkeit, Frieden und Umwelt – Integration im etymologischen Sinne des Wortes „ganz machen". Wir haben die Notwendigkeit einer Verflechtung erkannt, einer Analyse der Welt aus mehr als einer Sicht. Sich immer nur auf eine Frage zu konzentrieren, gibt kein wahrheitsgemäßes Bild. Die Sorge um den Frieden kann nicht losgelöst von den damit verbundenen Problemen des Friedens betrachtet werden. Wir sagen, dass Frieden mehr ist als nur die Abwesenheit von Krieg und dass Frieden kein statischer Begriff ist. Es gibt keinen Frieden ohne Anstrengung, wie es im Hebräischen deutlich wird, wo die Wurzel von *schalom* mit *schalem*, zahlen, zu tun hat. Die Sicht der hebräischen Kultur erweitert unseren Horizont des Verständnisses oder unsere Interpretation des Friedens, indem sie deutlich macht, dass Frieden mehr ist als einfach nur Frieden. Frieden und Gerechtigkeit müssen sich küssen, und sie können dies nicht tun, bevor andere globale Bedrohungen des Lebens als miteinander verflochten gesehen und in Angriff genommen werden: von der Schuldenkrise bis zur Umweltkrise, von der Umweltkrise bis zu Fragen der Gerechtigkeit und der Gleichstellung.

Vielfältige Beiträge von außen bereichern unseren hermeneutischen Prozess und verhelfen uns zu einem besseren Verständnis; sie sind in zunehmendem Maße Bestandteil unseres Zugangs zum Sinn der Heiligen Schrift, zu ihrer Deutung und zu unserer Methode der Sinnbestimmung. Eine ganzheitliche Sicht öffnet und erweitert den Horizont. Interaktion und gegenseitige Durchdringung weiten die Sicht. Hans-Georg Gadamer, seligen Angedenkens, der als Vater der neuen Hermeneutik betrachtet wird, hat den Begriff „Horizontverschmelzung" geprägt. Der oder die Lernende bringt etwas mit zu einer Begegnung. Ein aufmerksames Hin und Her zwischen dem Lernenden und dem Anderssein dessen, was ihm entgegenkommt, bereichert das Verstehen. Jede Deutung eröffnet die Möglichkeit einer Beziehung zu anderen, sei es nun die Begegnung mit einem Text oder mit anderen Menschen. Es gibt kein Reden, das nicht den Redenden mit

dem Angeredeten verbindet. Wenn man einander „versteht", assimiliert man das Gesagte so, dass man es sich zueigen macht, dann lebt man so weit wie möglich in der Umwelt und in den Symbolen des anderen. Man setzt eine Interpretation der Tradition in Beziehung zu einer Interpretation unserer Situation.

Eine Wechselbeziehung zwischen den unterschiedlichen und manchmal disparaten Strömungen der ökumenischen Bewegung eröffnet neue Perspektiven. Eine Horizontverschmelzung könnte zur Entdeckung bisher verborgener Dimensionen führen. Die ganze Frage der religiösen Pluralität und ihres realistischen Verständnisses als solche ist eine Herausforderung für fast alle Strömungen der ökumenischen Bewegung. Sie ist eine Anfrage an die Arbeit von Mission und Evangelisation. Wie verstehen wir den Ruf zur Mission in einer Welt der religiösen Pluralität, wo die Achtung der Integrität des anderen für das Wohl der Gesellschaft unerlässlich ist? Sie ist eine Herausforderung an die christliche Erziehung. Was lehren wir über unseren eigenen Glauben angesichts der vielen Glaubensüberzeugungen? Sie ist eine Herausforderung an alle Christen, die sich aktiv für Frieden und Gerechtigkeit einsetzen. Wie sehen wir die Wechselbeziehung zwischen Gerechtigkeit und Frieden einerseits und anderen Religionen andererseits? Wie ist das Verhältnis der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur religiösen Pluralität und wie werden die Erkenntnisse aus dem interreligiösen Dialog den Kern ihrer Arbeit und ihres Verständnisses beeinflussen? Oder sollten wir so tun, als ob der interreligiöse Dialog und Glauben und Kirchenverfassung wie Schiffe wären, die bei Nacht aneinander vorübersegeln? Ich glaube nicht, dass das letztlich möglich ist. Es trifft wohl zu, dass die Abgrenzung der Tätigkeitsbereiche zu vertieften Erkenntnissen einer spezifischen Problematik oder Begrifflichkeit führt; doch es trifft ebenso zu, dass dies die Vernachlässigung der Verflochtenheit aller Dinge zur Folge hat. Wir mögen in einer besonderen Frage Spezialisten werden, doch wir könnten dabei die Möglichkeit aufs Spiel setzen, andere Sichtweisen zuzulassen. Man könnte zu Recht entgegnen, dass wir nicht allkompetent sind und sein können, dass das Leben Spezialisten braucht, dass wir einige Kontrollen und Gegengewichte brauchen, damit nicht ein Standpunkt sich plötzlich verselbstständigt und das Allgemeinwohl aus den Augen verliert. Eine andere Perspektive eröffnet eine andere Sicht und könnte uns davor bewahren, uns zu Päpsten zu erheben, als ob wir die ganze Wahrheit besäßen. Um deutlich zu machen, was ich meine, wollen wir den berühmten Zen-Garten des Ryoanji-Tempels in Kyoto

besuchen. Hier stellte der Künstler Soami Felseninseln in den Garten, und zwar so, dass der Besucher den ganzen Garten nicht aus einem Blickwinkel allein betrachten kann. Es gibt immer eine oder zwei Felsbildungen hinter den anderen; und man muss auf die andere Seite gehen, um sie zu erkennen. Doch wenn man einmal angelangt ist, erkennt man, dass der eigene Horizont begrenzt ist. Man kann nicht alle Blickwinkel auf einmal sehen. Meine erste Schlussfolgerung daraus sollte sein, dass ich nicht die ganze Wahrheit besitzen kann. Das, was ich wahrnehme, muss vervollständigt werden.

Emmanuel Lévinas weist in seinen Schriften auf die Bedeutung des anderen hin. Der andere ist als anderer kein *alter ego*. Er oder sie ist dieser andere, der ich nie werden kann, und hält an etwas fest, was nur ihm oder ihr zu eigen ist und was nur geteilt werden kann. Nur gemeinsam können wir etwas erreichen, was mehr ist als das, was ich in meinen eigenen Händen halten kann. Der oder die andere ist wichtig für mein eigenes Wachstum und meine eigene Entwicklung. Es gibt in dieser Beziehung keine unmittelbare Gegenseitigkeit; da ich von dem anderen abhängig bin, ist auch der andere abhängig von mir. Es kann so sein, ist aber nicht mit absoluter Sicherheit gegeben. Gäbe es eine automatische Gegenseitigkeit, dann gäbe es keinen Versuch, den anderen zu entdecken. Man nimmt ein gewisses Risiko auf sich, wenn man die Notwendigkeit einer anderen Perspektive, einer Integration der Sicht des anderen entdecken will. Wenn es möglich ist, in der Interaktion von zwei Personen von Integration zu sprechen, würde das bedeuten, dass unsere unterschiedlichen Einsichten zu einem Ganzen verbunden werden oder dass eine unvollkommene Sicht durch die Hinzufügung einer anderen Sicht vervollständigt wird.

Die neue Hermeneutik wird durch den „anderen" und nicht durch das „selbst" gekennzeichnet sein; das mag auf ein Denken zurückzuführen sein, das Nachdruck auf eine Vielfalt von Zugängen und Sichtweisen legt. Das wird der beherrschende Schwerpunkt sein. Die Hermeneutik lebt oder stirbt mit ihrer Fähigkeit, Geschichte und Sprache ernst zu nehmen, dem anderen als anderem (sei es eine Person, ein Ereignis oder ein Text) unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden, und zwar nicht als einer Projektion unserer gegenwärtigen Ängste, Hoffnungen und Wünsche. So erfordert jeder Dialog die intellektuelle, moralische und im Grenzfall auch die religiöse Fähigkeit, darum zu ringen, den anderen anzuhören und ihm zu antworten – kritisch und wenn nötig sogar misstrauisch zu antworten, doch nur in einer dialogischen Beziehung zu einem realen und nicht einem projizierten

anderen. Im interreligiösen Dialog gewonnene Erkenntnisse müssen darum als integrierender Bestandteil der Schrifthermeneutik und unseres Selbstverständnisses angesehen werden.

Der jüdisch-christliche Dialog ist ein Beispiel dafür. Dass Juden und Christen die heilige Schrift und die Sicht der Welt miteinander teilen, ist von vornherein gegeben. Das Judentum ist der ewige „Doppelgänger" des Christentums, immer gegenwärtig neben dem Christentum. „Die Beziehungen zwischen Juden und Christen sind deswegen einzigartig, weil das Christentum geschichtlich aus dem Judentum hervorgegangen ist. Die christliche Sicht dieses Vorgangs ist ein unverzichtbarer Teil des Dialogs und macht ihn notwendig. Als das Christentum seine Identität im Gegenüber zum Judentum definierte, entwickelte die Kirche auch ihre Sicht, ihre eigenen Definitionen und Begriffe für das, was sie aus der jüdischen Überlieferung übernahm, und auch für das, was sie in der Juden und Christen gemeinsamen Schrift las. Im Verlauf dieses Prozesses der Selbstfindung bildet sich in der Kirche ein bestimmtes Bild vom Judentum heraus; den Juden wurden feste Rollen im Verständnis der Kirche vom Heilshandeln Gottes zugeschrieben."[1]

Was im jüdisch-christlichen Dialog und durch ihn erreicht wurde, ist nicht nur einem veränderten Verständnis des jüdischen Volkes zugute gekommen, das es den Juden gestattet, sich selbst zu definieren, sondern es hat auch zu einem gemeinsamen Engagement gegen den Antisemitismus geführt. Darüber hinaus hat der jüdisch-christliche Dialog das Selbstverständnis des Judentums als eine Herausforderung an die christliche Theologie und das Selbstverständnis der Kirche erfahren. Wer ist im Lichte der lebendigen Wirklichkeit des Judentums die Kirche? Wenn Glauben und Kirchenverfassung von der Kirche als Gabe und Berufung spricht, was ist damit über die Wechselbeziehung zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk ausgesagt, und wie passen die gebrauchten hermeneutischen Schlüssel mit den Erkenntnissen des jüdisch-christlichen Dialogs zusammen? Es gibt eine Fülle von ökumenischen Dokumenten über die Beziehung zwischen Juden und Christen. Sie rufen zu einem besseren Verständnis dieser Beziehung auf und können meines Erachtens in folgenden Punkten zusammengefasst werden:

- Der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk besteht weiterhin; und die Christen sollten Gott für die geistlichen Schätze danken, die wir mit dem jüdischen Volk teilen.

- Antisemitismus und alle Lehren, die Verachtung predigen, sind zu verwerfen.
- Die lebendige Tradition des Judentums ist eine Gabe Gottes; und die Christen erkennen in der fortdauernden Berufung des jüdischen Volkes und in den ihm gegebenen Verheißungen ein Zeichen der Treue Gottes.
- Proselytismus, wenn er als Waffe gegen irgend jemanden oder gegen den Geist Christi gebraucht wird, ist unvereinbar mit dem christlichen Glauben und christlichen Glaubensaussagen.
- Juden und Christen haben aus ihrer jeweils eigenen Sicht heraus eine gemeinsame Verantwortung als Zeugen in der Welt für die Gerechtigkeit und den Frieden Gottes und dafür, dass sie als Partner Gottes in gegenseitiger Achtung gemeinsam für Gerechtigkeit, Versöhnung und die Bewahrung der Schöpfung wirken.

Wenn in diesen Punkten zusammengefasst ist, was die Kirchen über die Beziehung zwischen Juden und Christen gesagt haben, bleibt immer noch die Frage, welchen hermeneutischen Sinn diese Erklärungen für das Selbstverständnis der Kirche haben. Wird nicht das Selbstverständnis der Kirche in Frage gestellt durch Aussagen wie: „Diese an Israel ergangene Verheißung ist mit dem Christusgeschehen nicht hinfällig geworden, denn Gottes Treue hält an ihr fest" (Röm 11,2.29) und „Die Existenz des Judentums ist für die Kirche ein Zeichen der Treue Gottes zu seinen Verheißungen, auf die auch die Kirche angesichts ihres vielfältigen Versagens, gerade in ihrem Verhältnis zu den Juden angewiesen bleibt"?[2] Die ökumenische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts hat intensiv an dem biblischen Begriff des „Volkes Gottes" als Modell zur Identifizierung der Kirche gearbeitet. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesem Begriff zusammen mit dem des „Sakraments" als Bilder für die Kirche besondere Bedeutung beigemessen. „Volk Gottes" wird darüber hinaus zur Bezeichnung von Laien und Geistlichen als *einem* messianischen Volk Gottes gebraucht. Auch wird mit dem Begriff „Volk Gottes" die Menschheit als ein Ganzes bezeichnet. Die Befreiungstheologie hat den Begriff gebraucht, um „die Kirche des Volkes" zu benennen. Es gibt in der ökumenischen Hermeneutik sehr viele kraftvolle und schöne Bilder der Kirche als das Volk Gottes auf der Wanderschaft zum Reiche Gottes. Doch wie bringt man das eine Volk Gottes mit dem anderen in Verbindung? Welche Verbindung besteht zwischen der bleibenden Berufung des jüdischen Volkes als ein Volk Gottes und den ökumenischen hermeneutischen Überlegungen über die

Kirche als das Volk Gottes? Man ist versucht zu sagen: „Würde das wirkliche Volk Gottes bitte aufstehen?"

Es gehört zum Wesen des interreligiösen Dialogs, dass er uns an den anderen erinnert; und darum ist er eine Herausforderung, der ständigen christlichen Versuchung zu widerstehen, ein christliches Bewusstsein auf den anderen zu projizieren. Beide, der „Heide" und der Jude, haben allzu oft als der projizierte Andere des „christlichen" Selbstverständnisses gedient. Darum könnte der Dialog eine hermeneutische Wende erfordern, die schwierig und anspruchsvoll sein mag. Doch er ist ein notwendiges Bemühen. Wenn wir aufeinander hören wollen, ist der Dialog zur Zeit unsere beste Hoffnung. Es gibt keine unschuldige Tradition, kein unschuldiges klassisches Werk (die Heilige Schrift inbegriffen) und kein unschuldiges Lesen. Es kann und wird alles in Frage gestellt werden.

Der jüdisch-christliche Dialog betont zu Recht, dass der Holocaust nicht ignoriert werden darf. Wenn wir ihn ignorieren, sollten wir entweder den Bankrott allen theologischen Redens von der Geschichte als dem *locus* göttlichen Handelns und menschlicher Verantwortung eingestehen oder aber zugeben, dass wir nur die „guten" Teile unserer Geschichte einer theologischen Reflexion für würdig halten. Wenn wir die Bedeutung des Holocaust in unsere theologische Reflexion einbeziehen, dann werden die hermeneutischen Voraussetzungen in Frage gestellt. „Wenn Golgatha den Sinn der Gottverlassenheit *eines* Juden offenbart hat, dann vervielfacht Birkenau diesen Schmerz mindestens um das Dreieinhalbmillionenfache. Für den Rest meines Lebens wird dieses Krematorium der stärkste Beweis gegen Gott sein, der Ort, an dem man – berechtigterweise – Gott anprangern, leugnen oder (schlimmstenfalls) ignorieren könnte, den Gott, der geschwiegen hat. Was nützen Worte in so einer Zeit? So viele schrien zu Gott an diesem Ort und wurden nicht erhört. Menschliches Schweigen heute scheint die einzig angemessene Antwort auf das göttliche Schweigen gestern zu sein. Wir verharren in Schweigen. Unser Schweigen macht taub. Und dann kommt es – zuerst von den Lippen eines Mannes, Elie Wiesel (in dem Lager stehend, in dem 35 Jahre vorher sein Leben, seine Familie und sein Glaube zerstört wurden), dann in einem anschwellenden Chor von anderen, zumeist Juden, – das große Bekenntnis: *‚Schma Jisrael Adonai Elohenu, Adonai echad'* – ‚Höre Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR allein'. An dem Ort, an dem der Name Gottes unter Qualen hätte verleugnet werden können, wird der Name Gottes unter Qualen bekannt – von denen, die am meisten Grund hätten, ihn zu verleugnen. Ich erzittere

in der Spannung zwischen meinem Drang zu leugnen und ihrem Entschluss zu bekennen. Weil ich in Birkenau gestanden habe, ist es mir jetzt unmöglich, Gott in einer Weise zu bekennen, wie ich es früher getan habe. Weil ich mit ihnen in Birkenau gestanden habe, ist es jetzt möglich für mich, Gott in einer Weise zu bekennen, wie ich es nie zuvor getan habe."[3]

Es ist wichtig, sich die Wechselbeziehung zwischen dem biblischen Text und seinem Ausleger bewusst zu machen: den Einfluss des biblischen Textes auf das Lesen des Auslegers, die Wechselbeziehung zwischen dem Verständnis, das der Ausleger von dem Text hat, und dem Einfluss der Überlieferung auf sein Verständnis, d.h. die Erkenntnis der Rolle der Überlieferung bei der Entstehung der Auslegung. Ein Beispiel, das vielleicht etwas frivol, aber dennoch als Beispiel interessant ist, ist das offensichtliche Unbehagen Martin Luthers, als er den folgenden Vers des Propheten Amos aus dem Hebräischen übersetzte: „Hasset das Böse und liebet das Gute, richtet das Recht auf im Tor, *vielleicht* wird der Herr, der Gott Zebaoth, doch gnädig sein denen, die von Josef übrigbleiben" (Amos 5, 15). Luther schien Schwierigkeiten zu haben mit dem Wort „vielleicht", auf hebräisch *„ulai"* und hat darum übersetzt: „Hasset das böse und liebet das gute; bestellet das Recht im Thor, so wird der Herr, der Gott Zebaoth, den ubrigen inn Joseph gnedig sein."[4] Wenn man das Böse hasst, das Gute liebt, Gerechtigkeit übt und das Recht aufrichtet, dann sollte man Garantien erhalten und nicht nur ein *ulai*, vielleicht! Ein „vielleicht" würde einen in der Luft hängen lassen. Vielleicht war das der Grund, warum Luther beschloss, in seiner Übersetzung nicht die Unsicherheit zu vermitteln, die das Wort „vielleicht" enthält.

Durch den Dialog wird die jüdische Hermeneutik die etablierte christliche Hermeneutik in Frage stellen, und zwar darum, weil Judentum und Christentum so dicht beieinander sind und weil die jüdische Hermeneutik eine Vielfalt von Verständnissen zuzulassen scheint. Die Rabbiner von einst hatten erkannt, dass „die Thora siebzig Gesichter"[5] hat, von denen nur das erste, das *pschat*, das wörtliche Verständnis ist. Sie hatten begriffen, dass der Text, jeder Text, vielstimmig ist – dass in einem Text eine Vielzahl von Bedeutungen enthalten ist und dass jeder Leser oder jede Leserin eine Stimme finden kann, die ihn/sie berührt.

„Abajje hat im Blick auf den Vers ‚Eines hat Gott geredet, zwei habe ich vernommen' (Ps 62,12) gelehrt, dass ein Schriftvers viele verschiedene Deutungen haben kann. In der Schule R. Jismaels wurde gelehrt: ‚[Ist mein Wort nicht wie ein Feuer, spricht der Herr], wie ein Hammer, der Felsen

zersplittert?' (Jer 23,29) ... ebenso zerfällt ein Schriftvers in viele Deutungen."[6]

Wenn auch aus diesem Text nicht deutlich wird, ob es der Felsen oder der Hammer ist, der den Schriftvers symbolisiert, so bestätigt ein paralleler rabbinischer Text die Vorstellung, dass das Wort Gottes „wie ein Hammer" ist, der, wenn er gegen den Felsen schlägt, viele Funken erzeugt. Wie der Hammer, der Funken niederprasseln lässt, so spaltet sich jedes Wort der Thora in siebzig Sprachen, d.h. die Anzahl der Völker in der Welt. Die Botschaft ist klar: Es gibt so viele Deutungen jedes Bibeltextes wie es Völker in der Welt gibt.[7]

Ein treffendes Beispiel für die Bejahung des Pluralismus ist die Geschichte des Turmbaus zu Babel. Ein traditionelles Verständnis dieser Geschichte besagt, dass der Turmbau zu Babel ein negatives Geschehen ist, wo Menschen bestraft und vertrieben werden, um in der Zerstreuung zu leben. Gott vereitelte ihr Bemühen, indem er ihre Sprache in Stammeln verwandelte. Die Erbauer des Turmes trotzten dem Gebot Gottes an Noah und seine Söhne „die Erde zu füllen" (1 Mose 9,1). Die Turmbauer im Lande Schinar taten sich an einem Ort zusammen. Gott wollte, dass sie überall sind, überall auf der Erde.

Es wird oft eine Parallele zwischen 1 Mose 11,1-9 und der Pfingstgeschichte gezogen, wo die Sprachbarrieren niedergerissen wurden. „Es waren aber in Jerusalem Juden, die waren gottesfürchtige Männer aus allen Völkern unter dem Himmel ... ein jeder hörte sie in seiner eigenen Sprache reden. Sie entsetzten sich aber, verwunderten sich und sprachen: ‚Siehe, sind nicht diese alle, die da reden, aus Galiläa? Wie hören wir denn jeder seine eigene Muttersprache?' ... wir hören sie in unseren Sprachen von den großen Taten Gottes reden" (Apg 2,5-11). Pfingsten wird das Gegenstück zu Babel, wo niemand den anderen verstand. Die Geschichte von Babel könnte Stoff für viele Predigten geben, in denen das Alte dem Neuen gegenübergestellt wird und das Neue sich eindeutig als besser erweist.

Man kann die Geschichte des Turmbaus zu Babel auch als eine Geschichte über Gott lesen, der die Vielfalt bevorzugt. Gott sah, dass sie „ein Volk" waren und „eine Sprache" hatten. „Ein" ist etwas, was Gott sich selbst vorbehalten will. Es begann schon bei der Schöpfung. Alles lebendige Getier wurde in der Vielzahl geschaffen als Schwärme von lebendigem Getier, Tiere des Feldes und wilde Tiere. Nur einer wurde allein geschaffen: Adam, der Mensch. „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib"

(1 Mose 1,27). So steht es in unserer Bibelübersetzung. Die Rabbiner jedoch waren davon überzeugt, dass der erste Adam Mann und Frau zugleich war. Der erste Adam war androgyn. So wie es einen Gott gab, gab es auch einen Adam. Im Midrasch heißt es: „Adam wandelte im Garten, und der Heilige, gepriesen sei er, sprach: ‚Ich bin allein in meiner Welt. Adam ist allein in seiner Welt'... Die Tiere werden sagen: ‚Es ist Adam, der uns geschaffen hat. Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei'" (1 Mose 2,18).[8] Gott entdeckt, dass seine Schöpfung nicht vollkommen ist. Darum heißt es auch nach der Erschaffung Adams nicht „und er sah, dass es gut war". Gott ist selbstkritisch; und wir hören zum ersten Mal das genaue Gegenteil von „und Gott sah, dass es gut war"; es ist *„lo tov"*, nicht gut. Und Gott trennt die Frau vom Mann, und sie sind nicht eins, sondern zwei.

Diese Geschichte ist ein gutes Beispiel für eine Gott-gewollte Vielfalt. Wenn immer wir versuchen, an Uniformität festzuhalten, einen Turm zu bauen, die ganze Wahrheit zu erfassen oder uns an einer Wahrheit festzuhalten, als ob es nur eine Wahrheit gäbe, dann ist Gott da, um dafür zu sorgen, dass Vielfalt geschaffen und bewahrt wird. Das scheint Gottes Pädagogik zu sein. Pluralität, Mannigfaltigkeit, ein vielfarbiger Regenbogen als Zeichen des Bundes zwischen Gott und den Menschen – alles weist auf ein Leben hin, das die Vielfalt liebt und das weniger ein Monument von Babel ist als vielmehr eine Bewegung von Menschen, „zerstreut in alle Länder".

Der Prozess der hermeneutischen Reflexion offenbart den zeitgebundenen Charakter traditioneller Formen und Formulierungen ebenso wie zweideutige oder angestammte Interessen seitens der Ausleger früherer oder heutiger Zeiten. Das bedeutet nicht nur, dass auch die Ausleger ausgelegt werden sollten; es bedeutet auch, dass wir einbezogen sind in einen anhaltenden Prozess, in eine verantwortliche ökumenische Hermeneutik, dass wir teilhaben an einem anhaltenden Dialog zwischen verschiedenen Sinndeutungen, immer mit dem Ziel, Übereinstimmung zu erreichen. Wir sollten uns nicht vor den vielfältigen Bedeutungen, den siebzig Gesichtern fürchten. Wahrheit ist im tiefsten Grunde vielfältig, partiell. Jeder Mensch weiß etwas, was kein anderer weiß. Die Weisen sagen: „Wer ist weise? Der von jedem Menschen lernt."[9]

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

1 Keiner glaubt für sich allein. Theologische Entdeckungen im interreligiösen Dialog, Frankfurt am Main, 1987, 83.

2 Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden, Leuenberger Texte 6, Frankfurt am Main 2001, 16 und 18.

3 *Robert McAfee Brown*, Elie Wiesel, Messenger to All Humanity, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, 189-190.

4 Luthers Bibelübersetzung, Wittenberg, 1534.

5 Ottiyot d'Rabbi Akiba, Bamidbar Rabbah 13,15 u.a.m.

6 Der Babylonische Talmud, Band VIII, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996, Synhedrin 34a, 593.

7 Der Babylonische Talmud, a.a.O., Band IX, Synhedrin 88a, 16ff.

8 Pirqe d'Rabbi Eliezer, XII.

9 Der Babylonische Talmud, a.a.O., Band IX, Aboth IV, 1, 674.



Der weltweite lutherisch-orthodoxe Dialog von 1994 bis 2002

VON RISTO SAARINEN*

Seit 1981 führt der Lutherische Weltbund einen bilateralen theologischen Dialog mit der Weltorthodoxie. Dieser Dialog hat seinen geschichtlichen Hintergrund einerseits in den verschiedenen regionalen Dialogen, andererseits in den Kontakten zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und dem Lutherischen Weltbund, die bis in die späten fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts reichen. Die ersten 15 Jahre des weltweiten Dialogs haben relativ wenig Texte produziert, vor allem wenn man die Ergebnisse mit den zahlreichen regionalen Dialogen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und des amerikanischen Luthertums einerseits und den jeweiligen regionalen orthodoxen Partnern andererseits vergleicht. Darüber hinaus können die Themen des weltweiten Dialogs 1981–1993 weitgehend als Einleitungsthemen charakterisiert werden: Offenbarung, Schrift und Tradition, Ökumenische Konzile.[1]

Seit 1994 allerdings standen zentrale Fragen der lutherischen und orthodoxen Theologie auf der Tagesordnung: die Soteriologie und die Lehre von den Sakramenten. Damit ist der weltweite Dialog in eine zweite Phase eingetreten. Im Folgenden wird dieser Fortgang des weltweiten lutherisch-orthodoxen Dialogs in den Jahren von 1994 bis 2002 dargestellt, in denen vier neue Texte veröffentlicht wurden[2], von denen zwei hier zum ersten Mal auf Deutsch dokumentiert werden.

---

* Risto Saarinen ist Professor für Ökumenische Theologie an der Universität Helsinki und gehört zur Finnischen Evangelischen Lutherischen Kirche.

Im weltweiten Dialog werden die lutherischen Vertreter vom Lutherischen Weltbund nominiert; die orthodoxen Delegierten repräsentieren alle Kirchen, die in Gemeinschaft mit dem Patriarchat von Konstantinopel stehen. Mit dieser komplizierten Struktur sind einige Entscheidungszwänge verbunden, die z.B. Verschiebungen in den früher gewählten, aber als zu schwierig empfundenden Themen zur Folge haben. So spielte das offizielle Gesamtthema der neunziger Jahre, „Authority" (Autorität)[3], in Wirklichkeit nur eine geringe Rolle. Der Dialog behandelte von 1994 bis 1998 das christliche Heilsverständnis. Dem im Jahre 2000 angezeigten Hauptthema „The Mystery of the Church" (Das Geheimnis der Kirche) hat man sich bisher aus der Perspektive der Sakramente/Mysteria angenähert.

Es gehört zur Arbeitsweise des weltweiten lutherisch-orthodoxen Dialogs, dass eine Vorbereitungsgruppe die erste Version des gemeinsam zu verabschiedenden Textes schreibt. Dieser Text wird in der Plenarsitzung diskutiert und überarbeitet. Die Vorbereitungsgruppe kam zwischen dem 5. und 10. Juli 1994 in Venedig zusammen, um das Thema „Soteriologie" zu diskutieren. Aufgrund von zwei konfessionellen Hintergrundvorträgen wurde[4] ein gemeinsamer Entwurf „Understanding of Salvation in the Light of the Ecumenical Councils" (Das Verständnis des Heils im Licht der ökumenischen Konzile) vorbereitet. Darin wird das lutherische Rechtfertigungsverständnis als forensisch und relational charakterisiert. Dabei bleibt unklar, ob die Orthodoxen diese Relationalität ebenfalls bejahen. Die Ergebnisse der regionalen Dialoge werden nicht berücksichtigt.

Auf der achten Plenarsitzung der Kommission (1. bis 8. August 1995 in Limassol, Zypern)[5] kritisierte der finnische lutherische Bischof Kalevi Toiviainen den relationalen Charakter in diesem Entwurf und betonte den Gedanken des im Glauben gegenwärtigen Christus als Konvergenzpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Soteriologie.[6] Auf diese Weise brachte er die Ergebnisse der regionalen Dialoge in Finnland und Rumänien in den weltweiten Dialog hinein.

In einem neuen Textentwurf wurde diesen Einsichten Rechnung getragen. Allerdings war es sehr schwierig, nach dem einleitenden Teil über die implizite Soteriologie der ökumenischen Konzile zu den eigentlichen gemeinsamen Aussagen zu kommen. Die orthodoxe Trias von Purifikation, Illumination und Verherrlichung hatte mit der lutherischen Rechtfertigungslehre keine unmittelbaren Berührungspunkte. Deswegen blieben im

Limassol-Text die konfessionellen Positionen ziemlich weit voneinander entfernt.

Im endgültigen Dokument ist vor allem bemerkenswert, wie die Lutheraner ihr Verständnis von der Rechtfertigung gemeinsam darlegen.[7] Die Rechtfertigung ist Sündenvergebung und Gabe des neuen Lebens. Als solche ist sie Teilhabe an Christus, der im Glauben gegenwärtig ist. In der Kirche partizipiert der Glaubende an Christus und seinen Gaben. Diese lutherische Beschreibung öffnet die Tür für das sakramentale Heilsverständnis der orthodoxen Kirche auf eine potenziell fruchtbare Weise.

Gemeinsam wird im Limassol-Text gesagt, dass das Heil im Rahmen der heilsgeschichtlichen Erlösung als Befreiung von der Macht des Teufels und als Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott verstanden werden kann. Die oben erwähnte Trias kann auch von den Lutheranern bejaht werden, wenn sie im Rahmen der Sakramente und des neuen Lebens zur Sprache gebracht wird.[8]

Insbesondere angesichts der schon erreichten regionalen Ergebnisse und der lutherischen Offenheit ist der Limassol-Text allerdings eine Enttäuschung.

Sigtuna 1998: Rechtfertigung, Theosis, Synergie

Beim nächsten Treffen der Vorbereitungsgruppe in Princeton vom 9. bis 11. Oktober 1997 war klar, dass die Soteriologie weiter erörtert werden musste.[9] Es wurden ein lutherischer Vortrag „Salvation as Justification and Deification" (Heil als Rechfertigung und Vergöttlichung) von Bruce Marshall[10] sowie ein orthodoxes Referat „Synergy" (Synergie) von Vlassios Phidas präsentiert. Marshalls umfangreicher Vortrag hatte u.a. Texte zur Soteriologie aus den finnisch-russischen Dialogen, den verschiedenen EKD-Dialogen mit orthodoxen Kirchen und den amerikanischen Dialogen mit der Orthodoxie tiefgehend rezipiert und so die lutherische Offenheit theologisch untermauert. Der Text von Phidas bot ebenfalls eine Reihe von Konvergenzpunkten, auf die der gemeinsame Text gebaut werden konnte.

Auf dieser Grundlage wurde ein Text zu „Grace, Justification and Synergy" (Gnade, Rechtfertigung und Synergie) für die nächste Plenarsitzung in Sigtuna, Schweden, (31. Juli bis 8. August 1998) verfasst, der dann unter dem Titel „Salvation: Grace, Justification and Synergy" erheblich erweitert wurde.[11] Es wurde deutlich, dass die Kirchen auf weltweiter Ebene im Prinzip dieselbe Soteriologie bejahen, die in vielen regionalen

Dialogen ausgearbeitet worden war. In acht langen Paragraphen werden zuerst die biblischen Grundlagen der Heilsgeschichte und der Gnadenlehre skizziert. Die Machtlosigkeit des Menschen und die göttliche Initiative werden im Zusammenhang der Sündenlehre unterstrichen.[12] Im Paragraph über die Synergie wird gemeinsam gesagt, dass die Gnade nicht aus Notwendigkeit wirkt. Auch die Orthodoxen betonen Gottes Initiative im Heilsprozess.[13] Beide Kirchen bejahen die reale Wirklichkeit der Gnade als Teilhabe an Gott.[14] Obwohl die Lutheraner die Theosis-Lehre als solche nicht rezipiert haben, bildet der Gedanke, dass Christus im Glauben gegenwärtig ist, eine theologische Parallele zum orthodoxen Verständnis. Deswegen können beide Kirchen bejahen, dass die Glaubenden am göttlichen Leben wirklich teilhaben. In diesem Kontext wird auch die Kreuzestheologie unterstrichen.[15]

Der Sigtuna-Text ist vielleicht die wichtigste Errungenschaft des gesamten weltweiten Dialogs seit seinem Beginn. Schon jetzt liegen erste Analysen über dessen Inhalt vor.[16] Angesichts der vielen Schwierigkeiten auf dem Weg der Gespräche ist es umso erfreulicher, dass der Text angenommen werden konnte. Der Sigtuna-Text beendet formell die thematische Behandlung des Obertitels „Authority In and Of the Church" (Autorität in der Kirche und Autorität der Kirche), der in drei Statements zwischen 1993 und 1998 zusammengefasst wurde. Obwohl die Texte von Limassol 1995 und Sigtuna 1998 eigentlich nichts mit der Autoritätsfrage zu tun haben, zeigen sie, dass der weltweite Dialog auch die in den regionalen Dialogen erreichten soteriologischen Konvergenzen rezipieren konnte.

Damaskus 2000: Wort und Sakrament

Vom 9. bis 13. Oktober 1999 traf sich die Vorbereitungsgruppe auf Khania, Kreta.[17] Dort wurde ein Text „Word and Sacraments (Mysteria) in the Life of the Church" (Wort und Sakramente [Mysteria] im Leben der Kirche) verfasst. Dieser Text wurde beim zehnten Treffen der Kommission in Damaskus vom 3. bis 10. November 2000 stark revidiert und angenommen.[18] Der Text beginnt zugleich ein neues Gesamtthema „The Mystery of the Church" (Das Geheimnis der Kirche).[19]

In den ersten beiden Paragraphen (D1-2) wird der biblische Begriff „Mysterion" eingeführt. Die Kirche wird als Leib Christi verstanden, in dessen Leben die verschiedenen Sakramente bzw. Mysteria ihren Ort und Existenz finden. Die Gnade der Sakramente wird, wie auch in Sigtuna

1998, als eine freie Gabe Gottes verstanden. D3 entfaltet diese Terminologie von Sakrament und Mysteria.

Für die lutherischen Teilnehmer war von großer Bedeutung, dass das Wort Gottes sowohl kerygmatisch als auch trinitarisch verstanden wird (D4-5). Beide Kirchen bejahen die Einsicht, dass die Verkündigung des Wortes Gottes zum Glauben führt. Wort und Sakrament sind im Weiteren christozentrisch verankert: die sakramentale Gnade strömt aus dem Opfer Jesu Christi am Kreuz (D5). Dem Wort entspricht eine Antwort, wenn die Gläubigen den Glauben der Kirche bekennen und an ihrem sakramentalen Leben teilnehmen (D6). Auf diese Weise wird dem für die Orthodoxen wichtigen Gedanken der Synergie Rechnung getragen. Als Struktur von Wort und Antwort hat das Wort in gewissem Sinne eine zeitliche Priorität vor den Sakramenten. Allerdings wird betont, dass Wort und Sakrament sich gegenseitig durchdringen (D6).

Es war aber auch in Damaskus schwierig, zu gemeinsamen Aussagen über die Kirche und über das geistliche Amt zu gelangen. Man stellt fest, dass Lutheraner und Orthodoxe die Kirche als Leib Christi und in dem Sinne als göttliche und menschliche Wirklichkeit verstehen (D7). In der Geschichte existiert die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente durch das geistliche Amt sind für das Kirche-Sein wichtig (D8). In den Sakramenten werden geschaffene Dinge Symbole für das Opfer und die Auferstehung Christi. Dass dieser Symbol-Charakter zugleich die Realität des Heils umfasst, kommt darin zum Ausdruck, dass die Sakramente die Teilhabe am göttlichen Leben ermöglichen. Diese ist zugleich eine gnadenhafte Teilhabe an der Koinonia des dreieinigen Gottes (D8).

Der Text von Damaskus hat Einsichten der beiden Hintergrundvorträge „The Life of the Church in Word and Sacrament" (Das Leben der Kirche in Wort und Sakrament) von Georg Kretschmar, sowie „The Word of God and Sacraments in the Life of the Church" (Das Wort Gottes und die Sakramente im Leben der Kirche) von Vlassios Phidas übernommen und weiterentwickelt. Für die Lutheraner war es von großer Bedeutung, dass „Wort und Sakrament" als Thema so offen behandelt und theologisch verarbeitet werden konnte. Die guten Erfahrungen von Sigtuna 1998 und die Bereitschaft der Lutheraner, von der „Teilhabe am göttlichen Leben" zu sprechen, haben zu dieser Offenheit sicherlich beigetragen. Wie schon früher in diesem Dialog, ist auch in den Damaskus-Texten zu spüren, dass die eigentlichen großen Probleme in der Ekklesiologie und in der Amts-

theologie liegen. Aus diesem Grund ist es verständlich, dass das Gesamtthema „Das Mysterium der Kirche" immer noch im Hintergrund geblieben ist.

Oslo 2002: Die Sakramente als Heilsmittel

Die Vorbereitungsgruppe der nächsten Plenarsitzung traf sich vom 19. bis 23. Februar in St. Petersburg.[20] Sie hörte die Vorträge von Christos Voulgaris „The Sacraments of the Church as Means of Salvation" (Die Sakramente der Kirche als Mittel des Heils) und Jeffrey Silcock „The Sacraments as Means of Salvation" (Die Sakramente als Mittel des Heils), und bereitete eine Textvorlage zum Thema „Mysteria/Sacraments as Means of Salvation" vor. Auch dieses Mal blieben die eigentliche Ekklesiologie und Amtstheologie im Hintergrund; die Texte konzentrieren sich auf die Zahl und auf die inhaltliche Bestimmung der Sakramente.

Die elfte Plenarsitzung fand in Oslo vom 3. bis 10. Oktober 2002 statt. Seitens der orthodoxen Delegation ist zu bemerken, dass diesmal auch Serbien und das Patriarchat von Jerusalem repräsentiert waren.[21] Die Textvorlage von St. Petersburg wurde stark überarbeitet und ergänzt. Einige Themen, wie z. B. der Opfercharakter des Abendmahls, wurden in den Vorträgen ausführlich diskutiert, aber nicht in das Dokument aufgenommen. Es wurde beschlossen, auf der nächsten Plenarsitzung im Jahr 2004 die Themen Taufe und Salbung zu diskutieren. So wird die eigentliche Ekklesiologie und die Theologie des Amtes wieder einmal in die Zukunft verschoben.

Trotz dieser Verzögerung enthält das Oslo-Dokument interessante Konvergenzen. Es fasst die heilsbringende Bedeutung der Sakramente zusammen und verknüpft sie mit der Kirche (O1). Der erste Satz von O2 ist eine moderate Formulierung der eucharistischen Ekklesiologie. Im Weiteren wird die Redeweise von Damaskus, d. h. die Kirche als Mysterion, wiederholt (O2). Die Begrenzungen in diesem Abschnitt (O2) zeigen, dass mit dieser Redeweise die ausführliche römisch-katholische Lehre von der Kirche als Sakrament nicht gemeint ist, sondern einfach die Kirche als Leib Christi.

Der Text legt Wert darauf, dass der Amtsträger im Auftrag Christi bzw. in persona Christi handelt (O3). Trotz der gemeinsamen Formulierungen bleiben dennoch unterschiedliche Auffassungen vom geistlichen Amt. Lutheraner machen anhand dieser Formulierungen deutlich, dass sie das

geistliche Amt als göttliche Institution verstehen (so auch O5). Dagegen ist eine echte Übereinstimmung im Hinblick auf die Wirkung des Sakraments erreicht (O4). Beide Kirchen verwerfen einerseits den Donatismus, andererseits das so genannte „ex opere operato", demgemäß die Sakramente bereits durch den Vollzug einer Handlung allein die Gnade vermitteln.

Der fünfte Abschnitt behandelt die Zahl der Sakramente. Beide Kirchen wollen die Bereitschaft zu einem offenen Verständnis der sakramentalen Wirklichkeit zeigen, indem sie sagen, dass eine bestimmte Zahl – zwei bzw. sieben – zwar der Tradition entspricht, theologisch ist jedoch in beiden Kirchen darüber hinaus auch ein breiteres Sakramentsverständnis vertretbar. Obwohl beide Kirchen die grundsätzliche Freiheit des Heilswirkens Gottes bejahen, unterstreichen sie, dass das Heil aus der Sicht des Menschen gesehen mit den Sakramenten verbunden ist. Der sechste Abschnitt betont die Sakramente der Initiation, zu denen auch das Abendmahl gehört (O6). Diese Sakramente vermitteln das Heil im eigentlichen Sinne.

Beide Kirchen erkennen die reale Gegenwart Christi im Abendmahl an (O7). Die Orthodoxen wollen allerdings nicht sagen, dass der Leib und das Blut Christi „in, mit und unter" dem Brot verborgen ist, sondern sie haben eine Formulierung gewählt, dergemäß nach der Epiklese nicht mehr Brot und Wein vorhanden sind (!), sondern der wahre Leib und das wahre Blut Christi. Diese starke Ausdrucksweise soll aber nicht als Bejahung der Transsubstantiation verstanden werden, sondern will die Realität der Wandlung unterstreichen. Trotz dieser Konvergenzen soll in der Zukunft das Abendmahl noch weiter erläutert werden, vor allem wegen der Frage des Opfercharakters, aber auch weil die Formulierungen der Realpräsenz (O7) Raum für unterschiedliche Interpretationen offen lassen.

Trotz dieser Mängel repräsentiert Oslo 2002 mehr oder weniger denselben Grad der Übereinstimmung, die in den verschiedenen regionalen Gesprächen erreicht worden ist.[22] In diesem Sinne ist das Dokument eine Errungenschaft. Wie in Damaskus 2000, zeigen die Orthodoxen auch in Oslo 2002 Verständnis für lutherische Anliegen, wie die Abschnitte über ex opere operato und auch über die Realpräsenz zeigen.

Nach meinem Dafürhalten sind sich beide Partner außerdem dessen bewusst, wo die kontextuellen Probleme liegen. Für die Orthodoxen ist die faktische Wahrnehmung des geistlichen Amtes bei den Lutheranern ein Problem. Obwohl die Lutheraner sagen, dass das geistliche Amt göttlicher Institution ist und die rechte Administration der Sakramente als Aufgabe

hat, bringe die lutherische Theologie – und die bisweilen reduzierte lutherische Liturgie! – diesen Sachverhalt nicht ausreichend zum Ausdruck. Für die Lutheraner erscheint die orthodoxe Kirche manchmal als sehr klerikale Wirklichkeit. Auch wenn beide Seiten sich ihrer eigenen Vorurteile bewusst sind, ist es schwierig, diese in den Texten zu überwinden. Aus diesen Gründen ist es nicht leicht, die Ekklesiologie und das geistliche Amt gründlich zu behandeln.

Auf der anderen Seite bietet die Theologie der Sakramente eine Möglichkeit, die schwierigsten Themen auf eine theologisch verantwortliche Weise anzunähern. Die früher erreichten Ergebnisse in der Soteriologie haben gezeigt, dass eine Konvergenz möglich ist. Eine weitgehende Übereinstimmung in der Abendmahlslehre ist auf längere Sicht durchaus möglich, unter anderem deswegen, weil die lutherischen Bekenntnisschriften den griechischen Messkanon als unproblematisch anerkennen.[23]

Fazit: hoffnungsvolle Entwicklungen

In meiner früheren Studie *Faith and Holiness* habe ich festgestellt, dass der weltweite Dialog 1981–1993 weit hinter den regionalen Dialogen zurück geblieben ist. Dieser Sachverhalt hat sich zwischen 1994 und 2002 geändert: jetzt sind in Soteriologie und Sakramentstheologie die Konvergenzen der regionalen Dialoge weitgehend vom weltweiten Dialog rezipiert und theologisch verarbeitet worden. Einige regionale Dialoge, vor allem derjenige zwischen EKD und Rumänischer Orthodoxer Kirche[24], sind nach wie vor weiter fortgeschritten. Aber im Grunde genommen ist die Kohärenz zwischen regionalen und weltweiten Dialogen besser als vor zehn Jahren.

Es ist auch wichtig zu sehen, dass die orthodoxen Kirchen trotz gleichzeitiger Kritik an der weltweiten ökumenischen Bewegung eine wachsende Bereitschaft zeigen, in ernste theologische Dialoge einzusteigen. Dieser Sachverhalt entspricht den offiziellen Stellungnahmen, denen gemäß der vorsichtigen theologischen Arbeit eine gewisse Priorität in der ökumenischen Teilnahme beigemessen wird.[25] Auch wenn sozialethische Themen behandelt werden, geschieht dies mit Hilfe umfassender theologischer Begründungen.[26]

Hoffnungsvoll ist nicht nur die ökumenische Bereitschaft, sondern vor allem die Fähigkeit, gemeinsame Formulierungen mit der lutherischen Theologie zu suchen und anzuerkennen. Das gemeinsame Verständnis der

Rechtfertigung in Sigtuna 1998 benutzt mehrere Elemente der fast gleichzeitigen lutherisch-katholischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Das Heil wird in beiden Texten in einem christozentrischen und zugleich sakramentalen Gesamtkontext verankert, in dem das neue Leben als Sein in Christus bei bleibender Sündhaftigkeit und einer Theologie des Kreuzes verstanden wird. Auf diese Weise kann das Weltluthertum auch Kohärenz in den verschiedenen Dialogen aufweisen.

Die gemeinsame Bejahung der Interdependenz von Wort und Sakrament für das Kirchenverständnis (Damaskus 2000) ist ein Beitrag des weltweiten lutherisch-orthodoxen Dialogs, das vielleicht noch weiter reicht als die Ergebnisse der regionalen Gespräche. Ebenfalls ist die Ortsbestimmung der Sakramentslehre zwischen Donatismus und „ex opere operato" (Oslo 2002) eine Errungenschaft, die als solche nicht in den regionalen evangelisch-orthodoxen Dialogen belegt werden kann. Auf der anderen Seite sind manche Formulierungen der letzten zwei Plenarsitzungen noch erläuterungsbedürftig und lassen viele Fragen offen, vor allem in der Ekklesiologie und im Amtsverständnis. Dass der weltweite Dialog aber produktiv weiterkommt und die Schwierigkeiten der Jahre 1981–1995 weitgehend überwunden hat, ist an sich schon ein hoffnungsvolles Zeichen.

ANMERKUNGEN

[1] Eine umfassende Beschreibung der regionalen und weltweiten Dialoge bis 1994, mit bibliographischen Informationen, findet sich in: *Risto Saarinen*, Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox Dialogue 1959–1994 (Kirche und Konfession 40), Göttingen 1997.

[2] – Authority in and of the Church in the Light of the Ecumenical Councils: B. Understanding of Salvation in the Light of the Ecumenical Councils, Limassol 1995
– Authority in and of the Church in the Light of the Ecumenical Councils: C. Salvation: Grace, Justification and Synergy, Sigtuna 1998
– The Mystery of the Church: A. Word and Sacraments (Mysteria) in the Life of the Church, Damaskus 2000
– The Mystery of the Church: B. Mysteria/ Sacraments as Means of Salvation, Oslo 2002

Die beiden erstgenannten Texte sind auf Deutsch erschienen in: Orthodoxes Forum 14, 2000, 85–88 und 89–92. Für eine kurze theologische Analyse vgl. *Risto Saarinen*, Ostkirche und Ökumene am Ende des 20. Jahrhunderts, Berliner Theologische Zeitschrift 18/2001, 222–239, bes. 226f, sowie *Johannes Oeldemann*, Rechtfertigung und Theosis im Kontext des ökumenischen Dialogs mit der Orthodoxie, Catholica 56, 2002, 173–192, bes. 288–290.

Als Anlage zu diesem Aufsatz werden die deutschen Übersetzungen von Damaskus 2000 und Oslo 2002 veröffentlicht. Alle Texte werden in nächster Zukunft von der Gemeinsamen Kommission in einer dreisprachigen Ausgabe (englisch, deutsch, griechisch) veröffentlicht. Die englischen Originaltexte sind auch auf meiner Website zu lesen: www.helsinki.fi/~risaarin.

[3] Da die Dialoge auf Englisch geführt werden, werden hier die englischen Titel der Texte verwendet.

[4] „Understanding of Salvation in the Light of the Ecumenical Councils" (Luth., kein Autorennamen angegeben); „Some Soteriological Presuppositions of the Seven Ecumenical Councils" (Orth., John Romanides). Anwesend waren: *Lutheraner:* William Lazareth (Präsident), Anna Marie Aagaard, Gerhard Krodel, Eugene Brand; *Orthodoxe:* John Romanides, Albert Laham, Gennadios Limouris. – Aide Memoire, Preparatory Committee, Lutheran-Orthodox Joint Commission, 5–9 July 1994. Alle hier und weiter unten erwähnten Dokumente sind erhältlich im Ökumenischen Archiv der Universität Helsinki und im Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg.

[5] Anwesend waren: *Lutheraner:* William Lazareth (Präs.), Anna Marie Aagaard, Ruth Albrecht, Karl Christian Felmy, G. Johnson, Georg Kretschmar, Bruce Marshall, Toomas Paul, Hermann Pitters, Tasgara Hirpo, Kalevi Toiviainen, Risto Saarinen und Eugene Brand. *Orthodoxe:* Spiridon von Venedig (Präs.), Gennadios Limouris, Vlassios Phidas, Basil Anagnostopoulos, Albert Laham, Aleksei Osipov, Viorel Ionita, Crysanthos von Limassol, John Romanides, Basil Doroszkiewicz, Chrystoforos von Moravia und Olavi Merras.

[6] *Toiviainen*, Some Comments on the Paper „Understanding of Salvation in the Light of the Ecumenical Councils". Manuskript.

[7] L9: „For Lutherans, justification is God's gracious declaration of the forgiveness of sins for the sake of Jesus Christ, crucified and risen, and at the same time the free gift of new life in him." ... „Justification is a real participation in Christ, true God and true human being. In the Church, the believer by faith participates in Christ and all his gifts, and so has a share in the divine life. The presence of Christ in faith genuinely effects the righteousness of Christ in us, and leads believers to the sanctification of their lives."

[8] L6: „... justification (dikaiosis) is liberation from the dominion of the devil and the restoration of our communion with God. Those who are justified are glorified (Rom 8,30) in the Body of Christ, the Church. By baptism and participation in the other mysteries (sacraments) of the Church, the faithful are raised to a new life of righteousness in Christ, together with all the prophets and saints of the Old and New Testaments. God gives them, in the Holy Spirit, the power to pass through purification and illumination of the heart and arrive „with all the saints" (Eph 3:18) at glorification (Mt 17:2; Jn 17:22; I Cor 3:18; II Pet 1:4).

[9] Die Teilnehmer in Princeton waren *lutherischerseits:* Lazareth (Präs.), Aagard, Marshall, Saarinen, Sven Oppegaard; *orthodoxerseits:* Spiridon (Präs.), Chrysanthos, Gennadios, Phidas.

[10] Später erschienen als „Justification as Declaration and Deification", in: International Journal of Systematic Theology 4, 2002, 3–28.

[11] Anwesend in Sigtuna waren: *Lutheraner:* Lazareth (Präs.), Kretschmar, Aagaard, Lars Eckerdal, Toiviainen, Eeva Martikainen, Albrecht, Felmy, Hirpo, Johnson, Paul, Pitters, Oppegaard. *Orthodoxe:* Spiridon (Präs.), Gennadios, Romanides, Phidas, Ionita, Osipov, Merras. – Holm 2002 hat Princeton 1997 zusammen mit Sigtuna 1998 veröffentlicht.

[12] S4: „Though human beings may feel dependence on God (cf. Acts 17:23,27), because of sin they can neither ask for, nor obtain divine grace through their own powers. Grace is entirely God's gift, which God gives because God wants all human beings to be saved

(cf. 1 Tim 2:4). Faith is God's gift from its inception, since it is the Holy Spirit who, by divine grace, enlightens the human mind and strengthens the human will to turn to God."

13 S5: „Both Lutherans and Orthodox teach that divine grace operates universally and that God freely grants grace to all human beings. God's saving grace does not operate by necessity or in an irresistible manner, since human beings can reject it. ... The Orthodox also affirm the absolute priority of divine grace. They underline that it is God's grace which enables our human will to conform to the divine will (cf Phil. 2:13) ..."

14 S6: „Lutherans, together with the Orthodox, affirm that salvation is real participation by grace in the nature of God as St. Peter writes: ‚that we may be partakers of the divine nature' (2 Pet 1:4). That happens through our participation in the death and resurrection of the Lord in His body, in Whom all the fullness of God dwells (cf. Col 2:9). This is the way in which salvation is realized as purification, illumination and glorification, also referred to as deification (theosis). This terminology has not been central in Lutheran tradition. Lutherans prefer to speak of the sanctification in the body of Christ, who is Himself present in the faith of the believers. Lutherans, together with the Orthodox, affirm the reality of the believers' participation in the divine life, in which they grow by the grace of God."

15 S7.

16 Holm 2002; Oeldemann 2002.

17 Anwesend in Khania waren: *Lutheraner:* Lazareth (Präsident), Kretschmar, Aagard, Saarinen, Oppegaard. *Orthodoxe:* Limouris (Präsident), Laham, Phidas, Elpidophoros Lambriniadis.

18 Anwesend: *Lutheraner:* Lazareth (Präsident), Aagaard, Musa Biyela, Lars Eckerdal, Felmy, Kretschmar, Mickey Mattox, Pitters, Saarinen, Klaus Schwarz, Jeffrey Silcock. *Orthodoxe:* Gennadios (Präsident), Lambriniadis, Christos Voulgaris, Osipov, Ionita, Wsiewolod Konach, Merras, Saba Esber. – Holm 2002 hat Khania 1999 zusammen mit Damaskus 2000 veröffentlicht.

19 Schon in den frühen achtziger Jahren hatte der Dialog einen ekklesiologischen Text zu schreiben versucht, jedoch ohne Erfolg. Vgl. Saarinen 1997, 187–195.

20 Anwesend: *Lutheraner:* Kretschmar (Präsident), Saarinen, Oppegaard, Mattox, Silcock. *Orthodoxe:* Gennadios (Präsident), Voulgaris, Osipov, Ionita, Laham, Lambriniadis.

21 Anwesend: *Lutheraner:* Kretschmar (Präsident), Oppegaard, Felmy, Esbjörn Hagberg, Marshall, Martikainen, Pitters, Roman Pracki, Saarinen, Schwarz, Silcock, Mattox. *Orthodoxe:* Gennadios (Präsident), Lambriniadis, Phidas, Laham, Aristarchos von Konstantin (Jerusalem), Osipov, Vajko Spasojevich (Serbia), Ionita, Georgios von Arsinoe, Wsiewolod Konach, Merras, Meletios Ulm.

22 Vgl. Saarinen 1997, 250–257 und Saarinen 2001.

23 Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses, 24, 93.

24 Siehe z.B. Saarinen 2001, 224–226. In November 2002 haben diese Kirchen miteinander das Thema „Das Wesen und die Einheit der Kirche Christi – die Verschiedenheit der Kirchen in der Geschichte" diskutiert.

25 Vgl. Saarinen 2001, 222–223, 232–234 (Kritik an dem ÖRK) und 234–236 (die ökumenischen Richtlinien der Russischen Orthodoxen Kirche).

26 Vgl. Pauliina Arola – Risto Saarinen, In Search of Sobornost and „New Symphony": The Social Doctrine of the Russian Orthodox Church, in: The Ecumenical Review 54, 2002, 130–141.

10. Tagung der Gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission (3. bis 10. November 2000, Damaskus/ Syrien)

Das Mysterium der Kirche

A. Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche (Gemeinsame Erklärung)

Die Gemeinsame lutherisch-orthodoxe Kommission arbeitet offiziell seit 1981. In der Zeit zwischen 1985 und 1998 erörterte die Kommission folgende Themen: Göttliche Offenbarung, Schrift und Tradition, Kanon und Inspiration der Heiligen Schrift, Autorität der Kirche und in der Kirche im Licht der Ökumenischen Konzile. 1998 wurde auf der 9. Tagung der Gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission in Sigtuna, Schweden, eine gemeinsame Erklärung über „Heil: Gnade, Rechtfertigung und Synergie" angenommen. Damit wurde die Behandlung des Themas „Autorität der Kirche und in der Kirche" abgeschlossen. In Sigtuna wurde ein neues allgemeines Thema vorgeschlagen: „Das Mysterium der Kirche" mit dem ersten Unterthema „Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche". Die Gemeinsame Kommission vertieft damit die Behandlung des Themas Heil, indem sie sich mit der Frage des Lebens der Christen in der Kirche befasst. 1998 wurde bekräftigt, dass „Heil wahre Teilhabe am Wesen Gottes durch die Gnade ist, wie der heilige Petrus schreibt: ‚damit ihr dadurch Anteil bekommt an der göttlichen Natur' (2 Petr 1,4). Dies geschieht durch unsere Teilhabe am Tod und an der Auferstehung des Herrn in seinem Leib, in dem die ganze Fülle Gottes wohnt (vgl. Kol 2,9)" (Sigtuna, Par. 6.) Diese Teilhabe ist das Werk des Heiligen Geistes durch Wort und Sakramente im Leben der Kirche. Auf dieser Grundlage billigte die Gemeinsame Kommission auf ihrer Tagung in Damaskus, Syrien, im Jahre 2000 folgende Erklärung über Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche.

1. Die Kirche als der Leib Christi ist das mysterion[1] par excellence, in dem die verschiedenen mysteria/Sakramente ihren Ort und ihre Existenz finden und durch den die Glaubenden teilhaben an den Früchten des ganzen Erlösungswerks Christi. „Denn Gott hat uns wissen lassen das Geheimnis seines Willens nach seinem Ratschluss, den er sich vorgesetzt hatte in Christus, damit er ausgeführt würde, wenn die Zeit erfüllt wäre: dass alle Dinge zusammengefasst würden in Christus, beides, was im Himmel und auf Erden ist" (Eph 1,9–10). Von diesem Mysterium schreibt der Apostel Paulus auch: „Nun freue ich mich in den Leiden, die ich für euch leide, und erstatte an meinem Fleisch, was noch mangelt an den Trübsalen Christi, seinem Leibe zugut, welcher ist die Gemeinde. Ihr Diener bin ich geworden nach dem Ratschluss Gottes, der mir anvertraut ist für euch, um Gottes Wort in seiner

[1] In diesem Text werden mysterion und mysteria dem Griechischen entsprechend gebraucht.

Fülle kundzumachen, nämlich das Geheimnis, das verborgen gewesen ist von allen Zeiten und Geschlechtern her; nun aber ist es offenbart seinen Heiligen" (Kol 1,24–26).

2. Wir bekräftigen dieses paulinische Verständnis der Kirche als mysterion. Aus dieser Sicht verstehen wir die verschiedenen Sakramente/mysteria als Heilsmittel, d.h. als spezifische göttliche Heilshandlungen der Kirche zum Heil der Glaubenden. Wir verstehen die mysteria in dem Sinn, dass Christus in ihnen und durch sie den Glaubenden seine erlösende Gnade auf eine wirkliche, wenn auch unergründliche Weise schenkt, in der wir die sichtbaren Zeichen erfassen, die in ihnen und durch sie geschenkte Gnade aber nur durch den Glauben erkennen. Diese Gnade der Sakramente ist eine freie Gabe Gottes im Heiligen Geist.

3. Die mysteria der Kirche gründen auf dem historischen Erlösungswerk Christi und unterscheiden sich als solche entschieden von hellenistischen, heidnischen und neoheidnischen Mysterien, die mit Magie verbunden sind. Der Begriff „mysteria" hat für die orthodoxe Tradition nicht die gleiche Bedeutung wie das Wort Sakrament. „Sakramentum" ist die lateinische Übersetzung des griechischen „mysterion", und aus diesem lateinischen Wort haben sich im Westen spezifische theologische Konzeptionen entwickelt. Mysteria bezieht sich auf das unergründliche Wirken der göttlichen Gnade, die in und durch die spezifischen Handlungen gegeben wird, die in der Kirche und durch die Kirche vollzogen werden. Lutheraner verwenden den Begriff „Sakrament" gemäß der lateinischen Tradition, nach der diese unergründlichen Handlungen die Mittel sind, durch die die erlösende Gnade geschenkt wird, die der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist der Kirche zum Heil der Welt gibt.

4. Der Begriff „Wort Gottes" hat unterschiedliche, aber auf einander bezogene Bedeutungen. In Bezug auf die heilige Trinität verweist er auf den göttlichen Logos. In Bezug auf Christologie und Soteriologie bedeutet er Jesus Christus, den inkarnierten göttlichen Logos und Heiland, in Bezug auf die Sakramente bedeutet es denselben inkarnierten und auferstandenen Christus als das Subjekt der mysteria/Sakramente. Neben dem Bezug auf den göttlichen Logos und dessen Erlösungswerk in der Geschichte hat „Wort Gottes" die Bedeutung der Verkündigung Christi und des Zeugnisses von ihm (kerygma) durch die Kirche. Die Verkündigung des Wortes Gottes führt somit zum Glauben, Menschen können nicht glauben, wenn ihnen nicht das Wort in der Kraft des Heiligen Geistes verkündigt wird (vgl. Röm 10,14–18).

5. Weil unsere Traditionen die christozentrische Natur der Kirche bekräftigen, verstehen sie Wort und Sakrament aus dieser Perspektive. Beide Traditionen verbinden die sakramentale Theologie mit der göttlichen Gnade, die ausströmt aus Jesu Christi Opfer am Kreuz, und erinnern sich auch der Ermahnung des Paulus: „eure Leiber hinzugeben als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst" (Röm 12,1). Durch Teilhabe am Leben der Kirche wachsen die Glaubenden in Heiligkeit heran „zum vollkommenen Maß der Fülle Christi" (Eph 4,13).

6. Wir bekräftigen gemeinsam, dass wenn das Wort Gottes gepredigt und gelehrt wird, die Gläubigen unter der Leitung des Heiligen Geistes darauf antworten, indem sie den Glauben der Kirche bekennen und an ihrem sakramentalen Leben teilnehmen. In diesem Sinne geht die Verkündigung des Wortes Gottes den Sakramenten voraus, während das Bekennen des Glaubens ein wesentliches Element der Feier der Sakramente ist (cf. Justin, I Apol., 66–67). Der heilige Irenäus von Lyon schreibt, dass diejenigen, die die durch die Taufe empfangene Regel des Glaubens in sich tragen, nicht vom wahren Glauben abweichen können (Adv. Haer I,9,4). Dies ist so, weil die Regel des Glaubens im Sakrament der göttlichen Eucharistie (des Heiligen Abendmahls) ständig bekräftigt wird. Die wechselseitige Durchdringung von Wort Gottes und Sakramenten findet in der Eucharistie ihren absoluten Ausdruck. Nach den Worten des heiligen Irenäus „steht unsere [die kirchliche] Lehre im Einklang mit der Eucharistie, während die Eucharistie die Lehre bekräftigt" (Adv. Haer IV,18,5).

7. Lutheraner und Orthodoxe konvergieren in ihrer Lehre über die Kirche als Leib Christi, d.h. als göttliche und menschliche Wirklichkeit. Über diese gottmenschliche Realität schreibt der Hl. Paulus: „Nun aber hat Gott die Glieder gesetzt, ein jegliches am Leibe besonders, wie er gewollt hat. Wenn aber alle Glieder ein Glied wären, wo bliebe der Leib? Nun aber sind der Glieder viele, aber der Leib ist einer ... Ihr seid aber der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil" (1 Kor 12,18–20.27). Durch die Gemeinschaft der Christen mit Christus und untereinander existiert die Kirche in der Geschichte als Gemeinschaft der Glaubenden, die die Wiederkunft ihres Herrn am Ende der Zeiten erwarten (vgl. Apg 3,20–21).

8. In Bezug auf die Manifestation der Kirche in der göttlichen Ökonomie, d.h. in der Heilsgeschichte, bekräftigen wir gemeinsam, dass die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente durch das geistliche Amt in der Kirche zu den wichtigsten Zeichen der Kirche gehören. Unsere beiden Traditionen lehren, dass die sichtbaren und materiellen Elemente der Sakramente wie Wasser, Brot und Wein konkrete und unveränderliche Elemente des Wirkens des dreieinigen Gottes in der Heilsgeschichte sind. Geschaffene Dinge werden so durch die Kraft des Heiligen Geistes Symbole von Christi Opfer, Kreuz und Auferstehung, sodass wir am göttlichen Leben teilhaben mögen. In diesem neuen Leben in Christus haben die Glaubenden durch Gnade teil an der Communio/ Koinonia des dreieinigen Gottes, der sie von Sünde und Tod befreit und sie zu Verherrlichung und ewigem Leben führt.

11. Tagung der Gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission (3. bis 10. Oktober 2002, Oslo/ Norwegen)

Das Mysterium der Kirche

B. Mysteria / Sakramente als Heilsmittel (Gemeinsame Erklärung)

Auf ihrer Tagung in Sigtuna (Schweden) 1998 wählte die Gemeinsame lutherisch-orthodoxe Kommission das Thema „Das Mysterium der Kirche". Im Rahmen ihrer Tagung in Damaskus (Syrien) 2000 nahm die Kommission eine gemeinsame Erklärung unter dem Titel „Das Mysterium der Kirche: Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche" an. Außerdem beschloss die Kommission, unter dem gleichen Thema als nächstes „Die Sakramente (Mysteria) als Heilsmittel" zu untersuchen. Die folgende Erklärung baut somit auf dem bisher festgestellten Konsens auf, und zwar nicht nur im Blick auf das Thema „Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche", sondern auch im Blick auf den Konsens, der bereits früher im Dialog festgestellt wurde, insbesondere in der Erklärung „Heil, Gnade, Rechtfertigung und Synergie" aus dem Jahr 1998. Die aktuelle Erklärung sollte im Kontext der früheren Arbeit der Kommission betrachtet werden, in der zugleich bekräftigt wurde, dass „Heil reale Teilhabe durch Gnade an der Natur Gottes ist" (Sigtuna 1998.6) und dass die Sakramente/Mysterien „Heilsmittel, d.h. spezifische Heilshandlungen der Kirche zum Heil der Glaubenden" sind (Damaskus 2002.2). Durch die Sakramente „verleiht Christus den Glaubenden seine erlösende Gnade", denn die „Gnade der Sakramente ist eine freie Gabe Gottes im Heiligen Geist" (Damaskus 2002.2).

1. Die Mysterien/Sakramente gründen auf der Inkarnation, der Lehre, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt sind. Die Sakramente der Kirche sind die Mittel, durch die Christus sein Erlösungswerk, das ein für allemal in der Vergangenheit geschah, in die Geschichte der Kirche ausdehnt. Diese Mysterien erneuern den Glaubenden in der Liebe Gottes des Vaters durch die Kraft des Heiligen Geistes und gliedern sie in den Leib Christi – die Kirche – ein, wo sie am Leben Christi teilhaben. Die Sakramente sind Frucht des Heilswirkens Christi. Sie werden in der Kirche vollzogen und gewähren spezifische Gnadengaben zur Erlösung der Glaubenden und zum Aufbau des Leibes Christi.

2. Kirche und Sakramente sind nicht voneinander zu trennen: Die Kirche manifestiert sich durch die Sakramente, und es gibt keine Sakramente ohne sie oder außerhalb der Kirche. Wir stimmen darin überein, dass die Kirche selbst Mysterion ist, und zwar nicht in dem Sinne, dass sie als Quelle der anderen Sakramente oder als zusätzliches Sakrament neben diesen verstanden werden sollte, sondern in dem Sinne, dass sie der Leib Christi ihres Herrn ist, „nämlich die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt" (Eph 1,22.23).

3. Wir stimmen weiterhin darin überein, dass diejenigen, die die Sakramente vollziehen, dies in *persona Christi* tun. Wenn die ordinierten Diener Christi ihren sakramentalen Dienst in der Kirche ausüben, handelt Christus selbst als der wahre Hohepriester und Hauptliturg. Die Sakramente der Kirche sind daher Handlungen Christi in der Kraft des Heiligen Geistes durch die als Mittel Er tauft, Sünden vergibt, Leben schenkt und Seinen eigenen Leib und Sein eigenes Blut für das Heil aller Glaubenden hingibt. Ambrosius sagt über die Einsetzung: „Der Priester spricht nicht seine eigenen Worte, sondern die Worte Christi. Daher bewirkt das Wort Christi dieses Sakrament" (De sacramentis, 4,14). Das in der Kirche geschenkte Heil ist also das Werk des Dreieinigen Gottes. Johannes Chrysostomos formuliert wie folgt: „Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind die allein handelnden, während der Priester seine Zunge leiht und seine Hand darbietet" (Kommentar zum Johannesevangelium, PG 59,472).

4. Das durch die Sakramente vermittelte Heil muss durch Glauben und Leben in Christus durch den Heiligen Geist persönlich angeeignet werden. Auf lutherischer Seite wird diese Erkenntnis wie folgt formuliert: Die Sakramente sind objektiv gültig durch das Wort und Gebot Christi, im Blick auf ihre Wirksamkeit sind sie doch abhängig von der Annahme im Glauben durch den Gläubigen. Orthodoxe sprechen in diesem Kontext nicht von „Gültigkeit" oder „Wirksamkeit". Lutheraner und Orthodoxe bemühen sich jedoch beiderseits, zwei Extreme zu vermeiden, zum einen, dass die Sakramente in ihrer Wirksamkeit von der Würdigkeit des Zelebranten oder des Verwalters abhängig gemacht werden, zum anderen, dass darauf bestanden wird, dass die Sakramente bereits durch den Vollzug einer Handlung allein Gnade verleihen. Wir stimmen also beispielsweise darin überein, dass diejenigen, die Leib und Blut Christi im Glauben empfangen, dies zu Ihrem Heil tun, während wer „unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, schuldig sein wird am Leib und Blut des Herrn" (1 Kor 11,27).

5. Lutheraner und Orthodoxe lehren, dass die Sakramente von Jesus Christus eingesetzt und durch den Heiligen Geist in der Kirche offenbart werden. Was die Zahl der Sakramente anbetrifft, so wurden nach orthodoxem Verständnis die folgenden Sakramente vom Herrn eingesetzt: Taufe, Salbung (Chrismation), Eucharistie, Buße, Ordination, Ehe und heilige Ölung *(euchelaion)*. Neben diesen sieben für das Heil der Glaubenden gegebenen Sakramenten gibt es zahlreiche andere liturgische Handlungen, durch die Gott viele Lebensbereiche der Gläubigen sowie auch die ganze Schöpfung segnet. Lutheraner bestehen nicht auf einer bestimmten Anzahl von Sakramenten, halten sich jedoch im Allgemeinen an ein engeres Sakramentenverständnis, wobei darauf bestanden wird, dass unter den vielen in der Heiligen Schrift genannten rituellen Handlungen nur zwei – Taufe und Eucharistie bzw. Abendmahl – sowohl ein Gebot Christi („tut dies") wie auch eine damit einhergehende Verheißung des Heils einschließen. Gleichzeitig gibt es in der lutherischen theologischen Tradition Elemente, die das Sakramentenverständnis über Taufe und Eucharistie hinaus ausweiten, so dass beispielsweise Buße sowie Ordination als Sakramente betrachtet werden können (siehe Apologie XIII). Lutheraner und Orthodoxe stimmen darin überein, dass Gott die Christen zu ihrem

Heil an die Sakramente der Kirche gebunden hat, dass seine souveräne Freiheit aber unbeeinträchtigt bleibt von seiner Treue zu und in den Sakramenten.

6. Orthodoxe und Lutheraner stimmen bei einer vorläufigen Erörterung der Sakramente in der Betonung der Initiationssakramente der alten Kirche, d. h. Taufe, Salbung (Chrismation) und Eucharistie, überein. Wir stimmen auch darin überein, dass die Taufe mit Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geschieht. Sie bewirkt die Vergebung der Sünden und ist Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi, durch die, wer da glaubt, in den Leib Christi als Glied der Kirche aufgenommen wird. Für die Orthodoxen wird diese Aufnahme durch die Salbung (Chrismation) vollendet, in der jeder Getaufte die Gaben des Heiligen Geistes empfängt. Nach lutherischem Verständnis geschieht die Salbung mit dem Heiligen Geist im Taufritus selbst und findet ihren Ausdruck in der Handauflegung nach der Taufe mit Wasser.

7. In Bezug auf die heilige Eucharistie treffen sich Lutheraner und Orthodoxe in ihrer Betonung der Realität des in den eucharistischen Elementen gegebenen und empfangenen Leibes und Blutes Christi. In diesem Zusammenhang sprechen die Orthodoxen von einer Wandlung *(metabole)* der eucharistischen Elemente, so dass nach der Anrufung des Heiligen Geistes *(epiclesis)* nicht mehr „Brot" und „Wein" da sind, sondern der wahre Leib und das wahre Blut Christi. Lutheraner sprechen traditionsgemäß davon, dass der wahre Leib und das wahre Blut Christi „in, mit und unter" dem Brot und dem Wein gegenwärtig sind. Lutheraner und Orthodoxe stimmen darin überein, dass sie in der Eucharistie nicht gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Wein empfangen, sondern Leib und Blut Christi. So heißt es bei Paulus: „Ist der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?" (1 Kor 10,16).

Auf der Grundlage dieser Diskussion schlagen wir vor, dass die 12. Tagung der Gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission folgendes Thema behandelt: *Das Mysterium der Kirche: C. Taufe und die Chrismation als Sakramente der Aufnahme in die Kirche.*

Kommuniqué

der 10. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Goslar X)

I.

Vom 14. bis 20. November 2002 fand das 10. Gespräch im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Goslar X) statt. Hierzu hatte die Rumänische Orthodoxe Kirche nach Cluj-Napoca (Klausenburg) eingeladen.

An dem Gespräch nahmen teil

von der Evangelischen Kirche in Deutschland:
S. E. Bischof Dr.h.c. Rolf Koppe, Leiter der Ökumene- und Auslandsarbeit der EKD, (Delegationsleiter)
Wiss. Assistent Dr. Reinhard Flogaus
Pfarrerin Dr. Katharina Gaede
Pfarrerin Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller
Pfarrer Professor Dr. Jörg Jeremias
Pfarrer Professor Dr. Heinz Ohme
Pfarrer Professor Dr. Adolf Martin Ritter
Pfarrer Johannes Toaspern
Pfarrerin Katharina Töns
Pfarrer Professor Dr. Reinhard Thöle (Berater)
Cand.theol. Christoph Rummel (Gast)

von der Rumänischen Orthodoxen Kirche:
S. E. Metropolit Dr. Serafim Joanta von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, (Delegationsleiter)
Pfarrer Professor Dr. Viorel Ionita
Pfarrer Professor Dr. Mircea Basarab
Pfarrer Professor Dr. Nicolae Achimescu
Pfarrer Professor Dr. Valer Bel
Diakon Conferentiar Dr. Ioan Caraza
Diakon Conferentiar Dr. Dorin Oancea
Pfarrer Conferentiar Dr. Ioan Tulcan
Pfarrer Conferentiar Dr. Nicolae Chifar
Pfarrer Lektor Dr. Constantin Patuleanu
Pfarrer Assistent Dr. Daniel Benga
Pfarrer Dr. Vasile Pop (Vertreter des Rumänischen Patriarchats Bukarest)
Pfarrer Professor Dr. Ioan-Vasile Leb (Beobachter, Theologische Fakultät Cluj)
Erzdiakon Assistent Stefan Iloaie (Vertreter der Erzdiözese Cluj)
Radu Preda (Beobachter, Erzdiözese Cluj)
Dr. Gabriela Trimbitas (Gast)
Stud. Mag. Adriana Jucan (Gast)
Bogdan Ivanov (Steward)

als Beobachter
aus der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien:
Pfarrerin Elfriede Dörr
Pfarrer Daniel Zikeli

II.

Die 10. Begegnung im bilateralen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD stand unter dem Thema
„Das Wesen und die Einheit der Kirche Christi – die Verschiedenheit der Kirchen in der Geschichte".

Folgende theologischen Hauptreferate wurden gehalten:
Dagmar Heller: Die eine Kirche Jesu Christi und die Verschiedenheit der Kirchen heute im Kontext der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)
Viorel Ionita: Die eine Kirche Christi und die Verschiedenheit der Kirchen heute
Heinz Ohme: Einheit und Verschiedenheit am Beispiel des Concilium Quinisextum
Nicolae Chifar und Constantin Patuleanu: Die historische Entwicklung der Kirchenvielfalt
Jörg Jeremias: Die alttestamentlichen Voraussetzungen des neutestamentlichen Kirchenbegriffs
Mircea Basarab: Das Wesen und die Einheit der Kirche im Neuen Testament
Adolf Martin Ritter: Zum Problem von „Einheit und Vielfalt altkirchlicher Ekklesiologie" – Gedanken und Impulse
Ioan Caraza: Die Lehre des heiligen Basilius des Großen über das Wesen und die Einheit der Kirche und ihre ökumenische Relevanz heute

Mit der Bestimmung des je eigenen Kirchenverständnisses und der Frage nach der Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi haben wir bei dieser Begegnung eine, wenn nicht sogar überhaupt *die* Kernfrage des theologischen Dialogs zwischen unseren Kirchen berührt. Aus unterschiedlichen Perspektiven und von verschiedenen Kontexten herkommend wurde von uns in diesem Dialog die Frage nach dem Wesen der Kirche und dem Grund ihrer Einheit gestellt. Gemeinsam haben wir zu klären versucht, wie und unter welchen Bedingungen die Verschiedenheit unserer getrennten Kirchen so miteinander versöhnt werden könnte, dass die von uns geglaubte Einheit der Kirche Jesu Christi auch in der eucharistischen Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen ihren sichtbaren Ausdruck finden könnte.

Zu Beginn unseres Gespräches hat D. Heller das Problem von Einheit und Vielfalt am Beispiel der Verwirklichung von Gemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen im Bereich der EKD erläutert und dann in einem zweiten Schritt verschiedene ekklesiologische Modelle und Konzepte zur Wiedererlangung der Einheit aus der jüngeren ökumenischen Diskussion vorgestellt. Mehrere im Bereich der EKD oder unter Beteiligung der EKD entstandene Modelle der Kirchengemeinschaft wurden von V. Ionita in seinem Referat auf ihre Vereinbarkeit mit der orthodoxen Ekklesiologie hin befragt und mit dem Verständnis der Einheit der Kirche in der rumänischen Theologie verglichen. Dabei wurde betont, dass die lokale Kirche in ihrer Eigenschaft als eucharistische Gemeinschaft Kirche nur in eucharistischer Gemeinschaft und in der Gemeinschaft des Glaubens mit den anderen lokalen Kirchen sein kann und alle gemeinsam die eine Kirche Jesu Christi bilden.

Aus historischer Perspektive hat sodann H. Ohme auf die mehrfach in der Geschichte der Kirche zu beobachtende Gefahr hingewiesen, dass eine legitime,

mit dem apostolischen Erbe vereinbare kirchliche Vielfalt von einer Tendenz zur Vereinheitlichung und zur Verabsolutierung einer einzigen Tradition verdrängt wird. Von orthodoxer Seite haben N. Chifar und C. Patuleanu in ihrem Referat anhand der wechselvollen Geschichte der Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche im ersten Jahrtausend die legitime kirchliche Vielfalt einerseits und kirchentrennende Differenzen andererseits dargestellt und Umfang und Grenzen einer legitimen kirchlichen Vielfalt aufzuzeigen versucht.

Aus exegetischer Perspektive erläuterte J. Jeremias die unterschiedlichen Vorläuferbegriffe des Alten Testaments für das, was das Neue Testament Kirche nennt, und führte dabei aus, dass interessanterweise das Kennzeichen der Heiligkeit der Gottesgemeinde im Alten Testament überwiegend negativ formuliert worden ist, wie etwa das Beispiel des Dekalogs zeige. Als ein weiterer wichtiger Text kann in diesem Zusammenhang Ex 19,3b-6 gelten, wo alle Glieder der Gemeinde als Priester in einer unmittelbaren Gottesbeziehung stehen und die Gemeinde zum Modell für die Völker wird. M. Basarab legte dar, dass „ekklesia" im Neuen Testament stets die eine Ortskirche bezeichne, die durch eine gemeinsame Eucharistie gekennzeichnet ist. Die Einheit im Glauben, in der Beständigkeit der Lehre der Apostel und der Gemeinschaft im Brotbrechen (Apg 2,42) bedeutet dabei keineswegs eine Einförmigkeit der Ortskirchen, sondern eine Einheit in Vielfalt der Ausdrucksformen.

A. M. Ritter schilderte in seinem Vortrag die ekklesiologische Vielfalt im Neuen Testament, die belegt, dass die frühe Kirche keine Uniformität kannte und sich zum Beispiel in der Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften für „versöhnte Verschiedenheit" entschied und dabei die vielfältigen Spannungen ausgehalten und das Band der Einheit bewahrt hat. In diesem Zusammenhang wurde auch die bis heute ausstehende Rezeption der Konsensgespräche zwischen den chalkedonensisch-orthodoxen und den orientalisch-orthodoxen Kirchen erwähnt, die auf ein ekklesiologisches Problem hinweise, nämlich auf die schwierige Frage der Geltung der Ökumenischen Konzilien. Als ein Beispiel für die orthodoxe Auffassung über das Wesen und die Einheit der Kirche referierte J. Caraza über die Lehre von der Einheit der Kirche im Heiligen Geist am Beispiel der Schriften des Hl. Basilius des Großen, nach welchen die Einheit im Heiligen Geist durch Christus die Grundlage der Einheit der Kirche ist. Dabei gehöre zur Wirklichkeit der altkirchlichen Ekklesiologie durchaus auch eine Vielfalt in der Organisation.

III.

Gemeinsam haben wir in diesem Dialog nach unserem spezifischen Verständnis des Wesens der Kirche, der in Christus bestehenden Einheit und Bedingungen für die Verwirklichung der sichtbaren Einheit in der eucharistischen Gemeinschaft gefragt.

Die EKD ist nach ihrem Selbstverständnis eine Gemeinschaft von Kirchen unterschiedlichen Bekenntnisses. Ihre Gliedkirchen sind selbstständig in ihren Ordnungen und ihrer Lehre, zugleich besteht zwischen ihnen auf Grund gründlicher Lehrgespräche zwischen lutherischen und reformierten Kirchen Kanzel- und

Abendmahlsgemeinschaft. Kirchengemeinschaft in dieser Form wird von der EKD verstanden als Ausdrucksform der sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi. Nach Art. 7 der Confessio Augustana genügt es für die Einheit der Kirche, dass „das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente dem Wort Gottes gemäß gespendet" werden. Die damit konstituierte Gemeinschaft von Glaubenden braucht allerdings eine äußere Ordnung. Zentral für diese Ordnung ist das Predigtamt, das nach CA 5 von Gott eingesetzt ist. Die Ausgestaltung dieses Amtes, mit dessen Hilfe die Kirche ihren Auftrag in den wechselnden geschichtlichen Situationen wahrnimmt, ist allerdings wandelbar. Die evangelischen Kirchen unterscheiden zwischen dem Grund der Kirche und deren Gestalt. Der Grund der Kirche ist nach 1 Kor 3,11 allein Jesus Christus. Die verschiedenen kirchlichen Dienste sowie die äußere Ordnung der Kirche sind hingegen wandelbar.

Die rumänisch-orthodoxen Theologen sind der Überzeugung, dass die orthodoxe Kirche mit der einen Kirche Jesu Christi identisch ist und sich in einer ununterbrochenen Kontinuität mit der Kirche der apostolischen Zeit befindet. „Sie hat Christus selbst, der mit seinem geopferten und auferstandenen Leib in ihr gegenwärtig ist, zu ihrer tiefsten Grundlage. Ihre Einheit ist ontologischer Art oder besser gesagt, sie ist eine über-ontologische Einheit" (Dumitru Staniloae). In ihrer Lehre, ihrer Gestalt und in ihren Strukturen bewahrt sie die ganze Wahrheit des Glaubens so, wie diese durch Christus den Aposteln offenbart worden ist und von Generation zu Generation erfahren wird.

Wir stellten Übereinstimmungen in unseren jeweiligen Kirchenverständnissen fest, die jedoch noch begrenzt sind. Auf dem Hintergrund des skizzierten ekklesiologischen Selbstverständnisses beider Kirchen gibt es in wesentlichen Bestandteilen eine bemerkenswerte Konvergenz.

In unseren Gesprächen haben wir uns auch mit dem Begriff „koinonia" befasst, der im ökumenischen Dialog eine wichtige Rolle spielt und auch in der Studie „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aufgegriffen worden ist. Allerdings impliziert der Begriff „koinonia" für die orthodoxe Kirche immer auch die eucharistische Gemeinschaft, so dass er für die Beschreibung der bisher erreichten Gemeinsamkeit zwischen unseren Kirchen nicht geeignet erscheint und unter Umständen die tatsächlich noch vorhandenen Unterschiede verwischt.

Die Dialogteilnehmer befassten sich auch mit der im Abschlussbericht der Sonderkommission zur Mitarbeit der Orthodoxen Kirchen im ÖRK vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen Kirchen „die sich mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche identifizieren", und solchen Kirchen „die sich als Teil der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche verstehen". Im Verlauf der Diskussion zeigte sich jedoch, dass diese Differenzierung nur bedingt zur Beschreibung des jeweiligen Selbstverständnisses unserer Kirchen geeignet ist.

Zwar geht die Orthodoxe Kirche in der Tat in ihrem ekklesialen Selbstverständnis davon aus, dass sie mit der einen Kirche Jesu Christi „identisch" ist, doch soll damit gerade kein Absolutheitsanspruch gegenüber anderen Kirchen erhoben werden. Es gibt jedoch orthodoxe Theologen, die die Grenzen der Kirche Jesu Christi mit der kanonischen Kirche in eins setzen. Die Rumänische Orthodoxe Kirche ist

sich jedoch dessen bewusst, dass auch in anderen Kirchen der ungeteilte Christus gegenwärtig ist, und lehnt es deshalb ab, die eine Kirche Jesu Christi mit einer bestimmten historisch vorfindlichen lokalen Kirche in exklusiver Weise zu identifizieren.

Umgekehrt bedeutet die in der Leuenberger Konkordie formulierte Überzeugung, dass die evangelischen Kirchen „an der einen Kirche Jesu Christi teilhaben" (LK 34) nicht, dass diese Kirchen in dem Sinne Teilkirchen sind, dass nur in ihrer Gesamtheit Christus in ungeteilter Weise gegenwärtig wäre. Vielmehr soll mit dieser Formulierung zum Ausdruck gebracht werden, dass jede Kirche die jeweils anderen insofern als Teil des universalen Leibes Christi anerkennt, als in einer jeden von ihnen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche des Glaubensbekenntnisses in je spezifischer Weise Gestalt gewonnen hat.

Trotz der unterschiedlichen Terminologie sind sich deshalb unsere Kirchen bei der Beschreibung ihres jeweiligen ekklesiologischen Selbstverständnisses insofern in der Sache einig, als sie sich selbst jeweils als vollgültige Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi begreifen. Gemeinsam ist uns auch das Bewusstsein der Vorläufigkeit der irdischen Gestalt der einen Kirche Jesu Christi und ihr Hingeordnetsein auf die Vollendung im Reich Gottes.

Übereinstimmung herrschte zwischen unseren Delegationen auch in der Überzeugung, dass es in der Geschichte der Kirche stets eine legitime Vielfalt der theologischen Ausdrucksweise, der kirchlichen Ordnungen und Riten sowie der Glaubenspraxis gegeben hat und dies auch weiterhin geben wird. Diese Vielfalt wird manchmal einerseits von einer Tendenz zur Verabsolutierung der einen oder anderen lokalen Tradition als der allein apostolischen und daher auch allein legitimen Praxis bedroht. Andererseits kann diese Vielfalt der kirchlichen Praxis, die ihren Grund in der Vielstimmigkeit des apostolischen Zeugnisses hat, auch nicht unbegrenzt sein und darf keinesfalls mit Beliebigkeit verwechselt werden. Aufgrund des unbestreitbaren Zusammenhangs zwischen dem Wesen und der Gestalt der Kirche lässt sich die wesentliche Einheit der universalen Kirche nämlich nur durch eine grundsätzliche Übereinstimmung der Kirchen in ihrer Lehre und in ihren Strukturen bewahren und in der eucharistischen Gemeinschaft erfahren.

Für die Orthodoxe Kirche ist die kirchliche Einheit im Sinne der Anerkennung einer historisch entstandenen Kirche als Kirche Jesu Christi im Vollsinn und damit zugleich die Aufnahme einer auch eucharistische Gemeinschaft implizierenden „koinonia" mit ihr vor allem an vier Bedingungen geknüpft: an die grundsätzliche Übereinstimmung hinsichtlich der Glaubenslehre (regula fidei), den Sakramenten, dem gegliederten Amt und der Autorität in der Kirche.

Für die evangelischen Kirchen genügt zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der reinen und unverfälschten Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi und des uns von ihm verheißenen Heiles sowie die rechte Lehre und Praxis in Bezug auf die Sakramente (CA 7). Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Zeugnis der Alten Kirche für die evangelischen Kirchen ekklesiologisch irrelevant wäre. Die reformatorische Ekklesiologie hat mit ihrer Hochschätzung der „Glaubensregel", des Amtes und des biblischen Kanons ganz bewusst an die sogenannten drei katholischen Normen angeknüpft.

Nach evangelischem Verständnis gibt es neben der biblischen Tradition auch in nachneutestamentlicher Zeit eine Tradition, die für den Glauben der Kirche unerlässlich ist und in sachlicher Übereinstimmung mit dem biblischen Zeugnis steht (vgl. Goslar I). Sowohl in der Orthodoxen Kirche als auch in den evangelischen Kirchen sind Entscheidungen lebendig, die in der frühen Kirche darüber getroffen worden sind, was als verbindlich zu gelten hat. Diese Auswahl stimmt in vielen Punkten überein, vor allem hinsichtlich der Trinitätslehre und der Christologie, sie unterscheidet sich jedoch auch in gewissen Punkten, wie die Beispiele des Concilium Quinisextum oder des VII. Ökumenischen Konzils zeigen.

Obwohl unsere Kirchen sich in diesem Dialog noch auf dem Wege zu einer vollen gegenseitigen Anerkennung und damit zur Aufnahme eucharistischer Gemeinschaft befinden, wollen sie doch dem jeweiligen Partner nicht grundsätzlich das Kirchesein bestreiten. So kann die Rumänische Orthodoxe Kirche durchaus in den evangelischen Kirchen eine Weise der Kirchlichkeit erkennen. Auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens an Jesus Christus, wie er in der Heiligen Schrift und unserem gemeinsamen Symbol von Nizäa-Konstantinopel seinen autoritativen Ausdruck gefunden hat, und vor allem aufgrund der einen Taufe kann die Rumänische Orthodoxe Kirche auch von einem gewissen Grad der Gemeinschaft mit den noch von ihr getrennten evangelischen Kirchen sprechen. Und umgekehrt sehen auch die evangelischen Kirchen trotz der teilweise ganz anderen Ausdrucksformen des kirchlichen Lebens in den orthodoxen Kirchen wesentliche Elemente der evangeliumsgemäßen Kirchlichkeit auch in der Orthodoxen Kirche verwirklicht.

Aus orthodoxer Sicht sind im Hinblick auf die evangelischen Kirchen jedoch vor allem die Fragen der bischöflichen apostolischen Sukzession und der Rezeption aller ökumenischen Konzilien in den evangelischen Kirchen einer weitergehenden Klärung bedürftig, weil diese in der orthodoxen Tradition als Grundelemente des Wesens der einen Kirche Jesu Christi gelten. Aus Sicht der evangelischen Kirchen bedarf besonders die Frage einer weiteren Klärung, wie sich die in der Orthodoxen Kirche in ganz besonderer Weise lebendige Tradition der Verehrung der Ikonen zu dem verhält, was die evangelische Seite mit der „reinen Bezeugung des Evangeliums Jesu Christi" (im Sinne von CA 7) meint.

Um auf dem Weg zu einer versöhnten Verschiedenheit weiterzukommen, bedarf es deshalb aus unserer Sicht einer weiteren Klärung der Inhalte und Kriterien, die beiderseits für unverzichtbar gelten, um sich gegenseitig als Verwirklichung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche anerkennen zu können.

IV.

Mit großer Aufmerksamkeit und Freude wurden von den beiden Delegationen Berichte über die Treffen des „Jungen Dialogs/Besuchsgruppenaustausch" aus den Jahren 2001 und 2002 gehört. Zum 8. und 9. Mal haben sich junge Theologinnen und Theologen, Studierende und Geistliche aus der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland getroffen. Die Begegnungen standen unter den Themen „Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens" (2001 in

Sibiu) und „Mission und Kirchen in der pluralen Gesellschaft" (2002 in Edemissen bei Hannover). Als besonders wichtig wurde das gegenseitige Kennenlernen des authentischen kirchlichen Lebens der jeweils anderen Seite, der speziellen Gemeindesituation vor Ort und das gemeinsame Erschließen biblischer Texte und damit das Wahrnehmen der unterschiedlichen Auslegungstradition empfunden.

Die Delegationsleiter unseres bilateralen Dialogs haben unterstrichen, dass es notwendig ist, diese Form der Begegnung von jungen Christen aus unseren Kirchen fortzusetzen. In der Zukunft müssen noch Formen gefunden werden, die Einladungen konsequenter in beiden Kirchen und den Theologischen Fakultäten bekannt zu machen und die Ergebnisse (Abschlussberichte) in beiden Sprachen zu veröffentlichen.

Mit der Wahl von Cluj-Napoca (Klausenburg) als Tagungsort erhielt unser Gespräch von Anfang an eine besondere ökumenische Aktualität. In Cluj befanden wir uns in einer Stadt, die in ihrer Geschichte wie in ihrer Gegenwart von zahlreichen christlichen Konfessionen und verschiedenen Nationalitäten geprägt ist. Dies wurde vor allem bei unserem Besuch im Protestantisch-Theologischen Institut Cluj deutlich, bei dem Vertreter der Reformierten Landeskirche Transsilvanien, der Reformierten Landeskirche diesseits des Königspasses, der Unitarischen Kirche, der Evangelisch-lutherischen Kirche A.B. ungarischer Sprache und der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien über die historischen Anfänge ihrer Kirchen, über die heutige Situation und über Chancen und Schwierigkeiten des ökumenischen Miteinanders berichteten. Im Rahmen dieser Begegnung informierte S. E. Metropolit Serafim von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, über die rumänisch-orthodoxe Metropolie, ihr neuerrichtetes Zentrum in Nürnberg und das kirchliche Leben in den Gemeinden.

Chancen und Schwierigkeiten des ökumenischen Miteinanders wurden auch aus einem Bericht von Frau G. Trimbitas, Präsidentin der Orthodoxen Frauengesellschaft Cluj, deutlich. Sie berichtete als Mitglied des Exekutivausschusses des Weltgebetstagskomitees über die Vorbereitung der Gottesdienstordnung für den Weltgebetstag 2002, die von Frauen aus Rumänien erarbeitet worden war. Hierdurch ist weltweit für das Land und die Situation in Rumänien Interesse geweckt worden, und dies wird hoffentlich auch über den Weltgebetstag hinaus weiterhin der Fall sein. Der Weltgebetstag selbst wurde in zahlreichen Städten und Ortschaften Rumäniens gemeinsam gefeiert und auch in den Medien übertragen. Dies war jedoch in Cluj nicht möglich, wie wir mit Betroffenheit erfahren haben.

V.

Der Dialog begann mit einem orthodoxen Abendgottesdienst in der Kapelle des Rumänisch-orthodoxen Seminars und der Theologischen Fakultät, wo wir auf Einladung S. E. des Erzbischofs Bartolomeu Anania während unserer Tagung zu Gast waren. Im Anschluss daran fand ein Empfang durch den Erzbischof statt, der durch den Chor der Theologischen Fakultät besonders festlich gestaltet wurde. Zu diesem Empfang waren auch Bischof Christoph Klein und andere Vertreter der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien sowie Vertreter der Evangelischen Kirche in

Deutschland eingeladen, die an der Tagung des Kontaktausschusses beider Kirchen teilgenommen hatten. Ein ausführliches Gespräch mit dem Erzbischof Bartolomeu über seine Arbeit an einer gerade erschienen Neubearbeitung der Heiligen Schrift hat die Verpflichtung beider Kirchen für die Verbreitung des Evangeliums in einer heute verständlichen Sprache unterstrichen.

Ein besonderer Höhepunkt für beide Delegationen war die von Metropolit Serafim geleitete Göttliche Liturgie, die in Anwesenheit von Tausenden von Gläubigen in der orthodoxen Kathedrale von Cluj-Napoca stattfand und in der Metropolit Serafim die Predigt hielt. Am Schluss der Liturgie informierte Erzbischof Bartolomeu die Gläubigen über unseren Dialog und Bischof Koppe sprach ein Gruß- und Segenswort. Es wurde auch ein Abendmahlsgottesdienst in der evangelisch-lutherischen Kirche in Anwesenheit der orthodoxen Teilnehmer gefeiert, den Pfarrer Bela Kiss leitete und in dem Pfarrer Johannes Toaspern predigte.

Beeindruckend war für uns der Besuch des Klosters Nicula, das durch eine wundertätige Ikone der Gottesmutter zu einem orthodoxen Wallfahrtsort in Siebenbürgen geworden ist. Bei einem gemeinsamen Abendessen mit den Mönchen wurde über die bilateralen Kontakte zwischen der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und der Erzdiözese Cluj informiert. Der Abendgottesdienst im Kloster gehörte ebenso zur unverzichtbaren geistlichen Dimension wie die im Wechsel gehaltenen Morgen- und Abendandachten.

VI.

Wir empfehlen unseren Kirchen die Fortsetzung dieses Dialoges mit den Themen, die sich aus dieser Begegnung ergeben haben. Besonders wichtig erscheinen uns die Themen des kirchlichen Amtes und der Ökumenischen Konzilien.

Weiterhin sollte auch konkreter überlegt werden, wie auf beiden Seiten die Rezeption unserer Dialoge auf der akademischen Ebene, auf der Ebene der Ausbildung und im Leben unserer Gemeinden verbessert werden kann. In diesem Zusammenhang sprechen sich die Dialogteilnehmer auch mit Nachdruck für die weitere Publizierung der Ergebnisse unseres Dialoges in Deutschland wie in Rumänien aus, um auf diese Weise das Verständnis für andere christliche Traditionen auch in den Gemeinden unserer Kirchen zu fördern. Wir sprechen uns dafür aus, in den zukünftigen Begegnungen die kirchliche Lebenspraxis stärker zu berücksichtigen.

S. E. Metropolit Dr. Serafim Joanta
von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa

Bischof Dr. h. c. Rolf Koppe
Evangelische Kirche in Deutschland

Palästina/Israel: Zweite Gruppe ökumenischer Begleitpersonen nimmt Arbeit im März 2003 auf

Die Nationalen Koordinierungskomitees für das Ökumenische Begleitprogramm in Palästina und Israel (EAPPI) schließen gegenwärtig die Auswahl der Teilnehmer und Teilnehmerinnen an einer zweiten Gruppe ökumenischer Begleitpersonen ab, die ihre Arbeit im März aufnehmen soll. Das EAPPI ist ein Programm, das vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) koordiniert wird.

Die erste internationale Gruppe von 17 Begleitpersonen aus fünf verschiedenen Ländern – Dänemark, Deutschland, Schweden, Norwegen und den Vereinigten Staaten – nahm ihre Arbeit im August 2002 auf und ist seither in Ost- und Westjerusalem, in den Städten Ramallah, Bethlehem und Nablus im Westjordanland sowie im Gazastreifen tätig.

Rebecca Johnson ist zur ÖRK/EAPPI-Programmkoordinatorin in Jerusalem ernannt worden und hat ihre Arbeit am 20. Dezember aufgenommen. Johnson, die aus Kanada stammt, ist Mitglied des Christlichen Friedensstifter-Teams (CPT) und hat an Delegationen und aktiven CPT-Friedensmissionen in Hebron im Westjordanland teilgenommen. „Das Begleitprogramm hat bisher exzellente Dokumentationsarbeit, Berichterstattung und bewusstseinsbildende Arbeit, insbesondere zu den verheerenden Auswirkungen der Mauer, geleistet, die um Groß-Jerusalem herum gebaut worden ist," erklärt Rebecca Johnson. „Aber eine seiner wichtigsten Funktionen besteht darin, einfach da zu sein – als Symbol internationaler Solidarität und Hoffnung, dass ein gerechter Friede möglich ist."

Die erste Phase des Begleitprogramms wird gegenwärtig ausgewertet: „Unsere Partner vor Ort, die Kirchen, sagen uns immer wieder: ‚Ihr müsst hier bleiben. Geht nicht wieder weg, wie andere Delegationen es vor euch getan haben'", berichtet Salpy Eskidjian, eine Programmreferentin im Team für internationale Angelegenheiten. „Das Begleitprogramm hat auf internationaler und lokaler Ebene viele Erwartungen geweckt. Viele Menschen setzen große Hoffnungen in uns und das gibt der internationalen ökumenischen Familie große Verantwortung."

Salpy Eskidjian besuchte Jerusalem im Dezember und führte als Teil der ersten Auswertungsrunde Gespräche mit lokalen Partnern. Eine örtliche Frauengruppe betonte, wie wichtig es sei, dass eine Begleitperson mit ihnen arbeite und lebe. „Es ist ein greifbarer Beweis, dass jemand sich um sie kümmert, dass sie nicht allein sind. Wenn sie ihre Erlebnisse schildern, dann vertrauen sie darauf, dass die Begleitpersonen schreiben, was sie sehen und was sie fühlen. Sie wissen, dass jemand ihren Schmerz mit ihnen fühlt und in der Lage ist, ihn so auszudrücken, dass andere außerhalb ihn auch fühlen können."

Eine Begleitperson berichtete von ihren Erfahrungen: „Ich bin jetzt überzeugter denn je, dass wir nicht klar sehen, was hier geschieht, und dass wir es nicht klar

sagen. Die Kirchen müssen ganz klar und deutlich sagen, dass ‚die Besetzung palästinensischer Gebiete unmenschlich ist'."

Salpy Eskidjian macht sich keine Illusionen über die Schwierigkeiten, die noch bevorstehen. „Ich glaube, dass es noch lange sehr viel Blutvergießen geben wird. Auf beiden Seiten herrscht Starrheit und Angst. Jede Seite entmenschlicht die andere. Das macht Anstrengungen wie unsere – auch weiterhin Brücken zu bauen und gewaltfreie Aktionen in den Vordergrund zu stellen, die sich gegen die Besetzung palästinensischer Gebiete als Hauptursache der Gewalt wenden – so unendlich wichtig."

17. Januar 2003 *Ökumenischer Rat der Kirchen*

Verantwortliche der Kirchen vereint gegen einen Krieg im Irak

Am 5. Februar 2003 trafen sich auf eine kurzfristige Einberufung von Seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Absprache mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), initiiert durch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), kirchenleitende Repräsentanten aus protestantischen und orthodoxen Kirchen Europas in Berlin und verabschiedeten gemeinsam den unten abgedruckten Text gegen einen drohenden Krieg im Irak. Repräsentiert waren außer der EKD die Evangelische Kirche AB in Österreich, der Schweizer Evangelische Kirchenbund, der Bund Protestantischer Kirchen in Frankreich, die Kirche von Schweden, die Kirche von Norwegen, die Kirche von Finnland, die Kirche von Dänemark, die Kirche von Schottland, die Kirche von Griechenland, die Russische Orthodoxe Kirche und die Vereinigten Protestantischen Kirchen der Niederlande. Außerdem nahmen teil Vertreter des Nationalen Kirchenrates in den USA, der Vereinigten Methodistischen Kirche in den USA sowie der Evangelisch-Lutherischen Kirche in den USA und des Mittelöstlichen Kirchenrates. Der ÖRK und die KEK waren durch ihre Generalsekretäre vertreten.

1. Als Verantwortliche aus Kirchen in Europa, in Beratung mit den Kirchenräten in den USA und dem Nahen Osten, sind wir äußerst besorgt über die nicht nachlassenden Forderungen der USA und einiger europäischer Regierungen nach militärischen Aktionen gegen den Irak. Als Menschen des Glaubens drängt uns die Liebe zu unseren Nächsten dazu, gegen Krieg Widerstand zu leisten und friedliche Konfliktlösungen zu suchen. Als Kirchen beten wir für Frieden und Freiheit, Gerechtigkeit und Sicherheit für die Menschen im Irak und im Nahen Osten insgesamt. Solches Beten verpflichtet uns, Werkzeuge des Friedens zu sein.

2. Wir bedauern, dass die mächtigsten Nationen dieser Welt Krieg wieder als ein akzeptables Mittel der Außenpolitik betrachten. Dies schafft ein internationales Klima der Furcht, Bedrohung und Unsicherheit.

3. Wir können die Ziele, die von diesen Regierungen, insbesondere den USA, zur Begründung eines Krieges gegen den Irak angeführt werden, nicht akzeptieren. Ein präventiver kriegerischer Angriff als Mittel, um die Regierung eines souveränen Staates auszuwechseln, ist unmoralisch und stellt eine Verletzung der UN-Charta dar. Wir appellieren an den Sicherheitsrat, an den Grundsätzen der UN-Charta festzuhalten, die die legitime Anwendung militärischer Gewalt eng begrenzen und zu vermeiden, dass ein negativer Präzedenzfall geschaffen wird, der die Hemmschwelle erniedrigt, gewaltsame Mittel zur Lösung internationaler Konflikte einzusetzen.

4. Wir glauben, dass militärische Gewalt ein ungeeignetes Mittel ist, um die Abrüstung irakischer Massenvernichtungswaffen zu erreichen. Wir bestehen darauf, dass für die sorgfältig geplanten Maßnahmen der UN-Waffeninspektionen genügend Zeit eingeräumt wird, um die Arbeit zu Ende führen zu können.

5. Alle Mitgliedsstaaten der UNO müssen sich an bindende UN-Resolutionen halten und Konflikte durch friedliche Mittel lösen. Der Irak kann keine Ausnahme sein. Wir rufen die Regierung des Irak dazu auf, alle Massenvernichtungswaffen zu zerstören und damit verbundene Forschung und Produktionsstätten aufzugeben. Der Irak muss in jeder Hinsicht mit den UN-Inspektoren zusammenarbeiten und allen seinen Bürgern die volle Anerkennung der bürgerlichen und politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte garantieren. Den Menschen im Irak muss die Hoffnung gegeben werden, dass es Alternativen sowohl zu Diktatur als zu Krieg gibt.

6. Ein Krieg hätte unannehmbare Folgen für die Situation der Menschen, u. a. die Entwurzelung von großen Teilen der Bevölkerung, den Zusammenbruch staatlicher Funktionen, die Gefahr von Bürgerkrieg und Destabilisierung der ganzen Region. Das Leiden irakischer Kinder und der unnötige Tod hunderttausender Iraker während der letzten zwölf Jahre der Sanktionen lasten schwer auf unseren Herzen. In der gegenwärtigen Situation bekräftigen wir mit Nachdruck das seit langem geltende humanitäre Prinzip, bedingungslosen Zugang zu Menschen in Not zu gewähren.

7. Außerdem warnen wir vor den möglichen sozialen, kulturellen und religiösen, aber auch diplomatischen Langzeitfolgen eines solchen Krieges. Weiteres Öl in das Feuer der Gewalt zu gießen, das die Region bereits auffrisst, wird den Hass nur noch weiter anfachen, indem extremistische Ideologien gestärkt und weitere globale Instabilität und Unsicherheit genährt werden. Als Verantwortliche aus Kirchen in Europa haben wir eine moralische und pastorale Verpflichtung, Fremdenhass in unseren Ländern entgegenzutreten und den Menschen in der muslimischen Welt die Furcht zu nehmen, die sogenannte westliche Christenheit stelle sich gegen ihre Kultur, Religion und Werte. Wir müssen die Zusammenarbeit für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenwürde suchen.

8. Alle Regierungen, insbesondere die Mitglieder des Sicherheitsrates haben die Verantwortung, diese Frage in ihrer ganzen Komplexität zu bedenken. Es sind noch nicht alle friedlichen und diplomatischen Mittel ausgeschöpft worden, um den Irak zu zwingen, den Resolutionen des UN-Sicherheitsrates zu folgen.

9. Es ist für uns eine geistliche Verpflichtung, die sich auf Gottes Liebe zur ganzen Menschheit gründet, uns gegen den Krieg im Irak zu stellen. Mit dieser Botschaft senden wir ein starkes Zeichen der Solidarität und Unterstützung an die Kirchen im Irak, im Nahen Osten und in den USA. Wir beten, dass Gott die Verantwortlichen leiten möge, Entscheidungen zu treffen, die auf der Basis sorgfältiger Überlegung, moralischer Prinzipien und hoher rechtlicher Standards beruhen. Wir laden alle Kirchen ein, sich uns in diesem Zeugnis anzuschließen, für eine friedliche Lösung dieses Konflikts zu beten und alle Menschen zu ermutigen, sich am Ringen um eine solche Lösung zu beteiligen.

Aufruf von Verantwortlichen aus europäischen Kirchen bei einem Treffen in Berlin, am 5. Februar 2003, einberufen vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Absprache mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), dem Nationalen Kirchenrat in den USA (NCC-USA) und dem Mittelöstlichen Kirchenrat (MECC), auf Einladung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Biographische Reminiszenz zu Edmund Schlink*

Mit Zögern komme ich der Bitte des Herrn Dekan nach. Persönliches soll das, was zur Sache zu sagen ist, nicht überlagern. Von der ersten Begegnung mit Prof. Schlink will ich trotzdem kurz erzählen. Sie fand vor nunmehr fast 50 Jahren hier im Hof der Neuen Universität statt. Ich war Neuling in Heidelberg. Dorothea Schlink hatte ich in den Sommerferien kennen gelernt. Aus der Literatur und vom Hörensagen hatte ich ein Bild vom Vater der Freundin. Respekt und Befangenheit waren groß. Aber bei der kurzen Szene hier im Hof, am Fahrradständer – kurze Zeit, nachdem er das Rektorat abgegeben hatte, kam er mit dem Fahrrad zur Vorlesung – schwand das Gefühl von Unnahbarkeit. Es blieb übrigens nicht beim Fahrrad. Jahre später überraschte er die Familie mit dem Kauf eines Autos. Den Freund Leo Zander hat das mächtig beeindruckt, und bewundernd schreibt er zum 60. Geburtstag von Edmund Schlink: Er „fährt selbst einen Wagen. Das ... fordert von ihm eine gewisse Anstrengung, denn hier muss der Mythos vom ‚zerstreuten Professor' überwunden werden; sonst könnte es traurig enden ...".

Das erste Semester in Heidelberg war das Sommersemester 1946. Die Entscheidung, Westfalen zu verlassen, wo er als Mitglied der Kirchenleitung für den theologischen Nachwuchs verantwortlich war und um die Mitarbeit beim Neuaufbau der Theologischen Hochschule in Bethel und der theologischen Fakultät Münster gebeten worden war, fiel schwer. Die badische Landeskirche und ihre Bekenntnisunion erschienen ihm damals als farblos. Was zog ihn trotzdem nach Heidelberg? Er hatte bei einem ersten Erkundungsaufenthalt bei Campenhausens gewohnt. Die Gastfreundschaft in der kargen Nachkriegssituation und das lebendige Gespräch mit Hans von Campenhausen über die Aufgaben einer theologischen Fakultät beim geistigen Wiederaufbau im Nachkriegsdeutschland haben ihm die Entscheidung für Heidelberg leichter gemacht. Ihn reizte es, als Theologe zur Einheit der Universität beizutragen. In seiner Rektoratsrede beklagte er sieben Jahre später, dass die Einheit der Wissenschaften zerbrochen sei. Wenn in der Schlinkschen Wohnung die Sozietät zusammenkam – Kollegen aus allen Fakultäten –, dann herrschte Gedränge, von überallher mussten die Stühle zusammengetragen werden. Mein Schwiegervater sah, wie schädlich partikulare Interessen und Verselbständigungen ohne Verantwortung für das Ganze sind. Das hatte ihn bei den internen Auseinandersetzungen der Bekennenden Kirche geschmerzt, das nahm er jetzt als Herausforderung für den Universitätslehrer an, das bestimmte dann vor allem sein ökumenisches Engagement. Die ersten Nachkriegsjahre mit den aus Krieg und Gefangenschaft zurückgekehrten, nach Orientierung hungernden Studenten – Werner Krusche, sein erster Assistent und der spätere Magdeburger Bischof, war einer von ihnen – gehörten für ihn zu den beglückenden Jahren. In Baden hatte er dann auch kirchlich Wurzeln geschlagen. Er war über Jahre Mit-

* Vortrag, gehalten auf der Akademischen Gedenkfeier anlässlich des 100. Geburtstages von Professor D. Dr. Edmund Schlink, 13. Februar 2003, Neue Universität Heidelberg.

glied der Landessynode und entdeckte an seinen Konsynodalen, dass auch Unierte mit Ernst Christen sein und Kirche gestalten können. Dass die EKD nicht nur ein Zusammenschluss von Landeskirchen, sondern Kirche sei, daran lag ihm viel. Darum beteiligte er sich am Abendmahlsgespräch mit dem Ergebnis der Arnoldshainer Thesen, aufgrund deren Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Gliedkirchen der EKD möglich wurde. Als Beobachter der EKD in Rom beim Zweiten Vatikanischen Konzil wusste er sich von der Kirche beauftragt und gesendet. So konnte er wichtiger Gesprächspartner von Kardinälen, Bischöfen und den „Periti", ihren theologischen Sachverständigen sein.

1983 hatten wir ihn zu unserer badischen Dekanskonferenz nach Bad Herrenalb eingeladen. Er berichtete vom Kirchenkampf. Die Erfahrungen, die er damals gemacht hatte, wollte und konnte er nie loswerden. Nach der Schließung der Betheler Theologischen Hochschule 1938 war er Visitator der Bekennenden Kirche in Hessen. Er besuchte bis zum Redeverbot durch die Geheime Staatspolizei Gemeinden, um gemäß der reformatorischen Lehre vom allgemeinen Priestertum bei den Gemeindegliedern Gaben zu entdecken und zu fördern. 1943 – er war Hilfsprediger an der Bielefelder Neustädter Marienkirche – bat ihn die elsässische lutherische Kirche an das Thomasstift in Straßburg. Sollte er in der unsicheren Situation den Ruf annehmen? Er erzählte uns in Herrenalb, wie er Dietrich Bonhoeffer in Berlin aufsuchte, um ihn um Rat zu fragen, weil er wusste, dass dieser Beziehungen zur obersten Heeresleitung hatte und sich ein Urteil über die Frontlage erlauben konnte. Der Abend sei sehr aufregend gewesen. Ständig kamen Telefonate. Der Ring um Stalingrad begann sich zu schließen. Es ging darum, noch einige Leute, die für den Widerstand gegen Hitler wichtig waren, aus dem Kessel heraus zu fliegen. Edmund Schlink bejahte den besonderen Weg des politischen Widerstandes, den Bonhoeffer ging. Es war nicht sein Weg als Gemeindepfarrer. Aber „ich habe den Weg Bonhoeffers, als ich davon von ihm erfuhr, ganz bejaht. Es ist das in einer solchen Grenzsituation ... ein vor Gott verantwortbarer Weg, vielleicht sogar ein gebotener Weg", sagte er später in einem Vortrag.

Die Frage: „Was ist der Mensch?" war für meinen Schwiegervater ein großes Thema, vielleicht sogar sein Lebensthema. 1936 erschien das Buch: „Der Mensch in der Verkündigung der Kirche." Es war, wie er im Vorwort sagt, für den Dienst in der Gemeinde geschrieben. Auch sein ökumenisches Engagement war m. E. entscheidend durch sein Interesse am Menschen bestimmt. Im Frühjahr 1957 fragte ich ihn nach seinen Urlaubsplänen im Sommer. Viel Zeit habe er nicht, war die Antwort, er arbeite an einem größeren, zeitraubenden Aufsatz, der ziemliches Neuland sei und neue Ansätze für das ökumenische Gespräch liefern solle. Es war die wichtige Arbeit „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem". Anthropologische Kriterien wie Denk- und Sprachformen sind ihm ein kräftiger Impuls für das gegenseitige Verständnis in der Ökumene geworden. Die schönste Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch?" habe ich in einer Würdigung der von ihm verehrten Julia von Bodelschwingh gefunden: „Ganz den Men-

schen in Bethel zugewandt, suchte sie nach dem, was im Leben dieser Menschen noch nicht verwirklicht war."

Freundschaft bedeutete ihm viel. Er schrieb einmal, Oskar Cullmann zu Ehren, der Papst müsste eigentlich einen Freund haben, der aus einer anderen Kirche komme und nicht seiner Jurisdiktion unterstehe. Verschwiegenheit und Einfühlung seien in einer Freundschaft nötig. Edmund Schlink hatte Freunde. Von Hans von Campenhausen war schon die Rede. Leo Zander, der aus der Sowjetunion nach Paris emigrierte, orthodoxe Religionsphilosoph, war oft im Haus Schlink anzutreffen. Der so liebenswürdige Freund hat ihm inneres Verstehen orthodoxer Frömmigkeit und Theologie erschlossen. In Heidelberg ist es dann vor allem Peter Brunner. Sie kannten sich aus ihrer hessischen Heimatkirche, von gemeinsamer Dozententätigkeit an der Universität Gießen und vom Kirchenkampf in Westfalen. Als mein Schwiegervater Beobachter für die EKD beim II. Vatikanischen Konzil war, meinte er einmal: „Wenn Peter predigt, würde ich zu Fuß von Rom nach Heidelberg gehen." In solcher Erwartung das in Vollmacht gepredigte Evangelium hören zu wollen und sich auf den Weg zu machen von Rom, von Genf, von Hannover oder woher auch immer, so die Wahrheit des Wortes Gottes über uns Menschen, über die Kirche und über die Welt zu suchen – das hat sich für mich in die Biographie meines Schwiegervaters eingezeichnet und ist mehr als nur eine biographische Reminiszenz.

Klaus Engelhardt

(Klaus Engelhardt ist Landesbischof i. R. der Evangelischen Landeskirche in Baden.)

Ökumenische Dogmatik

Zum 100. Geburtstag von Edmund Schlink am 6. März 2003*

1975 erscheint unter dem Autorennamen Sebastian Knecht in einer gemeinsamen Ausgabe der Verlage Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, und Styria, Graz, eine Erzählung mit dem Titel „Die Vision des Papstes". Der Autor erzählt die Geschichte eines Papstes, der im Zuge von Krankheitserfahrungen auf das Wort der Bibel verwiesen wird und durch seine Orientierung an der Schrift in Konflikt mit der Kurie kommt. Er hat drei aufeinander folgende Visionen. Zunächst erscheint ihm der zerrissene Leib Christi, und er hört die Worte: „Das ist mein Leib". Bei der zweiten Vision, die ihm noch einmal den durch Risse zertrennten Leib

* Vortrag, gehalten auf der Akademischen Gedenkfeier anlässlich des 100. Geburtstages von Professor D. Dr. Edmund Schlink, 13. Februar 2003, Neue Universität Heidelberg. Er erscheint in gekürzter Form in dem Buch „Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert", Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003.

Christi zeigt, diesmal mit dem klaren Bewusstsein, es sei Christus und seine Kirche, d.h. Christus und die ganze getrennte Christenheit, hört er die Worte: „Ich will, dass alle eins sind. Tue Buße." Bei der dritten Vision schließlich schaut der Papst die heile Gestalt des segnenden Christus, von dem ein das All ausfüllender Lichtglanz ausgeht, und er hört die Worte: „Friede sei mit dir! Stärke deine Brüder! Folge mir nach." Unter dem Eindruck dieser Visionen will der Papst eine neue ökumenische Initiative auf den Weg bringen, die die Impulse des II. Vatikanischen Konzils fortsetzen soll. Vor den Kardinälen der Kurie begründet er diesen Plan: „Es gibt eine Einheit in Christus, die durch die Spaltungen zwar verdeckt und entstellt, aber nicht aufgehoben ist."[1] Diese Einheit ist eine Einheit in Mannigfaltigkeit, die nach der Lehre von der „Hierarchie der Wahrheiten" auch Verschiedenheit dogmatischer Aussagen zulassen soll, wo diese nicht für die Einheit der Kirche konstitutiv ist. Ferner müsse eine „Auflockerung des Zentralismus" vollzogen werden: „Die Einigung der Kirchen ist immer noch zu einseitig unter dem Gesichtspunkt der notwendigen Unterwerfung unter den universalen Herrschaftsanspruch des Papsttums verstanden worden."[2] Gegen die Bedenken der Kurie verfasst der Papst eine Enzyklika, die diesem Bestreben Ausdruck geben soll. Er muss aber entdecken, dass der Text der Enzyklika ohne sein Wissen verändert worden ist: „Seine Worte über die Schuld der katholischen Kirche, über das Wirken Christi in den anderen Kirchen und über die notwendige Korrektur des zentralistischen und uniformistischen Einheitsverständnisses waren sehr abgeschwächt."[3] Der Papst begibt sich inkognito nach Jerusalem, nimmt an der Feier der heiligen Liturgie in der orthodoxen Kirche und am Gottesdienst der lutherischen Kirche teil und kommuniziert bei beiden Gelegenheiten. Nach seiner Rückkehr in den Vatikan macht er diese Tatsache publik und erfährt, obwohl es einige Rücktritte im Kardinalskollegium gibt, innerhalb und außerhalb der römisch-katholischen Kirche breite Zustimmung. Über Pfingsten findet ein großes ökumenisches Treffen auf Patmos statt, an dem sich die Pfingsterfahrung wiederholt und die Einheit der Kirche in der Mannigfaltigkeit der Kirchen erfahren wird. Nun beginnt die Arbeit der theologischen Kommissionen: „Die neuen Erfahrungen mussten der Wahrheitsfrage standhalten. Es musste geklärt werden, welche unterschiedlichen Glaubensaussagen als Bezeugung derselben Wahrheit anzuerkennen waren."[4] Die Frage der Anerkennung der Ämter kann angegangen werden, ebenso wie die Frage der Abendmahlsgemeinschaft. „Es war die Blockierung gefallen, die die früheren Bemühungen gehemmt hatte. Die richtige Rangordnung der einzelnen Probleme war nun sichtbar geworden. Die Aufgabe der Theologen und Juristen bestand nun nicht mehr darin, die Lösung herbeizuführen, sondern sie brauchten nur die geschenkte Lösung zu formulieren."[5] Als der Einigungsprozess weiter geht, wird der Papst gebeten, die oberste Leitung der in ihrer Mannigfaltigkeit geeinten Kirche zu übernehmen. „Aber wiederum lehnte er ab. Er wolle keine Aufgabe übernehmen, die als Herrschaft über die anderen Kirchen missverstanden werden könnte. Er verstehe sein Petrusamt als den Auftrag des Herrn, die Brüder zu stärken und zu ermutigen, nicht aber über sie zu herrschen. Er wolle sein Amt nur als Dienst innerhalb

der Gemeinschaft der anderen Oberhirten ausüben und stehe hierfür so lange zur Verfügung, wie Gott ihm die Kraft gebe ... Gerade mit diesem Verzicht wurde der Papst zu der Autorität, von der auf das Ganze der Christenheit die stärksten Auswirkungen ausgingen."[6] In seinem „Nachwort" erinnert der Verfasser an die alte Idee des „Papa angelicus", des engelgleichen Papstes, der kommen und die Kirche „reinigen und einigen wird".[7] Die Vision solle ein Impuls und eine Warnung davor sein, „dass die Kirchen sich wieder gegeneinander verhärten und das verfehlen, was ihnen inmitten der zunehmenden Krise der Menschheit aufgetragen ist."[8]

Bei Erscheinen des Buches gibt es viel Zustimmung unter ökumenisch engagierten Theologen in der katholischen wie auch in der evangelischen Kirche. Eine italienische und eine französische Ausgabe weiten die Diskussion aus. Der Autor der Erzählung hingegen bleibt unbekannt. Wer also verbirgt sich hinter dem Pseudonym „Sebastian Knecht"? Erst etwa zehn Jahre später, nach dem Tod des Verfassers wird das Geheimnis gelüftet: Der Autor ist der Heidelberger Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie Edmund Schlink. Er hatte dieses Buch ganz aus der katholischen Perspektive[9] und – wie ihm von katholischen Rezensenten bescheinigt wurde – mit intimer Kenntnis des Vatikan geschrieben, um innerhalb der römisch-katholischen Kirche einen neuen Impuls für den nach dem II. Vatikanum ins Stocken geratenen ökumenischen Prozess zu geben.

Die Arbeit an der Erzählung – ein Plan, den Schlink schon während seiner Zeit als Konzilsbeobachter reflektiert hatte – unterbrach für kurze Zeit das große Projekt, dem Schlink die Jahre nach seiner Emeritierung gewidmet hatte: die „Ökumenische Dogmatik". Dieses Werk, das zunächst den Obertitel „Die großen Taten Gottes" tragen sollte,[10] ist der sich schon früh ankündigende Zielpunkt des theologischen Werkes von Edmund Schlink. Der Titel „Ökumenische Dogmatik" enthält das Programm, das sich aus seiner Erfahrung in der Kirche in der bewegten Geschichte des 20. Jahrhunderts für seine Theologie herausbildete:

„Eine ökumenische Dogmatik ist ausgerichtet auf das Ganze der Christenheit auf Erden mit der Frage nach der Einheit ihres Glaubens und ihrer Glaubensbekenntnisse. In der ökumenischen Dogmatik geht es zugleich um die Gemeinschaft der Glaubenden und somit um die Einheit der Kirche."[11]

Diese beiden ersten Sätze des Buches enthalten eine doppelte Zielsetzung: Sie bestimmen einerseits das Programm der Dogmatik. Sie soll sich als ökumenische mit der Frage nach der Einheit des Glaubens, der Gemeinschaft der Glaubenden „und somit" nach der Einheit der Kirche auf das Ganze der Christenheit ausrichten. Andererseits ist damit aber auch die Ausrichtung der Ökumene bestimmt. Für Edmund Schlink war jede Form von Ökumene unzureichend, die sich nicht an der Frage der Wahrheit des Glaubens und damit an der Dogmatik orientiert und dabei entdeckt, dass Struktur und Aufgabe der Dogmatik in den Grundäußerungen des Glaubens selbst verwurzelt sind, in dem Menschen auf die „großen Taten Gottes" antworten. Die Herausforderung, vor die das Lebenswerk von Edmund Schlink uns stellt, ist somit eine doppelte: Kann Dogmatik als „ökumenische" betrieben werden, die sich am Ganzen der Christenheit ausrichtet; und kann Ökumene als „dog-

matische" betrieben werden, die sich an der Wahrheit des christlichen Glaubens orientiert und an ihr die Möglichkeiten der Gemeinschaft der Glaubenden ausrichtet?

Diese doppelte Orientierung, Ökumene dogmatisch und Dogmatik ökumenisch zu verstehen, erhielt im Leben Edmund Schlinks ihre Motivation und ihr Profil aus vier Bereichen der geschichtlichen Erfahrung: dem Kirchenkampf, dem Anfang der ökumenischen Bewegung in den evangelischen Kirchen und der Begegnung mit dem römischen Katholizismus und mit den orthodoxen Ostkirchen.[12]

1. Der Kirchenkampf und die Neuentdeckung der Kirche

Die ersten selbstständigen theologischen Schritte Edmund Schlinks, der am 6. März 1903 in Darmstadt geboren wurde, fallen in die Zeit des Kirchenkampfs.[13] Nachdem er zunächst von 1922–1925 in den Fußstapfen des Vaters, der Hochschulprofessor für Mechanik in Darmstadt, Braunschweig und dann wieder Darmstadt war, Mathematik, Philosophie, Psychologie und Naturwissenschaften mit dem Schwerpunkt Physik in Tübingen, München, Kiel und Wien studierte, unterbricht er sein Studium für ein Jahr, um sich dann ab Ostern 1926 dem Theologiestudium zuzuwenden. Allerdings promoviert Schlink zunächst zum Dr. phil. mit einer empirischen psychologischen Studie zum Thema „Persönlichkeitsänderung" in Marburg,[14] bevor er nach kurzem Zwischenaufenthalt in Bethel bei Karl Barth in Münster Theologie studierte. Schon nach vier Semestern wird bei Barth 1930 die Lizentiatendissertation mit dem Titel „Emotionale Gotteserlebnisse: Ein empirisch-psychologischer Beitrag zum Problem der Natürlichen Religion"[15] eingereicht. Schlink bezieht das Predigerseminar der hessen-nassauischen Kirche in Friedberg, wird Pfarrassistent in Buchschlag und Sprendlingen und – zusätzlich – ab Herbst 1932 Hochschulpfarrer an der TH in Darmstadt. Der Pfarrdienst in Buchschlag endet mit einer ernsten Konfrontation mit der NSDAP, weil sich Schlink weigert, das von ihm verwaltete Winterhilfswerk in die Obhut der Partei zu überführen. Der Wechsel als Repetent an die theologische Fakultät der Universität Gießen bietet 1934 Möglichkeit zur Habilitation mit der – erweitert publizierten – Arbeit „Der Mensch in der Verkündigung der Kirche".[16] In der Gießener Zeit sammelt Schlink mit dem späteren Kollegen und Freund Peter Brunner Studenten, Kandidaten und Vikare zum gemeinsamen Studium der Bekenntnisschriften.[17] Aber schon nach einem Semester Lehre endet die Lehrtätigkeit, weil die venia legendi vom Ministerium nicht bestätigt wurde.

Ein neuer Wechsel ist angesagt. Diesmal nach Bethel, wo Schlink als Dozent an die Theologische Schule berufen, aber – was sich als großer Vorteil erweisen sollte – als „Vereinsgeistlicher der Inneren Mission" bei den Bodelschwinghschen Anstalten angestellt wird. Theologisch ist die Zeit an der Theologischen Schule, an der nur Mitglieder der Bekennenden Kirche lehrten, für Schlink eine beglückende Zeit. Persönlich ist sie erschüttert durch den plötzlichen Tod seiner ersten Frau Elisabeth, geb. Winkelmann, mit der er seit 1932 verheiratet war, im Mai 1936.

Erst 1938, als die politischen Verhältnisse immer unruhiger werden, erhält das Leben der Familie Schlink durch die Heirat von Edmund Schlink mit Irmgard Ostwald neue Stabilität.

1939 wird die Theologische Schule durch die Gestapo geschlossen. Schlink bleibt Vereinsgeistlicher bis er von der Bekennenden Kirche in Hessen-Nassau als Visitator angestellt wird. Durch ein Redeverbot der Bielefelder Dienststelle der Gestapo wird diese Tätigkeit untersagt. Schlink wird, weil eine feste Anstellung als Pfarrer durch die Gestapo immer wieder verhindert wird, Pfarrverwalter der Marienkirche und dann der St. Reinoldikirche in Dortmund, sodann der Neustädter Marienkirche in Bielefeld. Eine Berufung als Studiendirektor am Thomasstift der lutherischen Kirche im Elsass wird nur so realisiert, dass Schlink im November 1942 und von Mai 1943 bis Oktober 1944 monatlich vierzehn Tage in Straßburg der Ausbildung des theologischen Nachwuchses widmete. Es war Dietrich Bonhoeffer, der ihm im November 1942 bei einer Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie in Berlin deutlich machte, dass der Krieg nicht zu gewinnen sei, und eine vollständige Übersiedlung nach Straßburg unter diesen Bedingungen nicht in Frage käme.[18]

In diesen unruhigen, von dauernden Ortswechseln geprägten Zeiten blieb die Konstanz in Edmund Schlinks Leben die theologische Arbeit bei Vorträgen, in der Gemeindearbeit und in der Publikationstätigkeit. 1940 erschien die Frucht der Betheler Jahre, die „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“[19]. Die Frage der Ökumene tritt hier prononciert in der Ekklesiologie auf, die aus dem scharfen Gegenüber zwischen dem Reich des Teufels und dem Reich Christi entwickelt wird. Der Kampf zwischen beiden Reichen tritt „auf Erden in Erscheinung im Kampf um Wort und Sakrament und das heißt im Kampf um die Kirche“.[20] Die Kirche ist nach Schlink überall dort, wo Christi Herrschaft durch die Predigt des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente ausgeübt wird. „Die Einheit der Kirche“, so heißt es lapidar, „ist die Einheit des Glaubens.“[21] Diese Einheit wird für Schlink real in der Einheit des Bekenntnisses. Hier liegt eine interpretierende Erweiterung des Begriffs der Kirche im Artikel VII der Confessio Augustana vor. Denn direkt ist hier von Bekenntnis nicht die Rede. Für Schlink ist das Bekenntnis ein Implikat der reinen Predigt des Evangeliums und der evangeliumsgemäßen Darreichung der Sakramente. „Das Bekenntnis ist ja nichts anderes als die einmütige schriftgemäße Bestimmung des ‚pure‘ und ‚recte‘ der Evangeliumspredigt und Sakramentsverwaltung.“[22] Hier ist der Grund wie die Grenze ökumenischer Gemeinschaft. Schlink schreibt: „Aus diesem Grund ergibt sich für die Kirche die Notwendigkeit, bei allen ökumenischen Bestrebungen auf das bestimmteste – und sei es störend – zunächst die Frage nach der Lehre zu stellen und den Consensus in ihr zur Voraussetzung alles Redens von der una sancta und alles rechten Handelns in ihrem Namen zu erklären.“[23] Dieser Satz ist leicht misszuverstehen. Wird also die Einheit der Kirche in der Übereinstimmung in Lehrsätzen begründet? Nein! Denn Schlink macht deutlich, dass „predigen“ und „lehren“ in der Confessio Augustana dasselbe sind: „Nicht stummer Besitz von Lehre, sondern das Ereig-

nis mündlichen Lehrens ist hier gemeint, wiederum aber nicht ein Lehren, das von Zuspruch und Tröstung absieht, sondern ein Lehren, das Predigt ist."[24] Die Predigt aber ist nichts anderes als die äußere Gestalt von Christi „schenkendem Tun"[25], indem Gott sie als Mittel benutzt, um seine viva vox hören zu lassen.

Was die Confessio Augustana in ihrem Kirchenverständnis lehrt, wurde für Schlink real in der Erfahrung der Bekennenden Kirche: Dass die örtliche Gemeinschaft um Wort und Sakrament wirklich Kirche ist, ist für ihn – wie er in der Schrift „Der Ertrag des Kirchenkampfes"[26] schreibt – „die Neuentdeckung der Kirche".[27] Die neu entdeckte Kirche aber geht über die eigene Konfessionskirche hinaus: Sie ist ökumenische Kirche. Schlink schreibt: „Diese Entdeckung blieb nicht auf die eigene Konfessionskirche beschränkt. Brüder wurden auch außerhalb derselben dort sichtbar, wo wir sie bisher nicht gesucht". „Wir werden es nie vergessen" – fährt er fort –, dass wir in großer Not den Trost des Evangeliums auch aus dem Munde solcher Brüder vernahmen, die zu Kirchen gehören, in denen die reine Lehre des Evangeliums verdunkelt ist."[28] Hier zeigt sich in der Neuentdeckung der Kirche die „Wirklichkeit des Herrn, der größer ist als unsere Erkenntnis und gnädiger als jedes Dogma".[29] Man muss sich diese paradoxe Erfahrung ganz klar machen: Es ist der lutherische Kirchenbegriff, der Schlink die Erkenntnis eröffnete, dass die Kirche über die Grenzen der eigenen Konfessionskirche hinausgeht, wenn man den Grund ihres Seins und ihrer Einheit in „Christi schenkendem Tun" durch die Mittel von Wort und Sakrament sieht.[30]

Diese Erfahrung erschließt für Schlink zugleich die Aufgabe der Kirchengestaltung nach dem Kirchenkampf. Das Schlimmste wäre für ihn, dass die Bekennende Kirche „in gewisser Weise ihr eigener Epigone wird".[31] Mit dem Dritten Reich ist für Schlink ein für alle Mal das Konstantinische Zeitalter beendet, und damit stellt sich die Aufgabe der Gestaltung der Kirche auf der Basis ihres Grundes, des Evangeliums. Gerade das aber gehört keiner Kirche und wird – weil es Christi Evangelium ist – auch in anderen Kirchen laut. Die Fragestellung der ökumenischen Dogmatik beginnt bereits in der „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften", und so ist es kein Wunder, dass Schlink die Theologie der Bekenntnisschriften als die Prolegomena zu seiner eigenen Dogmatik verstand, die er auch 1940 im Alter von 37 Jahren schon ankündigt.[32] Es sollten allerdings über 40 Jahre vergehen, bis diese Ankündigung sich realisierte.

2. Die weltweite Ökumene und das Kommen Christi

1946 nimmt Schlink den Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik an die Universität Heidelberg an und gründet das erste ökumenische Universitätsinstitut in Deutschland, das sich die „wissenschaftliche Untersuchung der Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den christlichen Kirchen und der zahlreichen Einigungsbestrebungen innerhalb der Christenheit zur Aufgabe"[33] macht. Schlink hat allerdings diese Aufgabe der kirchlichen Ökumene stets im Zusammenhang mit der anderen Aufgabe gesehen, die man als „Ökumene der Wissenschaften" bezeichnen

könnte.[34] Schlinks eigener interdisziplinärer Bildungsweg bot dafür hervorragende Voraussetzungen: „Seit Jahren schwebt mir als eine der wichtigsten Aufgaben der systematischen Theologie die Bemühung um die theologische Grundlegung der außertheologischen Wissenschaften vor, – eine Grundlegung, die nicht aristotelisch-scholastisch, sondern vom Rechtfertigungsglauben her zu erfolgen hätte",[35] schrieb er 1945 in einem Brief. In seiner Heidelberger Antrittsvorlesung über das „Szepter der Universität Heidelberg",[36] das die Wissenschaften im Kreise um den lehrenden Christus versammelt darstellt, hat Schlink dieses Programm interdisziplinären Gesprächs ausgeführt. Die Wissenschaften sind nicht die Magd der Theologie, sie haben ihre „lehrende Mitte"[37] in Christus. Das verpflichtet sie zur gegenseitigen Kritik: zur Kritik der Theologie an den Wissenschaften, wo andere Weltanschauungen deren Erkenntnisprozesse bestimmen, aber auch zur Kritik der Wissenschaften an der Theologie, wo diese sich selbst und ihre Systeme an die Stelle der Offenbarung rückt.[38] Schlink versucht wahrscheinlich zu machen, dass der erste Rektor der Heidelberger Universität, Marsilius von Inghen, der aus Paris kommend zur franziskanisch-occamistischen Tradition der Theologie gehörte, wissenschaftstheoretisch eher an Bonaventura als an Thomas von Aquin und seiner Synthese von Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade orientiert war. *„Unus est magister vester, Christus"*, gilt nach Bonaventura für alle Wissenschaften.[39] Darum führt der Weg der Erkenntnis vom Licht der Sinneserkenntnis *(lumen cognitionis sensitivae)* über das Licht der philosophischen Erkenntnis *(lumen cognitionis philosophiae)* zum Licht der ihnen überlegenen Schrift *(lumen superius scripturae)*, also zum Wort Christi. „Denn jede wahre Entsprechung zwischen erkennendem Subjekt und Erkenntnis-Objekt wird allein durch die Kraft der Menschwerdung Gottes, der grundlegenden Überbrückung des Abstandes zwischen Gott und Mensch geschaffen, die dann in den verschiedenen lumina wirksam wird."[40] Es ist wichtig, sich in Schlinks Werk die Zusammengehörigkeit zwischen der Ökumene der Kirchen und der Ökumene der Wissenschaften deutlich zu machen: Die kirchliche Ökumene hat nicht ein kirchliches Sonderproblem zum Thema, sondern ganz grundsätzlich die Möglichkeit der Verständigung über das Zusammenleben der Menschen im Licht der Wahrheit, die in Christus erschienen ist.

Die ersten Jahre in Heidelberg sind geprägt von den Diskussionen um den Aufbau der EKD. Keine selbstgenügsame konfessionalistische Verhärtung im Sinne einer scheinorthodoxen Repristination! ist hier Schlinks – nicht ganz unpolemische und höchst aktuelle – Devise.[41] Dazu kommt Schlinks Beteiligung an der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen.[42] „Die Freiheit in der Gemeinschaft und Gemeinschaft in der Freiheit"[43]: Das ist in dieser Frage Schlinks Motto. Das Ziel der ökumenischen Verständigung ist nicht eine Aufhebung der Konfessionen, sondern eine Gemeinschaft der Konfessionen oder, wie er auch formuliert: „eine sich gegeneinander öffnende Mannigfaltigkeit der Kirchen, der Abendmahlsgemeinschaft und die Anerkennung der Ämter mehr und mehr geschenkt wird".[44]

Edmund Schlink beginnt nun in den großen internationalen Zugängen der Ökumene zu wirken: Durch den Vortrag „Das wandernde Gottesvolk" bei der dritten Vollversammlung der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in Lund und durch den Hauptvortrag bei der zweiten Vollversammlung des ÖRK (15. bis 31. August 1954) in Evanston unter dem Thema „Christus – die Hoffnung der Welt". Schlinks Auftreten ist auf beiden Konferenzen eine Provokation, denn gegenüber allem rein pragmatischen ökumenischen Optimismus, auch gegenüber aller Konzentration auf die Kirche, so als stünde sie in sich selbst, insistiert Schlink darauf, dass die Kirche auf dem Weg ist, unterwegs von der Menschwerdung Christi zur Wiederkunft Christi. „Die Kirche befindet sich auf dem Wege zwischen dem ersten und dem zweiten Advent Jesu Christi. Sie befindet sich auf der Wanderschaft ihrem wiederkommenden Herrn entgegen."[45] Nach diesem Verständnis ist die Kirche eine Institution der Zwischen-Zeit, eine Interimsinstitution. Was sie in dieser Situation der Wanderschaft, des Übergangs charakterisiert, kann darum keine Endgültigkeit beanspruchen. In diesem Sinne sind sowohl die gegenwärtigen Gestalten der Kirchen vorläufige, aber auch die Trennungen zwischen den Kirchen. Eine ökumenische Methode, die sich allein darauf ausrichtet, den gegenwärtigen Lehrbestand der Kirchen auf der Suche nach Übereinstimmung zu prüfen und mögliche Konsense und Dissense festzuhalten, übersieht die Dynamik des Seins der Kirche, auch das Ende der Kirche in ihrer jetzigen Gestalt.[46] Es ist für Schlink ein Versagen der christlichen Hoffnung, dass die Kirche sich ihrer Vorläufigkeit nicht stärker bewusst ist: „In der neuen Schöpfung wird ‚kein Tempel' sein; ‚denn der Herr, der allmächtige Gott ist ihr Tempel und das Lamm'",[47] so zitiert Schlink in Evanston aus Offenbarung 21. Was die Kirche in der Zwischenzeit in Bewegung hält, ist allerdings nicht ihre rastlose Eile, die Zeit der Abwesenheit Jesu Christi zwischen seinem Gekommensein und seinem zukünftigen Kommen zu überbrücken, sondern seine jetzt schon in Wort und Sakrament gewährte Gegenwart. Schlink schreibt: „Die Einheit des Gottesvolkes wird überall da, wo sie in großen Nöten in Erscheinung tritt, erfahren als eine von Gott geschenkte Wirklichkeit, nämlich als die Wirklichkeit des gegenwärtigen Christus."[48]

Die ökumenische Bewegung hat für Schlink nur dann Wirklichkeit, wenn sie an dieser Bewegung des wandernden Gottesvolkes teilhat, geleitet von der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi. Ökumenische Dogmatik zu betreiben, bedeutet deswegen, die bestehenden Strukturen der Kirche, aber auch die der Dogmatik, zu dem dynamischen Grund des Glaubens in Beziehung zu setzen, den Schlink in dieser Zeit als die wirkende Wirklichkeit Christi charakterisiert.

3. Das II. Vatikanum und das Erbarmen Christi

Das Gespräch mit der römisch-katholischen Theologie beginnt für Edmund Schlink schon im Jahr 1946 in intensiver Form. Kurz nach dem Beginn der Lehrtätigkeit in Heidelberg findet die erste Vorbesprechung des Jaeger-Stählin-Kreises statt, der seit 1968 den Namen Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und

katholischer Theologen trägt. Drei Jahrzehnte lang, 1949 bis 1979, ist Schlink wissenschaftlicher Leiter des Arbeitskreises. Wilhelm Stählin hat Schlink gleich nach dem Kriegsende für diese Aufgabe gewonnen. Aber kaum hat sich der Arbeitskreis konsolidiert, gerät die Arbeit durch die Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens auch schon in eine Krise. Schlink ist der Hauptverfasser eines Evangelischen Gutachtens zu dieser Frage, in der vor der Verhärtung der evangelischen wie der katholischen Standpunkte gewarnt wird, die die Dogmatisierung mit sich bringen würde.[49] Es ist vielleicht die größte ökumenische Leistung des Jaeger-Stählin-Kreises, dass er damals weiter arbeitete, und weder die ablehnende Haltung Roms zur Ökumene im „Monitum" von 1948 noch in der „instructio" von 1949 als das letzte Wort Roms zur Ökumene akzeptierte. Für Schlink gehören diese Äußerungen ebenso wie das Mariendogma von 1950 zu den Vorläufigkeiten, die die Kirche auf dem Weg zu ihrem Ziel überholen würde.

Neue Impulse zur Verständigung ergeben sich vor allem aus dem II. Vatikanischen Konzil vom 11. Oktober 1962 bis zum 8. Dezember 1965, an dem Edmund Schlink als offizieller Beobachter der EKD und als Sprecher der Beobachtergruppe teilnahm. In seinem Buch „Nach dem Konzil" zog er Bilanz über diese Zeit. Allen Forderungen einer Rückkehr-Ökumene zur katholischen Kirche, wie sie auch im Ökumenismus-Dekret „Unitatis Redintegratio" anklingen, gegenüber blieb Schlink standhaft – manchmal zur Irritation der römisch-katholischen Theologen. Allerdings nicht aus lutherisch-konfessionellem Eigeninteresse, sondern deswegen, weil die evangelische Kirche, dort, wo das Wort recht verkündet und die Sakramente evangeliumsgemäß gereicht werden, ja schon Kirche ist, zur einen Kirche schon gehört und deswegen nicht erst durch die Rückkehr zur römisch-katholischen Kirche von einer kirchlichen Gemeinschaft zur Kirche wird. Schlink widerspricht einer Sicht der Ökumene, die „von der römischen Kirche als der Mitte"[50] entworfen ist. Anstelle dieser ekklesiozentrischen Sicht der Ökumene, fordert er, die Ökumene christozentrisch zu sehen. „Wir dürfen nicht dabei stehen bleiben, die anderen Kirchen an uns zu messen, sondern müssen den Ausgangspunkt bei Christus nehmen, von dem wir zusammen mit allen Kirchen gemessen werden. Er ist die Sonne, um die wir zusammen mit anderen Kirchen als Planeten kreisen und das Licht empfangen. Eine Art von kopernikanischer Wende im ekklesiologischen Denken ist notwendig."[51] Können die „Elemente der Heiligung und der Wahrheit", die das Ökumenismus-Dekret den anderen Kirchen zugesteht, dann vielleicht anders interpretiert werden als als Elemente katholischen Kirche-Seins in den nicht-katholischen Kirchen? Nach Schlink müssen sie als „Taten Christi" verstanden werden, genauer: als das „Erbarmen Christi",[52] durch das Christus die getrennten Kirchen gebraucht, um in ihnen und durch sie – in und durch ihre Verschiedenheit – ihre Einigung zu bewirken. Darum aber kann die Ökumene nicht als menschliche Arbeit an der Einheit der Kirche verstanden werden, als hätte die Kirche keine Einheit abgesehen von unserem Handeln. Für die Einheit der Kirche gilt nicht: Es gibt keine Einheit, außer man schafft sie! Vielmehr gilt: „Sie [die Einheit] ist in Christus gegeben. Wohl aber haben wir dieser Einheit Raum zu geben

und abzutun, was sie entstellt und verbirgt. Von dem Gebot der Einigung gilt dasselbe wie von allen neutestamentlichen Imperativen: Gott fordert nichts, was er nicht in Christus zuvor gegeben hätte."[53] Die Arbeit an der kirchlichen Verständigung ist so die Antwort des Glaubens auf das Erbarmen Christi, der die Einheit der Kirche in den getrennten Kirchen wirksam sein lässt.

Ökumenische Dogmatik ist darum eine Dogmatik, die sich auf die Barmherzigkeit Christi verlässt, der den getrennten Kirchen jetzt schon die unzerstörbare Einheit gibt und sie durch diese Gabe zur Gemeinschaft motiviert. Dabei ist für die ökumenische Dogmatik klar, dass sie sich niemals selbst an die Stelle Christi im kopernikanischen Universum stellen darf. Ökumenische Dogmatik bleibt auf ihrem Planeten, sie ist in ihrer Kirche verankert, indem sie dankbar anerkennt, dass die Sonne Christi diese Kirche erleuchtet, durch das Wort der Verkündigung und die Feier der Sakramente.[54] Aber von ihrem Planeten aus, verankert in ihrer Kirche, sieht ökumenische Dogmatik dasselbe Licht der Sonne auch auf anderen Planeten scheinen.[55] Sie lebt darum in der Hoffnung, dass – wenn Christus kommt – die ganze Menschheit im Licht dieser Sonne leben wird.

4. Die orthodoxen Kirchen und der Lobpreis der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes

Überschaut man die Geschichte von Edmund Schlinks ökumenischem Engagement hat man gelegentlich den Eindruck, dass die Enttäuschungen über verzögerte Klärungsprozesse im Verhältnis zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche durch seine vertiefte Bekanntschaft mit den Ostkirchen aufgefangen werden. Edmund Schlink ist einer der wenigen deutschen Theologen, der die Aufgabe der Ökumene nicht auf das Verhältnis von evangelischen Kirchen und römisch-katholischer Kirche beschränkt gesehen, sondern den orthodoxen Kirchen des Ostens große Aufmerksamkeit geschenkt hat. Es gibt eben mehr als nur zwei Planeten im Planetensystem Christi. Er hat, wie aus dem Vortrag deutlich wird, den er vor dem Zentralausschuss des Ökumenischen Rates 1959 auf Rhodos gehalten hat, die Bedeutung der östlichen und westlichen Traditionen als ein Verhältnis der Komplementarität gesehen, als ein Verhältnis der gegenseitigen Bereicherung und der geschwisterlichen Kritik.[56] Schlink erinnert gern daran, dass sich die reformatorischen Kirchen nie von der Ostkirche geschieden haben, sondern nur die Erben der alten Trennung zwischen Ost und West waren. Und er ruft immer wieder in Erinnerung, dass sowohl Luther als auch die Tübinger Theologen, die 1573 mit Jeremias II., dem Patriarchen von Konstantinopel in Korrespondenz traten, überzeugt waren, mit der Ostkirche im Glauben eins zu sein – im Glauben und in dem polyzentrischen Verständnis der Kirche eins, demzufolge sich die Einheit der Kirche in der Gemeinschaft der Kirchen verwirklicht.[57]

Was Schlink an den Ostkirchen faszinierte, ist die Doxologie, der Lobpreis des dreieinigen Gottes. Je mehr er mit ostkirchlichen Theologen ins Gespräch kam – schon ganz früh mit Leo Zander[58] und George Florovsky, später vor allem mit

Nikos Nissiotis[59] –, je mehr er die ostkirchliche Tradition studierte, – so vor allem die Schriften von Sergej Bulgakow –, desto mehr verändert sich seine christozentrische Sicht der Dogmatik zu einer trinitarischen Sichtweise, einer christozentrischen Trinitätslehre. Die Doxologie sah Schlink in drei Dimensionen des Lebens der Ostkirche wirksam. Sie zeigt sich *erstens* im Gottesdienst, wo die Kluft zwischen dem geschichtlichen Handeln Gottes in Israel und in Jesus und dem „Heute" der feiernden und anbetenden Gemeinde schwindet, weil beide aufgehoben sind in der zukünftigen Herrlichkeit des Reiches Gottes. „Im Lobpreis des Sieges Christi am Kreuz und in der Auferstehung und in der Anbetung des ewig dreieinigen Gottes wird die zukünftige Herrlichkeit im Gottesdienst als präsent erfahren. Die Glaubenden werden in sie hineinverwandelt".[60] Diese doxologische Struktur zeigt sich *zweitens* beim Dogma in den Ostkirchen, wo das Dogma primär als liturgische Redeform behandelt wird. Was keinen Ort in der doxologischen Feier des Gottesdienstes hat, wurde nicht dogmatisiert. Das Dogma weist so durch den gottesdienstlichen Vollzug permanent auf die Wirklichkeit hin, die es zur Sprache bringt. Sie zeigt sich *drittens* für Schlink auch im Verständnis der Kirche. Alle Hierarchie ist in der Orthodoxie eingeschlossen in die Gemeinschaft und diese Gemeinschaft erfährt sich erst in ihrer Wahrheit, wenn sie den Lobpreis des dreieinigen Gottes in der Liturgie anstimmt.

Wenn man nach einem theologischen Gedanken fragt, der besonders mit dem Namen Edmund Schlinks verbunden ist, dann ist es seine Auffassung der doxologischen Struktur dogmatischen Redens.[61] In der Doxologie redet nicht ein Ich zu Gott, wie im Gebet; es wird nicht das Evangelium als Zeugnis verkündet, vielmehr wird Gott als Gott gepriesen. „Weicht in der Doxologie das Du dem göttlichen Er, so verschwindet in ihr zugleich das Ich des Menschen, der die Doxologie anstimmt."[62] Und damit geht es um Gott als Gott, um Gott wie er in seinen großen Taten, vor, nach und jenseits seiner großen Taten Gott ist. Schlink schreibt: Es geht „um die Anerkennung Gottes als Gott, der von Ewigkeit zu Ewigkeit, der vor seinen Heilstaten und nach seinen Heilstaten derselben Heilige, Mächtige, Herrliche, Weise ist".[63] In diesem von der Ostkirche aufgenommenen Gedanken wird für Schlink deutlich, dass die dogmatische Aussage durch eine mehrfache Verweisstruktur gekennzeichnet ist. Sie verweist auf das Evangelium, „Gottes *tätiges* Wort",[64] und sie verweist auf die Herrlichkeit, die Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist in der Identität seines dreieinigen Wesens ist. Dieser Gedanke ist darum konstitutiv für eine ökumenische Dogmatik, weil jede christliche Dogmatik, die Dogmatik jeder christlichen Kirche, ihr Ziel im Lobpreis Gottes hat und darin ihre eigentümliche Objektivität, die durchgängige Bestimmtheit durch ihren Gegenstand, gewinnt.

Was Edmund Schlink, der am 20. Mai 1984 starb, als einen „Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert" charakterisiert, ist vor allem dieses Verständnis der Aufgabe der ökumenischen Dogmatik: Keine Dogmatik, die nicht ökumenisch sein sollte; aber auch: Keine Ökumene, die nicht in dem Glaubensgrund verankert ist, den die Dogmatik zur Sprache zu bringen versucht. Eine solche ökumenische

Dogmatik fragt *erstens* in ihrer jeweiligen geschichtlichen Situation nach Gottes Gebot und ist darauf verwiesen, die Kirche durch Gottes Gnade immer wieder neu zu entdecken.

Sie sieht *zweitens* ihren Grund im schenkenden Tun Christi und sieht sich von der Wirklichkeit Christi auf den Weg gebracht, von seinem Kommen herkommend auf sein Kommen zuzugehen. Sie weiß sich *drittens* verwiesen auf das Erbarmen Christi, der schon jetzt den vielen Kirchen seine Gegenwart schenkt und sie zum Zeugnis der Einheit in der Gemeinschaft befähigt und beruft. Sie ist *viertens* die Arbeit des denkenden Glaubens, die aus dem Gebet und der Verkündigung ihre Kraft schöpft und durch die ihr von Gott gewährte Erkenntnis der Wahrheit gestärkt einmündet in den Lobpreis Gottes.

Christoph Schwöbel

(Christoph Schwöbel ist Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie und Direktor des Ökumenischen Instituts der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.)

ANMERKUNGEN

1 Das Buch ist hier zitiert nach der Neuausgabe: *Edmund Schlink,* Die Vision des Papstes. Erzählung. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König und Landesbischof Klaus Engelhardt, Karlsruhe 1997, 64.

2 Ebd.

3 A.a.O., 90.

4 A.a.O., 150.

5 Ebd.

6 A.a.O., 150f.

7 A.a.O., 152.

8 A.a.O., 153.

9 Die Wahl des Pseudonyms war dadurch motiviert, dass Schlink hoffte, auf diese Weise Zugang zu einer katholischen Leserschaft zu gewinnen, aus deren Perspektive er die Erzählung entworfen hatte. Dies ist allerdings nicht die Perspektive seiner eigenen „ökumenischen Dogmatik". In einem Brief an seinen Verleger Arnd Ruprecht vom 26. Oktober 1975 schreibt er dazu: „Auch scheint es mir für die Wirkung meiner ökumenischen Dogmatik nötig, dass die Identität des Verfassers der beiden Veröffentlichungen nicht bekannt wird, da ich die Dichtung viel stärker von den inneren Voraussetzungen der römisch-katholischen Kirche entworfen habe, als ich dies in meiner Dogmatik tun könnte". Zitiert bei: *J. Eber*, Einheit der Kirche als dogmatisches Problem bei Edmund Schlink, FSÖTh 67, Göttingen 1993, 49, A. 192. Eber zitiert dort (a.a.O., 49f) auch das „Leserecho" von Hans Küng, Wilhelm Stählin, Lukas Vischer, Jean-Jacques von Allmen und Bo Giertz.

10 Vgl. *Günther Schnurr*, Edmund Schlink 80 Jahre, Rhein-Neckar-Zeitung 5. März 1983.

11 *E. Schlink*, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen ^{2}1983, 1.

12 Allerdings muss man mit dem Begriff der geschichtlichen Erfahrung bei Schlink sehr vorsichtig sein. Schon in seiner Habilitationsvorlesung an der Universität Gießen 1934, die „Die Frage der Erkennbarkeit göttlichen Handelns in der Geschichte" behandelt (hier

zitiert nach: *E. Schlink*, Bekennende Kirche und Welt. Vorträge und Predigen aus den Jahren 1934 bis 1945, Tübingen 1947, 26–42; darauf beziehen sich die Seitenangaben im Text) behandelt, weigert sich Schlink – im Widerspruch zu den Theologen, die z.B. in der sog. „nationalen Revolution" die Hand Gottes in der Geschichte am Werk sahen – entschieden, Gottes Handeln in bestimmten Ereignissen erkennen zu wollen. Gott handelt erstens „in *allem* Geschehen" (28) schöpferisch und erhaltend, zweitens aber in Jesus Christus: „Wenn Gott es nicht bei der Erhaltung der gefallenen Welt in ihrer Sünde belässt, sondern vergebend, rettend, erneuernd eingreift, so tut er diesen Eingriff nur in Jesu Christo" (30), heißt es in einem der Spitzensätze der Vorlesung. Dieser Eingriff wirkt fort in der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Sakramente, denn hier ist es Christus, der uns im Evangelium anredet und uns in den Sakramenten seine Lebensgemeinschaft gewährt. Allein vom Christusereignis her wird für Schlink Gott in allem Geschehen offenbar: „Nur in Jesu Christo ist Gott als der Herr über alles Geschehen offenbar. Nur in Jesu Christo wird deutlich, dass Gott in der Geschichte verborgen ist." (34) Damit aber rückt jedes geschichtliche Ereignis in seiner Bedeutsamkeit in den Blick. Denn vom Christusereignis her, von der Offenbarung des Herrseins Gottes über alles Geschehen her, stellt sich gar nicht die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes im geschichtlichen Geschehen, sondern die Frage: „Was will Gott in dieser Stunde, dass wir tun?" (41) Die Geschichte, in der uns durch das Christusereignis deutlich wird, dass Gott in allem Geschehen handelt, konfrontiert uns in jeder geschichtlichen Situation mit dem konkreten göttlichen Gebot. Fragen wir also nach den geschichtlichen Erfahrungen, die der Theologie Edmund Schlinks ihre Ausrichtung gaben, dann fragen wir nicht nach dem Gebot der Stunde, sondern nach dem „Gotteswort für die konkrete Situation" (42).

[13] Zur Biographie Schlinks vgl. das Kapitel zur Biographie bei Jochen Eber (vgl. Anm. 9), 18–49. Eine schöne biographisch-theologische Darstellung Schlinks gibt R. Slenczka unter dem Titel: Edmund Schlink. Ökumene in theologischer Verantwortung, in: *G. Gloede*, Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche, Stuttgart 1963, 155–166. Die bisher ausführlichste Darstellung findet sich bei *Eugene M. Skibbe*, A Quiet Reformer. An Introduction to Edmund Schlink's Life and Ecumenical Theology, Minneapolis 1999.

[14] Der volle Titel lautet: Persönlichkeitsänderung in Bekehrungen und Depressionen: Eine empirisch-religionspsychologische Untersuchung. Nebst kasuistischen Beiträgen zur Psychologie des Gotteserlebens als Anhang." Diss. Marburg (Masch.-schr.) 1927, Teilabdruck in: Archiv für die gesamte Psychologie 70 (1929), H. 1/2, 81–118.

[15] Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1931. Im Anhang dieses Buches befindet sich der von Schlink zur Lizenziatendissertation eingereichte Lebenslauf.

[16] Mit dem Untertitel „Eine dogmatische Untersuchung" 1936 in München bei Chr. Kaiser publiziert.

[17] Vgl. *E. Schlink*, Predigt in der Trauerfeier für D. Peter Brunner: Professor der Theologie, gehalten am Sonntag Rogate, dem 24. Mai 1981, KuD 28 (1982), 2–6. Brunner, dessen Berufung nach Gießen durch das Kultusministerium abgelehnt wurde, war Pfarrer in Ranstadt in Oberhessen. Auf Grund seiner Kritik am nationalsozialistischen Regime wurde er 1935 in das KZ Dachau eingewiesen. Brunner gehört zu den Pfarrern, die nach der kritischen Anfrage des Bischofs von Chichester, warum Pfarrer inhaftiert seien, freigelassen wurden – allerdings mit der Auflage, seine frühere Arbeit nicht wieder aufzunehmen, eine Auflage, die Brunner missachtete. Schlink holte ihn später als Professor für Dogmatik nach Heidelberg.

[18] Skibbe, a.a.O. (Anm. 13), 45f bietet Schlinks Reminiszenz an dieses Treffen mit Bonhoeffer.
[19] München 1940. Hier wird die 2. Aufl. München 1946 zitiert.
[20] A.a.O., 268.
[21] A.a.O., 280.
[22] A.a.O., 281.
[23] A.a.O., 282.
[24] A.a.O., 270.
[25] A.a.O., 268.
[26] 1. und 2. Aufl. Gütersloh 1947.
[27] A.a.O., 20.
[28] Ebd.
[29] Ebd.
[30] Schlink hat diesen Gedanken besonders in dem Vortrag „Die Weite der Kirche Augsburger Konfession" ausgeführt, zuerst in: LR 1 (1949), 1–13; Nachdruck in: *E. Schlink*, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, 106–115.
[31] *E. Schlink*, Der Ertrag des Kirchenkampfes, a.a.O. (Anm. 26), 42.
[32] *E. Schlink*, Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften, a.a.O. (Anm. 19), 22: „Die vorgesehene Dogmatik, die zugleich die Prinzipien der Ethik umfassen soll, hoffe ich diesen Prolegomena in nicht zu fernerer Zeit folgen lassen zu dürfen." Die „Einleitung" steht unter der Überschrift: „Theologie der Bekenntnisschriften als Prolegomena zur Dogmatik."
[33] *E. Schlink*, Der Neubau des Ökumenischen Instituts und Studentenwohnheims der Universität Heidelberg, Ruperto-Carola 10, Bd. 23 (1958), 197–200, Separatdruck 4.
[34] Vgl. *E. Schlink*, Zum theologischen Problem der Musik, SGV 188, Tübingen [1]1945, [2]1950; ders., Thesen über Theologie und Naturwissenschaften, in: EvTh 7 (1947), 93–94; ders., Zum Gespräch des christlichen Glaubens mit der Naturwissenschaft, in: Medicus Viator: Fragen und Gedanken am Wege Richard Siebecks. FS zum 75. Geburtstag, Tübingen/Stuttgart 1959, 273–295.
[35] Brief an Köhnlein, Bethel 24. Juli 1945, zitiert bei Eber, Einheit der Kirche, a.a.O. (Anm. 9), 30.
[36] In: Aus Leben und Forschung der Universität 1947/48, hg. vom Wolfgang Kunkel. Schriften der Universität Heidelberg 4, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1950, 31–50.
[37] A.a.O., 50.
[38] Vgl. a.a.O., 44–46.
[39] Zu dem Sermo über Matth. 25, 10 vgl. die Interpretation Schlinks, a.a.O., 48–49.
[40] A.a.O., 50.
[41] *E. Schlink*, Der Ertrag des Kirchenkampfes, a.a.O. (Anm. 26), 72: „Es gilt nicht nur, die gemeinsame Entscheidung der Barmer Bekenntnissynode nicht zu vergessen, sondern auf dem Wege jenes gemeinsamen Bekennens fortzuschreiten. Nur so werden wir den Gefahren einer selbstgenügsamen konfessionalistischen Verhärtung im Sinne einer scheinorthodoxen Repristination entgehen."
[42] Schlink war schon an der Vorbereitung für die zweite Weltkonferenz der Bewegung für Praktisches Christentum in Oxford 1937 beteiligt und nahm dann an der Amsterdamer Konferenz des Weltkirchenrates 1948 teil.
[43] *E. Schlink*, Die Kirche in Gottes Heilsplan: Die Ergebnisse der ersten Sektion der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, in: ThLZ 73 (1948), Sp. 641–652, hier. Sp. 651.

[44] Ebd.

[45] *E. Schlink*, Das wandernde Gottesvolk (Vortrag, gehalten am 17. August in der Eröffnungssitzung der dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961, 202–210.

[46] Vgl. a.a.O., 206f.

[47] *E. Schlink*, Christus – die Hoffnung der Welt (Vortrag, gehalten in der Eröffnungssitzung der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston, in: Ders., Der kommende Christus, a.a.O. (Anm. 45), 211–220, 220.

[48] *E. Schlink*, Das wandernde Gottesvolk, in: Der kommende Christus, a.a.O. (Anm. 45), 204.

[49] Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, München 1950.

[50] *E. Schlink*, Nach dem Konzil, Göttingen 1966, 239.

[51] A.a.O., 240.

[52] A.a.O., 241.

[53] A.a.O., 244. Ähnlich formuliert Schlink in der Einleitung zu „Der kommende Christus": „Christus will sich in der Einheit der Christenheit der Welt manifestieren als der eine Herr, dem das All unterstellt ist und durch dessen Kreuzessieg die Feindschaft zwischen den Menschen überwunden und der Friede angebrochen ist. Ja, er will nicht nur diese Einheit, er hat sie schon geschaffen. Sie ist nicht nur sein Ziel, sondern in ihm ist sie schon Wirklichkeit. Die Kirche ist als sein Werk die eine an allen Orten und Zeiten. Ihre Einheit kann zwar durch Menschen in Frage gestellt und entstellt, aber sie kann nicht aufgehoben werden. Darum ist es nicht unsere Aufgabe, die Einheit der Kirche zu schaffen, sondern die in Christus gegebene Einheit zur Darstellung zu bringen und alles abzutun, was sie verdunkelt." Der kommende Christus, a.a.O. (Anm. 45), 9f.

[54] In seinem Aufsatz: Die Aufgaben einer ökumenischen Dogmatik, in: Zur Auferbauung des Leibes Christi. FS Prof. D. Peter Brunner zum 65. Geburtstag, hg. von E. Schlink und A. Peters, Kassel 1965, 84–93, folgendermaßen formuliert: „Nur als Glied einer der bestehenden Kirchen, nicht aber als isolierter Einzelner an einem Standort jenseits der bestehenden Kirchen kann ich gewiss sein, Glied der einen, heiligen, katholischen apostolischen Kirche zu sein." (92)

[55] Das von Schlink immer wieder gebrauchte Bild vom Transparentwerden der Wände zwischen den Konfessionen und Traditionen ist in diesem Sinne zu interpretieren.

[56] *E. Schlink*, Die Bedeutung der östlichen und westlichen Traditionen für die Christenheit, in: Ders., Der kommende Christus, a.a.O. (Anm. 45), 232–240.

[57] A.a.O., 233.

[58] Vgl. *E. Schlink*, Leo Zander zum Gedächtnis, ÖR 14 (1965), 157–159.

[59] Vgl. das Geleitwort von Nikos A. Nissiotis zu Schlinks „Ökumenischer Dogmatik", a.a.O. (Anm. 11), XIX–XXI.

[60] Der kommende Christus, a.a.O. (Anm. 45), 235.

[61] Grundlegend ist der Aufsatz: Die Struktur dogmatischer Aussagen als ökumenisches Problem, in: Der kommende Christus, a.a.O. (Anm. 45), 24–79 (zuerst in: KuD 3, 1957, 251–306), den Schlink leicht gekürzt in die „Ökumenische Dogmatik" (Kap. III, 1 und 2) übernimmt.

[62] *E. Schlink*, Ökumenische Dogmatik, a.a.O. (Anm. 11), 35.

[63] Ebd.

[64] A.a.O., 3.

In memoriam Aurel Jivi

Am 1. November 2002 ist Professor Dr. Aurel Jivi in Tirgu Mures, Rumänien, verstorben. Sein unnachahmliches Engagement für die Ökumene ist von Freunden und Kritikern hoch geachtet.

Als rumänisch-orthodoxer Theologe war Prof. Jivi in der ökumenischen Bewegung präsent und repräsentierte zugleich eine aufgeschlossene, zum Dialog bereite und den Dialog suchende Orthodoxie. Nicht erst als Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) nahm Jivi an einer Reihe von Veranstaltungen und Vollversammlungen des ÖRK teil, wie etwa 1975 in Nairobi, Kenia, 1983 in Vancouver, Kanada oder 1998 in Harare, Zimbabwe. Er wirkte mit an der 8. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen 1979 in Chania, Griechenland, und den Treffen der Christlichen Konferenz für Frieden und Abrüstung.

Kritisch-konstruktiv begleitete Jivi die Arbeit der internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und dem Reformierten Weltbund als deren Mitglied. Er engagierte sich im Programm für die theologische Ausbildung des ÖRK und gehörte zu den gestaltend wirkenden Teilnehmenden einer Vielzahl von internationalen Kongressen und interkonfessionellen, interkulturellen Tagungen.

Aurel Jivi, am 2. August 1943 in Chisoda/Rumänien geboren, studierte Theologie zunächst am Theologischen Seminar in Caransebes und dem orthodox-theologischen Institut der Universität in Sibiu. Anschließend, 1963 bis 1967, promovierte er im Fach Byzantinische Studien und Kirchengeschichte am Orthodox-Theologischen Institut der Bukarester Universität. 1970 und 1971 vertiefte Jivi sein Wissen in Kirchengeschichte an der Episcopalisch-Theologischen Fakultät Cambridge/ Massachusetts, USA; den Master of Theology erwarb Jivi 1973 am Theologischen Institut McCormick in Chicago, USA. Seine Studien brachte er zu einem Abschluss mit der Dissertation „Die Orthodoxie in Amerika", für die er die Doktorwürde des Orthodox-Theologischen Instituts der Universität Bukarest, Rumänien, zuerkannt bekam.

Zuletzt lehrte Jivi Kirchengeschichte an der Orthodox-Theologischen Fakultät in Sibiu, nachdem er nach der Wende 1989 auch an den Fakultäten in Oradea und Timisoara unterrichtet hatte, um so besonders die neu gegründeten Fakultäten zu unterstützen. Neben einer Vielzahl eigener Artikel und Aufsätze für Zeitschriften und gehaltener Vorträge in Großbritannien und den Vereinigten Staaten hat Jivi Bücher aus dem Englischen übersetzt und selbst zwei Bücher verfasst: *„Orthodox, Catholics and Protestants"* (1999) und *„Studii de Istorie Bisericeasca"* (2001).

Seine Kompetenz in Sachen Kirchengeschichte und sein Bemühen um einen echten ökumenischen Dialog haben ihn für viele Studierende in Rumänien zu einem wertvollen, glaubwürdigen Lehrer werden lassen. Darüber hinaus haben ihn sein Gespür für Ungerechtigkeit und sein Eintreten für Gerechtigkeit gerade in der postkommunistischen Atmosphäre zu einem geschätzten Gesprächspartner gemacht. So werden sich viele Menschen voller Achtung und Dankbarkeit an ihn erinnern.

Silvana Bunea

Gestern – heute – morgen

Am 31. Oktober 2002 wurde in Poljani bei Moskau die *3. Gesamtkirchliche Missionskonferenz* eröffnet. Mehr als 250 Bistumsmissionare aus Russland, der Ukraine, Weißrussland, Moldawien, Litauen, Estland und Lettland, aber auch Gäste aus Japan, Österreich, Ungarn, Deutschland beteiligten sich an ihrer Arbeit. Themen waren „Orthodoxe Mission: gestern heute und morgen (Grundsätze und Methoden der Mission)", „Mission, Proselytismus, religiöse Konflikte und Möglichkeiten zur Zusammenarbeit in der Mission", „Die Mission nach der Mission (Eingliederung in die Kirche und der missionarische Dienst der Laien)", „Orthodoxe Mission und Fragen der Sozialdienste, der Familie und Jugend", „Mission der Kirche und moderne Informationstechnologien".

Vertreter der Leuenberger Kirchengemeinschaft und der Konferenz Europäischer Kirchen berieten vom 28. November bis 1. Dezember auf Kreta über *Perspektiven des evangelisch-orthodoxen Gesprächs in Europa*. Die Konsultation leistete einen wichtigen Beitrag zur Verständigung. Gegenstand des Gesprächs war die Studie „Die Kirche Jesu Christi" (Leuenberger Texte 1, Frankfurt am Main 1995). Die Studie lädt bereits durch ihren Untertitel „Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über kirchliche Einheit" zum ökumenischen Gespräch ein. Die Konsultation sollte einen wichtigen Beitrag zur Verständigung der Kirchen im zusammenwachsenden Europa leisten. Eine Dokumentation der Konsultation wird veröffentlicht.

Am 1. Januar wurde die Aktion *2003. Jahr der Bibel* mit einer zentralen Feier in der neuen Staats- und Universitätsbibliothek Dresden eröffnet und wird mit einem Gottesdienst am 28. Dezember im Mainzer Dom enden. Im Mittelpunkt der zentralen Eröffnungsfeier stand die Auseinandersetzung über die Frage, welche Bedeutung das „Buch der Bücher" am Anfang des 21. Jahrhunderts für die Menschen und die Gesellschaft hat. In einer Talkrunde haben dazu Bischof Volker Kreß (Evangelische Landeskirche Sachsen) und Bischof Joachim Reinelt (Diözese Dresden-Meißen) und Bischof Walter Klaiber (Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland) und Präses Peter Strauch (Vorsitzender der Deutschen Evangelischen Allianz) persönlich Stellung genommen. In den Gemeinden, die sich am „Jahr der Bibel" beteiligen, sind eine Fülle von Veranstaltungen geplant, die vom Bibelkreis bis zum Vortrag reichen. Möglichst viele Veranstaltungen sollen ökumenisch ausgerichtet sein. Tages- und Wochenzeitungen, Rundfunk und Fernsehen sind in das „Jahr der Bibel" einbezogen. Sie haben sich bereit erklärt, öfter auf Themen einzugehen, die die Bibel zum Inhalt haben. In Deutschland sind 33 Bibelübersetzungen auf dem Markt, die in unterschiedlichster Aufmachung herausgegeben werden.

In Würzburg hat sich die *zwölfte Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen* (AcK) in Bayern konstituiert. Ihr gehören acht Kirchen und christliche Gemeinschaften an. Vorsitzender der AcK ist der Direktor der Katholischen Akademie Domschule, Jürgen Thomassen. Offiziell wird die Gründung am 6. Juni mit einem ökumenischen Fest-

gottesdienst gefeiert. Weitere AcKs in Bayern gibt es in Ansbach, Aschaffenburg, Augsburg, Bamberg, Bayreuth, München, Nürnberg, Passau, Regensburg, Rosenheim und Neu-Ulm.

Die *Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen Miltenberg* (AcK) ist am 21. Januar gegründet worden. Dem Zusammenschluss gehören die katholische Pfarrgemeinde Sankt Jakobus, die evangelische Kirchengemeinde, die evangelisch-freikirchliche Gemeinde und die evangelische freie Gemeinde an. Die Gründung ist das Ergebnis von zwei Jahren Vorarbeit auf informeller Ebene. Die AcK will die Einheit der Christen fördern.

Auf der *Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland* hat der rheinische Präses Manfred Kock die Konfessionen zu *verstärkten Ökumene-Anstrengungen* aufgefordert. Die Protestanten sollten dabei auf die Befindlichkeiten von Katholiken und Orthodoxen Rücksicht nehmen. So sollten Gemeinden ihre Abendmahlspraxis selbstkritisch daraufhin untersuchen, ob sie Katholiken verletzt. Kock hatte am 6. Januar dazu aufgerufen, die katholische Ablehnung eines gemeinsamen Abendmahls beim Ökumenischen Kirchentag Ende Mai in Berlin zu respektieren. Trotz der aktuellen Spannungen im ÖRK sieht er die Ökumene nicht in einer Krise.

Bischof Walter Klaiber (Ev.-methodistische Kirche) hat das Nein seiner Kirche zu einem *Krieg gegen den Irak* bekräftigt. Christen dürften diese Situation nicht fatalistisch hinnehmen. Klaiber, der auch Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) ist, rief die Mitglieds- und Gastkirchen der ACK auf, für eine friedliche Lösung der Irak-Krise zu beten.

Die anglikanische und die katholische Kirche in Großbritannien haben sich in einer gemeinsamen Erklärung *gegen die Irak-Politik* von Premierminister Tony Blair ausgesprochen. Rowan Williams, Erzbischof von Canterbury, und Cormac Murphy-O'Connor, Oberhaupt der katholischen Kirche in England und Wales, bezweifelten die moralische Legitimität eines Krieges.

Der *Libanon stand im Mittelpunkt des Weltgebetstags der Frauen* am 7. März. Unter dem Motto „Heiliger Geist, erfülle uns" sollte auf das vom Nahost-Konflikt betroffene Land aufmerksam gemacht werden. Die Liturgie wurde von libanesischen Frauen gestaltet.

Am 24./25. März fand in Bonn die *Abschlusstagung der Initiative „Lade Deine Nachbarn ein" der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* statt. Präses Jürgen Schmude referierte zu „Lade Deine Nachbarn aus? Zuwanderungsgesetz gescheitert? Was nun?", Helga Nagel, Leiterin des Amtes für multikulturelle Angelegenheiten in Frankfurt am Main, zu „Lade Deine Nachbarn ein: Leben in Nachbarschaft – eine Grundform der Integration". Im Rahmen des Festaktes hielt Bundespräsident Rau den Festvortrag. Drei Projekte wurden besonders ausgezeichnet. Die Preisverleihung erfolgte durch Charlotte Knobloch, Zentralrat der Juden in Deutschland, Nadeem Elyas, Zentralrat der Muslime in Deutschland, Bischof Walter Klaiber, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

„Zur Heilung der Welt" ist das Thema der *10. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, die vom

21. bis 31. Juli 2003 in Winnipeg (Kanada) stattfindet. Das neue ökumenische Liederbuch „Agape" des LWB soll nicht nur bei der Vollversammlung Verwendung finden. Es ist bei Oxford University Press (England) erschienen.

Repräsentanten europäischer Kirchen haben sich dafür ausgesprochen, eine *dritte Europäische Ökumenische Versammlung* einzuberufen. Sie sollte 2007 in einem osteuropäischen Land mit orthodoxer Tradition stattfinden, empfahl der Gemeinsame Ausschuss der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der katholische Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Dabei sollte an die vorangegangenen Ökumenischen Versammlungen von Basel (1989) und Graz (1997) angeknüpft werden.

Von Personen

Walter Altmann ist als Nachfolger von Huberto Kirchheim seit 20. Dezember, Präsident der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. Sein wissenschaftliches Werk beschäftigt sich mit Martin Luther und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Von 1995 bis 2001 war er Präsident des Lateinamerikanischen Kirchenrates.

Nikolaus Schneider wurde am 9. Januar von der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland als Nachfolger von Manfred Kock zum neuen rheinischen Präses für zwei Jahre gewählt. 1987 wurde er Superintendent in Moers, seit 1997 ist er Vizepräses im Landeskirchenamt. Er tritt sein Amt Ende April an.

Paul Schneider, als „Prediger von Buchenwald" bekannt gewordener evangelischer Theologe (1897–1939), ist von der katholischen Kirche in die Reihe der „Blutzeugen (Märtyrer) des 20. Jahrhunderts" aufgenommen worden. Am 1. Februar hat in Rom eine ökumenische Feier unter Mitwirkung des Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Walter Kardinal Kasper, und des Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes, Ishmael Noko, stattgefunden.

Rolf Pöhler ist neuer Vorsitzender der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland. Zu seinem Stellvertreter wurde Pastor Günther Machel gewählt. Pöhler und Machel lösen in der evangelischen Freikirche Reinhard Rupp und Bruno Liske ab, die in den Ruhestand traten.

Christine Kohler-Weiß erhält in diesem Jahr den mit 5 000 EUR dotierten Hanna-Jursch-Preis, den der Rat der Evangelischen Kirche zum zweiten Mal vergibt, für ihre Dissertation „Schutz der Menschwerdung. Der Schwangerschaftsabbruch als Thema evangelischer Ethik im deutschsprachigen Raum seit 1950".

Doris Hege, Pfarrerin der Mennonitengemeinde Frankfurt am Main, ist neue Vorstandsvorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) Rhein-Main. Zum Stellvertretenden Vorsitzenden wurde Wilhelm Lohr vom Bistum Limburg gewählt, Geschäftsführer ist Pfarrer Jürgen Bickelhaupt (EKHN).

Ola Tjørhom, Professor für Mission und Theologie an der lutherischen Ausbildungsstätte in Stavanger ist zum

Katholizismus konvertiert. Er gehört zu den bekanntesten Vertretern der Norwegischen Kirche, arbeitete regional wie international im Bereich der Ökumene und war intensiv an dem Prozess beteiligt, der 1993 zur Porvooer gemeinsamen Feststellung führte und arbeitete am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg.

Georg Schubert, Lehrer in Basel, ist neuer Sekretär der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz. Dem Verband gehören unter anderen der Schweizerische Evangelische Kirchenbund, die römisch-katholische Kirche sowie der Bund der Baptistengemeinden in der Schweiz, die Griechisch-Orthodoxe Kirche und die Anglikanische Kirche in der Schweiz an.

Peter Weiderud, Journalist und bisher in der evangelisch-lutherischen Kirche Schwedens für internationale Mission und Diakonie zuständig, ist jetzt beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf für die Abteilung Internationale Beziehungen zuständig. Neuer ÖRK-Medienbeauftragter ist *Juan Carlos Michel*, Journalist und evangelischer Theologe aus Argentinien. Er löste die deutsche Theologin und Journalistin *Karin Achtelstetter* ab, die seit August 2002 die Kommunikationsabteilung des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Genf leitet.

Thomas Söding, Professor für Biblische Theologie an der Bergischen Universität Wuppertal, ist von Kardinal Walter Kasper in die Gemeinsame Römisch-katholische / Evangelisch-lutherische Kommission berufen worden.

Eberhard Jüngel, Tübinger Theologieprofessor wurde neuer Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg. Er ist Nachfolger des Philosophen *Heinz Wismann*, der Ende 2000 ausgeschieden ist.

Werner Thissen wurde als neuer katholischer Erzbischof in Hamburg am 25. Januar eingeführt. Thissen ist der zweite Oberhirte in dem 1995 neu errichteten katholischen Erzbistum, zu dessen Amtsbereich 166 Gemeinden mit rund 404 000 Christen in Hamburg, Schleswig-Holstein und Mecklenburg gehören. Papst Johannes Paul II. hatte Thissen im November zum Nachfolger von Erzbischof *Ludwig Averkamp* ernannt, der das Amt sieben Jahre lang inne hatte.

Donatella Rostagno wurde neue Referentin für Menschenrechtsfragen bei der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Sie trat die Nachfolge von *Rüdiger Noll* an, der im September Direktor der KEK-Kommission „Kirche und Gesellschaft" geworden ist.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Paul Spiegel, Präsident des Zentralrates der Juden in Deutschland, am 31. Dezember;

Metropolit Augoustinos (Lambardakis), Oberhaupt der Griechisch-Orthodoxen Diözese in Deutschland, Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 7. Februar;

das 70. Lebensjahr:

Helmut Frenz, von 1970 bis 1975 Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Chile, seit 1999 ehrenamtlicher Flüchtlingsbeauftragter des Landes Schleswig-Holstein, am 4. Februar;

Alexander Papaderos, Direktor der Orthodoxen Akademie Kreta, Mitglied

des Zentralausschusses der KEK, am 9. Februar;

Martin Kramer, früherer Magdeburger Konsistorialpräsident, am 16. Februar;

Walter Kardinal Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, am 5. März;

Gert Hummel, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Georgien, früherer Professor der Theologie in Saarbrücken, am 8. März;

Karl Ludwig Kohlwage, Lübecker Altbischof, am 31. März;

das 75. Lebensjahr:

Niels-Peter Moritzen, erster Ordinarius auf dem neu eingerichteten Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft der Universität Erlangen, am 2. Februar;

René Leudesdorff, Pastor im Ruhestand, u.a. für die Öffentlichkeitsarbeit im Diakonischen Werk Hessen und Nassau und die Christoffel-Blindenmission tätig, am 18. Februar;

Gottfried Maron, Professor em. für Kirchen- und Dogmengeschichte, am 5. März;

Paul-Werner Scheele, Bischof von Würzburg, langjähriger Vorsitzender oder Vorstandsmitglied der ACK, am 6. April;

das 80. Lebensjahr:

Wolfram Kistner, südafrikanischer Theologe und Apartheidkritiker, unermüdlicher Kämpfer für Gerechtigkeit in Südafrika, am 19. Februar;

Peter Kraske, früherer Präsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, am 25. Februar.

Verstorben sind:

Walter Kreck, während der Zeit des Nationalsozialismus in der Leitung des illegal fortgeführten Predigerseminars der Bekennenden Kirche, Professor em. an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, am 15. November 2002;

Hermann Kochanek, Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Sankt Augustin von 1987 bis 2001 Direktor des Exerzitien- und Bildungshauses in Sankt Augustin, 2001 erhielt er eine Berufung zur Theologischen Hochschule in Chur (Schweiz), im Alter von 56 Jahren, am 24. Dezember;

Margarethe Schneider, Witwe von Paul Schneider, dem „Pfarrer von Buchenwald", im Alter von 98 Jahren, am 27. Dezember 2002;

Erich Beyreuther, früherer Professor für Kirchengeschichte an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen, führender Forscher im Bereich des Pietismus, im Alter von 99 Jahren, am 7. Januar;

Milan Machovec, Professor für Philosophie in Prag, erwarb sich besondere Verdienste um den christlich-marxistischen Dialog, erhielt nach der Niederschlagung des Prager Frühlings Berufsverbot, im Alter von 77 Jahren, am 15. Januar 2002;

Klaus-Martin Beckmann, Pfarrer und Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, im Alter von 72 Jahren, am 17. Januar;

Annemarie Schimmel, Islamwissenschaftlerin und Orientalistin, im Alter von 80 Jahren, am 26. Januar.

Rolf Hanusch, Leiter der Evangelischen Akademie zu Berlin, im Alter von 59 Jahren, am 15. Februar;

Lorenz Leibl, Mitbegründer und Ehrenvorsitzender der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise (AöK), im Alter von 83 Jahren, am 21. März.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Dezember 2002)

I. Ökumenische Bewegung

Hansjürgen Knoche, Trinitätsglaube und Monotheismus. Eine ökumenische und zugleich interreligiöse Problematik, KNA-ÖKI 5/03, 1-16;

Bernhard A. Eckerstorfer OSB, Theologiegeschichte und Ökumene. Kardinal Kasper würdigt neuen Studienzweig in Rom, KNA-ÖKI 1/03, 12–23;

Karl Heinz Voigt, „Immense Belastung der Ökumene". Baptisten: Bewegung in der Tauffrage?, KNA-ÖKI 3/03, 9–10;

Harold D. Hunter, Two Movements of the Holy Spirit: Global Pentecostalism and Ecumenism, One in Christ 1/03, 3–15.

II. Spannungsfeld religiöser Pluralismus

Martin Repp, Religiöser Pluralismus in Asien und Europa, Zeitschrift für Mission 4/02, 377–388;

Paul Roth, Ein Leidensweg. Geschichte der Juden in Russland, KNA-ÖKI 6/03, 8-15;

Walter Müller, Wichtiger gesellschaftlicher Faktor. Kirche stellt sich auf wachsende Bedeutung des Islams ein, KNA-ÖKI 7/02, 11–12;

Paul Konrad Kurz, Gott am Rand. Zunehmende Entfernung aus gesellschaftlicher Präsenz, StimdZ 1/03, 52–62;

Annette Schavan, Die Religionen im Spannungsfeld der Kulturen, StimdZ 1/03, 3–8;

Konrad Raiser, Reflections on the State of Muslim-Christian Relations – Perspectives from the WCC, Current Dialogue 40/02, 27–29.

III. Vergangenheitsbewältigung

Silvia Wagner, „Wir kämpfen für eine bekennende Kirche", Junge Kirche 1/03, 5-14;

Silvia Wagner, Die Vergangenheit bleibt uns auf den Fersen. Porträt Theodor Immer, Junge Kirche 1/03, 42–44;

Hans Maier, Christlicher Widerstand im Dritten Reich, StimdZ 3/03, 165–172.

IV. Aus der Orthodoxie

Ernst Christoph Suttner, Unwissenheit über die anderen als Hauptursache für das Fortbestehen der Schismen zwischen Ost und West, Ostkirchliche Studien 3/4/02, 209–224;

Walter Kardinal Kasper, Ökumene zwischen Ost und West. Stand und Perspektiven des Dialogs mit den orthodoxen Kirchen, StimdZ 3/03, 151–164;

Peter Bouteneff, A Broader Deeper Fellowship? Orthodox Participation in the WCC, One in Christ 1/03, 3–15;

Athénagoras Peckstadt, L'autorité dans l'Église: une approche orthodoxe, Irénikon 1/02, 35–52 ;

John Meyendorff, Eucharistie im Wandel ekklesiologisch-theologischer Auffassungen, StimdOrth 4/02, 19–23;

Ioann von Belgorod und Staryj Oskol'sk, Der Missionsdienst der Russischen Orthodoxen Kirche in der modernen Welt, StimdOrth 4/02, 26–31;

John Breck, Bioethical Challenges in the New Millennium: an Orthodox Response, St. Vladimir's Theological Quarterly, 315–330;

V. Anglikanisch-Katholischer Dialog

Adelbert Denaux, L'autorité dans l'Église: un défi pour les Anglicans et les Catholiques rains, Irénikon 1/02, 10–34;

Wolfgang Klausnitzer, „Stets geliebte Schwester". Wo steht der ökumenische Dialog zwischen Anglikanern und Katholiken?, KNA-ÖKI 1/03, 1–6.

VI. Frauen- und Menschenrechte

Evelyn A. Kirkley, Die Rechte von Frauen und die Menschenrechte. Errungenschaften und Widersprüche, concilium 5/02, 487–496;

Ann-Cathrin Jarl, Die Globalisierung und die Verletzung von Frauen- und Menschenrechten, ebd., 497–506;

Virginia Vargas, Auf dem Wege zu einer neuen globalen Tagesordnung. Feministische Kämpfe für die Rechte von Frauen, ebd., 518–529;

Margaret Shanthi Stephens, Interreligiöse und interkulturelle Arbeit für die Rechte der Frauen, ebd., 580–589.

VII. Weitere interessante Beiträge

Ulrich Ruh, Krise als Chance? Ein Symposium über Priesterausbildung und Berufungspastoral, HerKorr 1/03, 75X–77;

Raimund Schwager, Fragiles Gebilde Gesellschaft. Was sich von René Girard lernen lässt, HerKorr 1/03, 78–86;

Gerd Stricker, Weißrussland: Religionsgesetz in Kraft, G2W 12/02, 10–11;

Wolfgang Klausnitzer / Melanie Kuhn, Symphonie heißt Hören aufeinander. Der aktuelle Stand der lutherisch-katholischen (Konsens-)Ökumene, KNA-ÖKI 8/9, 1–8;

Günter R. Schmidt, Glaubenszeugnis ohne Abstriche, KNA-ÖKI 6/03, 1–10.

Dietrich Werner, Christen im Irak, Zeitschrift für Mission 4/02, 337–343;

Stefan Orth, Wegzehrung oder Gipfelfest? Theologisches Ringen um die Eucharistie vor dem Ökumenischen Kirchentag, HerKorr 3/03, 128–132.

VIII. Dokumentationen

Themenheft „Regionalisierung" mit Beiträgen u.a. von *Wolfgang Ratzmann,* „Region" – einem schillernden Begriff auf der Spur (2–12); *Martin Beyer,* Ungewollt und unvermeidlich. Regionalisierung in der sächsischen Landeskirche (25–37); *Ingrid Lukatis,* Regionalisierung in pastoralsoziologischer Perspektive (13–24); *Cornelia Dassler,* Regionale Kooperation. Erwacht Dornröschen aus dem Schlaf oder rollt Sisyphos nur einen neuen Stein den Berg hinauf? (38–47), PastTheol 1/03;

Neue Freikirchen als Phänomen innerchristlicher Pluralisierung. Vorträge einer Tagung des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen am 25./26. November 2002 in Paderborn, epd-Dok 8/03,

Antisemitismus – Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute. Tagung der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Görlitz und der Friedrich-Ebert-Stiftung (Büro Dresden), am 7. Oktober 2002 in Görlitz, epd-Dok 10/03.

Das Deutsche *Liturgische Institut hat eine Handreichung mit dem Titel* „Gib Frieden in unseren Tagen" als Hilfe zur Gestaltung von Friedensgebeten herausgegeben. Sie enthält Modelle für Gottesdienste und einen Materialanhang mit Texten, Liedverweisen und Gebeten.

Neue Bücher

WIRTSCHAFTSETHIK

Ulrich Duchrow / Franz Hinkelammert, Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Kapitals. Publik Forum Verlagsgesellschaft 2002. 286 Seiten. EUR 14,90.

Haben wir es wirklich mit einer „globalen Diktatur des Eigentums" zu tun? Duchrow und Hinkelammert sind davon überzeugt, und sie haben stichhaltige Gründe. Acht Kapitel umfasst ihr gemeinsam konzipiertes Buch, das gleichwohl die unterschiedlichen „Handschriften" der beiden Autoren deutlich erkennen lässt. Die ersten drei Abschnitte bieten historische Rückblenden. Zuerst wird die Entstehung der Eigentumswirtschaft in der Antike referiert. Dabei kommen auch die „biblischen Alternativen" zu Wort, die insbesondere bei den Propheten und der Jesusbewegung zu finden sind. (Diese Aspekte behandelt Duchrow ausführlicher in seinem Buch: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft von 1994.) Das 2. Kapitel referiert relativ knapp die Entstehung der kapitalistischen Marktwirtschaft zu Beginn der Moderne. Dafür erhält im 3. Kapitel „Der Fall John Locke" umso mehr Raum. Die Konzentration auf Locke wird damit begründet, dass die Autoren – hier ist Hinkelammert unverkennbar federführend – bei ihm „die Umkehrung der Menschenrechte im Namen des bürgerlichen Eigentums" ausgeführt sehen. Der springende Punkt der Argumentation Lockes besteht für sie darin, dass er den Menschen gattungsmäßig als Eigentümer seiner Person und Arbeitskraft, seiner Güter und seiner Freiheit auffasst, so dass die Menschenrechte darin bestehen, dass der Mensch das Recht zur Verteidigung seines Eigentums hat. Wenn man nun den Personbegriff juristisch fasst, dergestalt dass auch Firmen bis hin zu transnationalen Gesellschaften als „Personen" gelten, können nicht nur Erwerb und Akkumulation von Eigentum und Kapital als naturgesetzlich hingestellt werden, sondern auch deren Verteidigung.

Was hat dieser Vorgang mit einer „globalen Diktatur des Eigentums" zu tun? Duchrow und Hinkelammert zeigen in ihrem 4. Kapitel, dass Akkumulation und – aggressive – Verteidigung von Eigentum, vor allem in der Gestalt des – spekulativen – Kapitals, mit ihrer rücksichtslosen Globalisierung (selbst) mörderische Ausmaße angenommen haben. Mörderisch ist dieser monopolisierende „Sog" der Privatisierung vor allem deshalb, weil er inzwischen sogar die Grundgüter des Lebens erfasst, die bisher als allgemein zugänglich galten, also Boden, Wasser, Luft und – was oft übersehen wird – auch Wissen, Information und Forschung.

Was lässt sich dagegen (noch) tun? Das Kapitel VII steht unter dem Leitsatz: „Eine andere Welt ist möglich" (ab 186) und schlägt eine „Eigentumsordnung von unten" vor, die das Konzept der Sozialpflichtigkeit des Eigentums zur nachhaltigen „Lebenspflichtigkeit" hin erweitert. Dieses Kapitel ist nicht nur das umfangreichste, sondern für mich auch das interessanteste, weil es Möglichkeiten für die Arbeit an einem weltweiten Gemeinwohl aufzeigt, auch wenn die meisten von ihnen angesichts des alles beherrschenden „Terrors der Ökonomie" (Viviane Forrester) utopisch anmuten.

Das abschließende Kapitel VIII wendet sich unter der Frage „Gott oder Mammon?“ den Spielräumen zu, welche die Kirchen wahrzunehmen hätten. Die Diskussion konzentriert sich hier auf den „processus confessionis gegen weltwirtschaftliche Ungerechtigkeit und Naturzerstörung“ (246), den die Vollversammlung des Reformierten Weltbundes 1997 in Debrecen eröffnet hat und dem sich inzwischen auch der Ökumenische Rat der Kirchen und der Lutherische Weltbund angeschlossen haben. Dieser Prozess hin zu einer bekennenden Christenheit müsste auf der politischen Ebene drei Schritte umfassen: 1. die Entlegitimierung der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung, 2. das Bekenntnis und die Beendigung der eigenen Komplizenschaft und 3. zeichenhafte Alternativen für lebensdienliche Formen von Wirtschaft.

Das Buch von Duchrow und Hinkelammert ist eine wesentliche und unverzichtbare Hilfe, um die selbstzerstörerische „Logik“ des weltumspannenden neoliberalen Kapitalismus deutlich zu erkennen und Bewegungen des Widerstands zu befördern. Wenn ich gleichwohl einige kritische Anmerkungen äußere, dann um anzudeuten, welche zusätzlichen Arbeitsschritte nötig wären. Ich nenne drei Aspekte:

1. In welchem Sinn kann noch von Eigentum gesprochen werden? Auf 201ff wird die Frage des „persönlichen Eigentums“ kurz gestreift. Was eine Person ist, entscheidet sich nicht nur an seinem nackten Menschsein, sondern umfasst so etwas wie eine Intimsphäre und einen eigenen Lebensraum. Wir sprechen nicht ohne Grund davon, dass Menschen ihre „eigenen vier Wände“ haben müssen. Zum Personsein gehört auch die Sozialität; denn Menschen leben nicht als Monaden, sondern in Familien und in einer Vielzahl von Beziehungen. Diese soziale Dimension müsste im Eigentumsbegriff mitreflektiert werden. Wir brauchen also ein anthropologisch und sozialgeschichtlich begründetes Verständnis von Eigentum, um den vorherrschenden ökonomischen und juristischen Missbrauch überwinden zu können.

2. Im Kapitel V („Der Fall der Türme“, 131ff) wird eine Kritik der religiösen Gehalte des weltweit herrschenden Kapitalismus vorgenommen. „Aus der Sicht der Finanzleute ist der Angriff auf die Türme ein Sakrileg“, heißt es da. Wenn die Zerstörung der beiden Türme des World Trade Center in New York wirklich als „Gotteslästerung“ empfunden wurde, dann zeigt sich, dass „Mammon“ wirklich der Gott unserer Tage ist. Dann wäre auch von den Kirchen zu fordern, dass sie sich von der sie betreffenden Religionskritik des 19. Jahrhunderts freimachen und ihrerseits die Kritik der zerstörerisch gewordenen Weltwirtschaft als die Religionskritik des 21. Jahrhunderts begreifen und offensiv aufnehmen.

3. Nur einmal (219) wird die „Klimakatastrophe“ gestreift. Das ist zu wenig. Das Kriterium der „Lebenspflichtigkeit“ des Eigentums hätte die Autoren zu einer Diskussion der Folgen des Klimawandels führen müssen. Das „Gemeinwohl der Menschheit“ steht vor präzedenzlosen Anforderungen, wenn man, um nur ein Beispiel zu nennen, in weniger als fünfzig Jahren mit ca. 150 Millionen „Klimaflüchtlingen“ rechnen muss. Hier handelt es sich um Aufgaben, die dem „processus confessionis“ eine zusätzliche ethisch-politische Dringlichkeit verleihen.

Geiko Müller-Fahrenholz

Erich Heintel, Gesammelte Abhandlungen. Band 7: Zur Geschichte der Philosophie I. Band 8: Zur Geschichte der Philosophie II, Verlag Friedrich Frommann, Günther Holzboog, Stuttgart 2000. 401 bzw. 455 Seiten. Ln. je EUR 56,–.

Waren die 1996 erschienenen Bände 5 und 6 den Bereichen gewidmet, in denen sich Vernunft und Praxis durchdringen (siehe ÖR 1998, 283f), so peilen die jetzt anzuzeigenden Bände wichtige Weichenstellungen der Philosophiegeschichte von Aristoteles bis zur Wissenschaftstheorie des 20. Jahrhunderts an.

Band 7 beginnt mit 13 Beiträgen und drei Rezensionen, die sich auf philosophische Strömungen und Ereignisse in Österreich seit 1945 beziehen (17–134). Es folgen Abhandlungen und Rezensionen, die österreichischen Persönlichkeiten gewidmet sind (137–381), darunter ein Festschriftbeitrag „Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie mit besonderer Berücksichtigung Karl Barths" (187–201) und Bemerkungen zu Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften" (266–271), dazu als „Anhang" eine Selbstdarstellung des Autors (340–375). Angesichts des Todes von Erich Heintel am 25. November 2000 sei an sie angeknüpft, wenn abschließend gewürdigt wird, welche Impulse von diesem Wiener Philosophen auf eine sich ökumenisch orientierende Theologie ausgehen können.

Zuvor müssen aber noch die beiden Brennpunkte benannt werden, um die die Aufsätze in Band 8 gruppiert sind. Da ist einmal das Vermächtnis, das insbesondere Aristoteles der Philosophie und Theologie bis hin zu Hegel hinterlassen hat. Diesem Erbe gelten insbesondere die Aufsätze „Die natürliche Fundierung des Ordogedankens in der Tradition" (119–135) und „Einheit als fundamentalphilosophisches Problem" (136–158). Den anderen Brennpunkt bildet die geistige Wende, die von der Reformation ausging („Von der Freiheit eines Christenmenschen. 450-jähriges Jubiläum des Thesenanschlags in Wittenberg", 38–46), bei Kant gegen die Aufklärung zum „Faktum des zweifachen Ich" (159–187) und bei Fichte zur triumphalen Überlegenheit, aber auch Einsamkeit des auf seine Selbstvergewisserung angewiesenen Subjekts führt („Freiheit ist keine Ideologie", 20–28 und „Gewissheit und Wahrheit bei Fichte", 187–205). Der Synthese Hegels zwischen dem, was Kant als verantwortbares Wissen und verantwortungsvolles Handeln unterscheidet, gelten die Aufsätze „Aristotelismus und Transzendentalismus im ‚Begriff' bei Hegel (111–118) und „Die Positivität des Christentums in Hegels Religionsphilosophie" (232–250). Doch es kann bei Missachtung der unterschiedlichen „Sinnebenen" unserer Sprache und unseres Denkens auch zu Knalleffekten bzw. zum Ende eigenständigen Philosophierens einerseits in einem besserwisserischen Historismus („Zeigt die Historie, wie es eigentlich gewesen ist?", [10–19]; „einige Bemerkungen zum Gegenstand der Geschichte" [29–37], andererseits zu positivistischen Fehlurteilen und Verzerrungen, also einer Art „Gespenstermetaphysik", kommen („Zum Problem des ‚Ich' als ‚daseiende' (individuelle) Transzendentalität. Von David Hume bis zu Ernst Mach und dem ‚Wiener Kreis'" [206–231]. Die Tragik solcher Knall-

effekte im Leben und ihre Auflösung im Humor zeigt sich in der „Narrheit Don Quijotes“ (251–265). Philosophisch gelingt die Aufarbeitung der Differenz zwischen Erscheinung, von der alles Wissen lebt, und der Existenz, in der sie in ein Handeln aus Freiheit umgesetzt wird, z.B. bei Heinrich Barth (siehe die Sammelbesprechung seiner Hauptwerke, 64–102).

Damit bieten beide Bände genug Anlass zu geistiger Anstrengung und Freude für alle Interessierten. Doch inwiefern ist eine Begegnung mit der Philosophie Erich Heintels ein Gewinn für die ökumenischen Bemühungen unserer Tage?

Das lässt sich am besten von Erich Heintels Selbstdarstellung her darlegen. Er beschreibt darin den Weg, wie er als entscheidende Aufgabe der Phiosophie im Kosmos der Wissenschaften zur „universalen Sprachkritik“ geführt wurde (Bd.7,345ff). Kritik meint hierbei, welcher „Logos“ lässt die Erscheinung, mit der wir es zu tun haben, angemessen und eigenständig zu Wort kommen und macht damit die Gemeinschaft erst kommunikationsfähig. Ohne eine der Erscheinung angemessene Sprache und ohne ein sorgfältiges Ausdifferenzieren unterschiedlicher Sinnebenen kann es, da wir nun einmal durch Sprache gekennzeichnete Wesen sind, weder Verständigung noch Gemeinschaft geben. Universale Sprachkritik stellt damit einen Befreiungsakt dar, der unerlässlich ist, wenn wir zu selbstverantwortetem Handeln in Freiheit gelangen und als Person nicht im Chaos oder Kreuzfeuer jener Ansprüche untergehen wollen, denen wir ständig ausgesetzt sind (z.B. als Konsumenten der Werbung, über Zeitung oder Bildschirm den Kommentatoren, im Gottesverhältnis dem Proselytismus). Im Beitrag „Das Zisterzienserstift Zwettl als europäische Tagungsstätte“ (7, 112–120) stellt er die Differenzierungen und Sinnebenen zusammen, die jenes Chaos vermeiden helfen und uns zu einer Motivierung aus Freiheit verhelfen.

Für Theologie und Philosophie ist die beiderseitige Befreiung zu eigenständiger Partnerschaft besonders wichtig. Nur so kann der Legitimierungsdruck beendet werden, den bis zur Neuzeit die Theologie auf die Philosophie ausübte und notfalls institutionell sicherstellte. Das hat sich dann seit der Aufklärung dahin umgekehrt, dass sich die Theologie den Wahrheitskriterien der Philosophie bzw. den unterschiedlichen Wissenschaftstheorien zu beugen hatte, wenn sie als solche anerkannt sein wollte.

Die verhängnisvollen Folgen dieser Indienstnahmen und Legitimierungszwänge wirken bis heute nach. Demgegenüber ermöglichen die Sprachkritik und die Differenzierung von Sinnebenen, wie Heintel sie unternimmt, dem christlichen Glauben und der Philosophie einen je eigenständigen Sinn- und Wahrheitsanspruch. Ihn energisch zu vertreten, dürfen beide schon deswegen nicht unterlassen, weil die Haltung ihm gegenüber die Probe darauf ist, ob wir es mit einem offenen oder ideologisch festgezurrten Verständnis von Wissenschaft zu tun haben. Das elementare Interesse der Kirche Jesu Christi an ersterem ist evident. Für Heintel selbst hat die Philosophie, wenn sie letzterem verfällt, sich selbst aufgegeben.

Wenden wir solche Sprachkritik auf den christlichen Glauben an, so lässt sich nicht umgehen, das Einende *in* der Vielfalt der Erscheinungen zu beden-

ken, in denen er sich uns darbietet. Das gab und gibt der Suche nach der Einheit ihr Recht. Unterlassen wir sie oder postulieren wir das Einende gar *hinter* den Erscheinungen, dann liefern wir das Erscheinungsbild des Glaubens der Beliebigkeit aus und müssen uns mit einer beschreibenden Konfessionskunde begnügen. Glaubensfreiheit ist dann vorwiegend *negativ* bestimmt, indem wir die Sinnansprüche der verschiedenen Erscheinungsformen des Glaubens generell anerkennen, um ihr konfliktfreies Nebeneinander zu ermöglichen bzw. nur dort eingreifen, wo sich sozial schädliche Folgen zeigen. Die *positive* Aneignung einer bestimmten Erscheinungsform des Glaubens erfolgt dann aufgrund des Traditionszusammenhangs und bzw. oder aufgrund subjektiver Eindrücke. Es wäre lebensfremd zu bestreiten, dass beides für eine Erstbegründung des Glaubens durchaus hilfreich ist und christlicher Glaube ohne persönliche Betroffenheit durch die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus abstrakt bleibt. Nur ist es mit dem Traditionszusammenhang und der Eigenständigkeit je meines Glaubens ja nicht getan.

Wir ordnen uns im persönlichen Glauben vielmehr einem Lebens- und Erkenntniszusammenhang zu, der sich auf bestimmte geschichtliche Ereignisse bezieht und sie in der Symbolsprache des Glaubensbekenntnisses ausdrückt. Dass dieser Zusammenhang uns mit dem Ursprung des Lebens verbindet (Schöpfung), dass wir durch ihn als Person anerkannt und damit mehr sind als unsere Leistung (Versöhnung) und dass unser Leben zusammen mit der ganzen Schöpfung im Reich Gottes seinen letzten Sinn findet (Vollendung) – dafür steht das Bekenntnis zum dreieinigen Gott. Für diesen Lebens- und Erkenntniszusammenhang beansprucht der Glaube Eigenständigkeit. Er bildet das Einheitstiftende in den Erscheinungsformen des Glaubens, im Fachausdruck der philosophischen Tradition: seine Substanz.

In der protestantischen Theologie wird die ökumenische Suche nach dem Einheitstiftenden in den Erscheinungen des Glaubens vielfach verdächtigt, dadurch werde der Glaube objektiviert und in Metaphysik verwandelt. Doch dies ist ein lang- und zählebiges Vorurteil, das völlig außer Acht lässt, dass die universale Sprachkritik, auf den Glauben angewandt, ihn gerade von Metaphysik unterscheiden und ihn von seiner Handhabung als verfügbares Objekt befreien will. Sie tut dies, in dem sie seiner Aneignung diese Eigenständigkeit erkämpft und Fremddeutungen z.B. auf der Linie des Marxismus, der Soziologie oder Psychologie abwehrt.

Indem sie die Einheit in den Erscheinungen des Glaubens sucht, macht die Sprachkritik im Sinne Heintels zugleich ein Gefälle sichtbar, das die ökumenischen Dialoge nicht unbeachtet lassen sollten. Diese Dialoge sind, nachdem sie als Suche nach der Einheit mehrere Jahrzehnte segensreiche Ergebnisse gezeitigt hatten, bezeichnenderweise ins Stocken geraten, als sie sich den Strukturen zuwandten, in denen der Glaube gelebt wird. Dass die Gemeinschaft im Glauben Strukturen braucht, in denen sie lebt, wird ernsthaft nirgends bestritten. Nur wild charismatisch bewegte Geister und völlig unerfahrene Amtsträger stellen sich diese Gemeinschaft als ein ständiges Happening vor. Wo es praktiziert wird, verliert es schnell seinen begeisternden Charakter und liefert den Glauben der

Willkür der Enthusiasten, reformatorisch gesprochen der Schwärmerei aus.

Die Frage, ob die gelebte Substanz des Glaubens sich Strukturen schafft und braucht, ist seit Pfingsten entschieden. Es gäbe den christlichen Glauben als Erscheinung in der Geschichte nicht, wenn es anders wäre. Ökumenisch strittig ist allerdings das Verhältnis zwischen den in der Vergangenheit entstandenen und neu entstehenden Strukturen, mit anderen Worten: der Freiheitsraum, den die überlieferten Strukturen den neu sich bildenden gewähren.

Ein typischer Fall, wie schwer das fallen kann, ist der durch die päpstliche Enzyklika „Dominus Iesus" entstandene Streit, ob die aus der Reformation hervorgegangenen Strukturen genügen, diese Kirchen als „Kirchen im eigentlichen Sinn" zu qualifizieren oder nicht. Wird er in der einen oder anderen konfessionellen Konstellation fortgesetzt, dann könnte die ökumenische Bewegung trotz ihrer beachtlichen Erfolge in die Situation geraten, in der sich am Ende von Faust II Mephistopheles vorfindet: „Ein großer Aufwand, schmählich! ist vertan" (Vers 11837). Damit dies vermieden wird, werden wir ekklesiologisch auf dem Gefälle von der Einheit im Glauben hin zu überlieferten *und* neu sich bildenden Strukturen bestehen und mit Kardinal Walter Kasper auf „Kirchen unterschiedlichen Typs" bestehen müssen, die miteinander die eine Kirche Jesu Christi bilden. Warum ist das so?

Einen der Eckpunkte in der Philosophie Erich Heintels bildet die Entwicklung, wie der Mensch sich in der Geschichte zum Handeln und damit zu Gemeinschaft und Kultur bestimmt. Das ist ein weites Feld. In unserem Zusammenhang ist festzuhalten: Die geschichtliche Entwicklung hat die abendländische Kirche in eine Polarität geführt, an der sie sich zwar immer wieder neu wund reiben, die sie aber nicht mehr beseitigen kann. Sie besteht darin, dass sich die Selbstbestimmung zum Handeln einerseits in einem Rahmen vollzieht und vollziehen muss, der durch die „Natur" des Menschen bestimmt ist. Was diese „Natur" ausmacht, steht dabei fest und bildet ein Gefüge, aus dem durch Einhaltung vernünftiger Ordnungen das Wohl und durch die übernatürliche Kraft der in den Sakramenten der Kirche vermittelten Gnade das Heil gewirkt wird. Die gesunde und heilsame Selbstbestimmung verfügt damit über stabilisierende Ordnungen, die Sicherheit vermitteln. Wie aber, wenn diese „Natur" kein festes Gefüge mehr bildet und dem auf sie begründeten Naturrecht eine Selbstbestimmung zum Handeln an die Seite oder entgegentritt, in der unser Ich diese Vorgegebenheiten überschreitet (transzendiert)?

Klar ist, dass davon die Aneignung des Glaubens und das Verhältnis zur Überlieferung revolutioniert wird. Aber geht mit der Freiheit eines Christenmenschen zugleich die Substanz des Glaubens in der Subjektivität unter? Verständlich, dass viele das so sahen, als dieser Prozess in Gang kam. Doch inzwischen sollte ökumenisch anerkannt sein: Der christliche Glaube verliert seine Substanz nicht, wenn es zu neuen Formen der Aneignung und von ihnen her zu neuen Strukturen für die Lebensgemeinschaft kommt, in die er führen will. Ja mehr; es ist nicht nur unmöglich, sondern die Ökumene würde ungeheuer an Zeugniskraft verlieren, hieße ihre Losung: Anpassung

tut Not!, denn die Substanz des Glaubens lässt sich nur in den traditionellen Strukturen bewahren. Schon das Neue Testament nötigt uns ja glücklicherweise nicht zu einseitigen Optionen zwischen der Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus einerseits und der (judenchristlichen) Urgemeinde in Jerusalem bzw. der Kirche aus Juden und Heiden andererseits, die aus der Sendung der Apostel durch den auferstandenen Christus hervorgehen.

In denkendem Nachvollzug aufzeigen zu können, dass und warum unsere Bestimmung durch Natur als Schöpfung Gottes und die Selbstbestimmung in der Freiheit eines Christenmenschen die Substanz des Glaubens bilden und polar im Lebenszusammenhang der einen Kirche geeint sind – das macht die ökumenische Bedeutung der Philosophie Erich Heintels aus. Hoffen wir, dass sein mehrfach angekündigtes Werk „Mündiger Mensch und christlicher Glaube" doch noch posthum erscheinen kann.

Hans Vorster

SOTERIOLOGIE

Thomas Rigl, Die Gnade wirken lassen. Methodistische Soteriologie im ökumenischen Kontext. Bonifatius Verlag, Paderborn 2001. 194 Seiten. Gb. EUR 29,90.

Diese Arbeit, eine Dissertation, die von der Katholischen-Theologischen Fakultät in Regensburg angenommen wurde, hat doppeltes ökumenisches Gewicht. Zum einen dadurch, dass ein katholischer Theologe ein Thema methodistischer Theologie durchforscht und aus seiner Sicht kritisch beleuchtet, zum anderen dadurch, dass er die Bedeutung dieser Thematik für die ökumenischen Dialoge, die mit methodistischer Beteiligung geführt wurden, darstellt. R. bewältigt diese selbst gestellte Aufgabe ausgezeichnet. Nach einer kurzen Einführung in John Wesleys Leben und Werk und seine ökumenischen Bemühungen untersucht der zweite Teil der Arbeit „Das christliche Heil nach John Wesley". R. stellt das Ineinander von Rechtfertigung und Heiligung in der Soteriologie John Wesleys dar und versteht sie als „Spielart der anglikanischen *via media*" zwischen katholischer Tradition und reformatorischem Neuansatz. Im Großen und Ganzen ist Wesleys Auffassung im Detail und im Grundsatz richtig erfasst; allerdings scheint mir die Möglichkeit des Geschenks plötzlicher „vollkommener Heiligung" gegenüber der eines stufenweisen Weges zu ihr unterbewertet zu sein, und vor allem das Urteil, dass der „reformatorische Durchbruch" des Jahres 1738 „nur eine kurzzeitige Akzentverschiebung zu Gunsten der Rechtfertigung allein aus Glauben" brachte, „um dann der Heiligung erneut das Feld zu überlassen" (78), zu einseitig. Dass damit, wie R. richtig feststellt, das „sola fide" zur Basis der gesamten Soteriologie Wesleys wird, darf nicht unterschätzt werden.

Im 3. Hauptteil untersucht R. „Die Rezeption der Wesleyanischen Soteriologie im Methodismus der Gegenwart". Es ist für jemand, der selbst an diesem Prozess beteiligt ist, schön, gewissermaßen von außen festgestellt zu sehen, dass es hier – insbesondere im Bereich der UMC (EmK) – einen großen Konsens gibt.

Der 4. Hauptteil schließlich behandelt „Wesleyanisches Heilsverständnis im Dialog". R. untersucht die Ergebnisse der Dialoge zwischen Methodisten und Anglikanern, Reformierten,

Lutheranern und der römisch-katholischen Kirche, insbesondere im Blick auf die Soteriologie. Im Ergebnis zeigt sich, dass die methodistische Position dabei konsequent und konsistent durchgehalten wird (wobei in der Tauffrage innermethodistische Unklarheiten den Dialog erschweren). Das Gespräch mit den Lutheranern und (mit Einschränkungen) den Reformierten hat zu Ergebnissen geführt, die tragfähige Grundlagen für Kirchengemeinschaft oder Kirchenunionen darstellen. Dagegen zeigt sich im Dialog mit den Anglikanern und vor allem der römisch-katholischen Kirche die Amtsfrage, also die Frage nach der Vermittlung des Heils, nach wie vor als schwierig.

R. schließt mit Überlegungen, wie der Methodismus seine theologische Brückenfunktion ökumenisch besser fruchtbar machen könnte. Sein Buch zeichnet sich durch eine gute Kenntnis der Quellen und der Sekundärliteratur aus; es ist daher nicht nur als Beitrag zum ökumenischen Gespräch, sondern auch als Darstellung methodistischer Theologie zu empfehlen. Es gibt zur Hoffnung Anlass, dass in der deutschen theologischen Diskussion nicht nur die für Deutschland wichtig erscheinenden Traditionen berücksichtigt werden, sondern auch diejenigen, die in vielen anderen Teilen der Welt und in der Gesamtökumene von Bedeutung sind.

Walter Klaiber

ÖKUMENISCHER KIRCHENTAG

„Ihr sollt ein Segen sein. Denk-Anstöße von Persönlichkeiten aus Gesellschaft, Kirchen und Politik“. Im Auftrag des Ökumenischen Kirchentages herausgegeben von Rüdiger Runge, Thomas Großmann, Volkmar Deile und Theodor Bolzenius. Gütersloher Verlagshaus/Herder-Verlag, Freiburg 2003. 192 Seiten. Kt. EUR 9,95.

„Denk-Anstöße“, so ein Sammelband mit Beiträgen von prominenten Persönlichkeiten zum ersten Ökumenischen Kirchentag Ende Mai 2003 in Berlin, sind einladende und anstoßende Gedanken zu diesem historischen Ereignis, zu dem sich Christen zusammenfinden, sich gemeinsam zu Wort melden, das Gespräch in der Gesellschaft sowie mit anderen Völkern, Kulturen und Religionen suchen und führen, was im 21. Jahrhundert nötiger denn je ist. Viele Menschen hoffen, dass der Kirchentag auch nachhaltige Impulse für ein intensiveres und gemeinsames Glaubenszeugnis der Christen geben wird und dass auch beherzte und vielleicht auch einzelne Fort-Schritte im Miteinander der Kirchen und in der Gestaltung des mitmenschlichen Zusammenlebens in der weltweiten Verbundenheit der Kirchen sichtbar werden.

Mit dem Kirchentags-Motto „Ihr sollt ein Segen sein“ klingt ein Thema an, das sich durch die gesamte Bibel und Menschheitsgeschichte hindurch zieht: „Ihr seid von Gott Gesegnete“ als Zuspruch und als Anspruch und Aufgabe „Ihr sollt anderen zum Segen werden“. Darin entfalten 48 prominente Autorinnen und Autoren (wie Dr. Nadeem Elyas, Vorsitzender des Zentralrates der Muslime, Prof. Eberhard Jünger, Sr. Dr. Aurelia Spendel, Paul Spiegel, der Präsident des Zentralrates der Juden, Prof. Paul Zulehner, Dr. Erhard Eppler, die Kardinäle Walter Kasper und Karl Lehmann, Präses Manfred Kock, Bischof Walter Klaiber, Dr. Konrad Raiser, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen,

Metropolit Augoustinos, Sr. Dr. Lea Ackermann, Prof. Ernst Benda, Prof. Herta Däubler-Gmelin (SPD), die Professoren Wolfgang Frühwald, Detlev Ganten, Volker Gerhardt, Christa Nickels (Bündnis 90/Die Grünen), Kardinal Georg Sterzinsky, Prof. Dieter Stolte (ZDF), Wolf von Lojewski (ZDF), Dr. Angela Merkel (CDU), Dr. Annette Schavan (CDU), Otto Schily und Dr. Wolfgang Thierse (SPD), Prof. Norbert Walter (Deutsche Bank) u.v.a. aus Kirche und Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst das ansprechende Leitwort in Denkanstößen, die die Herausgeber den vier Themenbereichen („Glauben bezeugen – im Dialog leben", „Einheit suchen – in Vielfalt einander begegnen", „Menschenwürde achten – die Freiheit bewahren", „Welt gestalten – in Verantwortung handeln") dieses ökumenischen Großereignisses zugeordnet haben. Mancher Beitrag lässt zwar visionäre und hochgesteckte Erwartungen keineswegs aus, doch sollte diese Kirchentagszeit nach Meinung des Bundestagspräsidenten Rau nicht unter Erwartungsdruck oder im Spannungsfeld des Erfolges stehen, sondern der Segen sollte als Zuspruch und Zugabe „von dem, der wirklich die Macht hat und den wir den Allmächtigen nennen", gesehen werden (12). Mit diesen Beiträgen geht es nicht um ein Proporz-Denken, nicht um einen konfessionellen Eigen-Sinn oder Selbstzweck-Denken, nicht um mehr oder weniger Repräsentanz, sondern um einen sensiblen, vielfältigen Weg eines ökumenischen Mehrungsprozesses und um die Hoffnung auf einen vertieften Glauben in einem dialogischen Ereignis und auf eine begründete wirkliche Ökumene, und um ein festliches Mut machen auf dem weiteren Weg zu einer lebendigen Gestalt der einen Kirche, wie der katholische Präsident Prof. Hans Joachim Meyer und die evangelische Präsidentin Dr. Elisabeth Raiser im „Blick aufs Ganze" resümierend verweisen.

So werden auf dem Ökumenischen Kirchentag vom 28. Mai bis 1. Juni 2003 in Berlin viele zentrale, ja heiße Themen in einer wissenschaftlichen Vielfalt, wie sie in den persönlichen Betrachtungen der Autorinnen und Autoren zu Wort kamen, wieder aufgegriffen werden. Der Kirchentag soll nicht ein zauberhaftes und blendendes Feuerwerk werden, sondern ein „denkanstößiges Podium" mit einem Nachhaltigkeitswert für die nächsten Jahre sowohl in der Gesellschaft, Politik, Wissenschaft und besonders in den Kirchen und deren zunehmende Ökumene.

Die Publikation enthält im Anhang ein „kleines Lexikon der Ökumene", das wichtige Grundbegriffe des Christentums erläutert und erklärt, wo es zwischen den Konfessionen noch offene Fragen gibt und zudem ein Stichwortverzeichnis zum Querlesen und Nachschlagen. Gerade die erstaunliche, oft sehr persönliche Vielfalt von Meinungen macht neugierig und macht klar, dass die AutorenInnen, der Kirchentag, seine Mitarbeiter wie alle BesucherInnen keineswegs die Einheit machen, sondern die Einheit selbst ein Segen Gottes ist. Die Leser können sich in den offenen, unkomplizierten Denk-Anstößen davon inspirieren lassen.

J. Georg Schütz

ANGLIKANISCHES ORDINALE

Hans-Jürgen Feulner, Das „Anglikanische Ordinale". Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische

Studie. Band 1: Von den altenglischen Pontifikalien zum Ordinale von 1550/52. Ars Una, Neuried 1997. 308 Seiten. Gb. EUR 69,–.

„Die Kirche von England bewahrt das historische dreifache Amt der Bischöfe, Priester und Diakone. Ihre geistlichen Amtsträger werden nach den rechtmäßigen Gottesdienstformularen von Bischöfen mit Gebet und Handauflegung ordiniert," so heißt es in den einleitenden Anweisungen zu den Ordinationsformularen der Kirche von England. Genau diese Wahrung der apostolischen Sukzession hat Papst Leo XIII. in „Apostolicae Curae" (DH 3315–3319) 1896 den anglikanischen Kirchen abgesprochen. Seitdem hat die Amtsfrage in den ökumenischen Gesprächen beider Kirchen immer eine wichtige Rolle gespielt. Die gegenwärtige ökumenische Diskussion bewegt sich allerdings vor allem auf dogmatisch-ekklesiologischer Ebene. Im Unterschied dazu besteht das Ziel dieser auf drei Bände angelegten Studie darin, aus liturgiewissenschaftlicher Sicht eine breitere Diskussionsbasis in der Kontroverse um die Gültigkeit der anglikanischen Weihen zu eröffnen.

Der vorliegende erste Band der Studie bietet neben einer synoptischen Edition der Ordinale von 1550 und 1552 mit deutscher Übersetzung (239–297) eine profunde liturgiegeschichtliche Untersuchung dieser Ordinationsformulare. Im zweiten Band soll die Entwicklung des Ordinale für die Zeit von 1559 bis 1927/28 untersucht werden. Für den dritten Band ist eine liturgievergleichende Untersuchung der Ordinationsliturgien sämtlicher anglikanischer Teilkirchen vorgesehen.

Die liturgiegeschichtlichen Ausführungen des ersten Bandes gliedern sich in zwei große Kapitel. Das erste (9–155) verfolgt den Entwicklungsprozess der Ordinationen in den altenglischen Pontifikalien vom 9./10. Jh. bis zur Reformation. Viele Abhandlungen haben diese frühen Zeugen eines englischen Sonderweges in der Liturgie völlig übergangen. Der Strukturwandel der insularen Ordinationsformulare wird in seiner möglichen Abhängigkeit zu den kontinentalen Pontifikalien aufgezeigt. Im Spätmittelalter ist der „Use of Sarum" (= Salisbury) zur liturgischen Hauptordnung der gesamten englischen Kirche geworden. Dennoch gab es vor der Reformation keine absolute Einheitlichkeit in der liturgischen Praxis. Diese gründliche Untersuchung der frühen Ordinationsformulare liefert den unverzichtbaren Hintergrund für ein fundiertes Studium der reformierten Ordinationsliturgie des 16. Jh., denn die englischen Reformatoren waren besonders mit dem „Use of Sarum" eng vertraut.

Das zweite Kapitel (157–238) bietet zunächst einen kurzen Aufriss der englischen Reformationsgeschichte und ordnet damit der Entwicklung des Ordinale in das damalige gesellschafts- wie kirchenpolitische Umfeld Englands ein. Ein Exkurs zum Ordinationsverständnis von Martin Luther, Philipp Melanchthon und Martin Bucer bietet die Möglichkeit zum Vergleich mit kontinentalen Lehren und Gegebenheiten. Hier zeichnen sich erste Unterschiede ab.

Im zweiten Abschnitt geht es um die Entstehung des ersten anglikanischen Ordinale, eingebunden in die Geschehnisse unter Eduard VI. Das erste Book of Common Prayer (BCP) von 1549, vorwiegend das Werk von Thomas Cranmer, enthielt noch keine Ordinati-

onsformulare. Diese erschienen erst ein Jahr später in einem separaten Faszikel. Es folgt eine Analyse der einzelnen Ordinationsformulare jeweils im Vergleich mit dem Sarum-Pontifikale und Bucers „De Ordinatione Legitima". Zur besseren Übersicht tragen Tabellen bei, welche die unterschiedlichen Einflüsse im Druckbild hervorheben. Die wesentlichen Elemente der neuen Ordinationsformulare bilden nunmehr das Beten der Litanei und die Handauflegung; bei Presbytern ist keine Rede mehr vom Opfercharakter der Abendmahlsfeier, bei Bischöfen wird auf die Überreichung des Stabes verzichtet. Deshalb stellt Feulner immer wieder die ökumenisch relevante Frage nach dem Einfluss Bucers auf diese Formulare (eigene Tabelle S. 214f). In der Zeit nach 1552 erfahren die Ordinationsformulare nur leichte Veränderungen und bleiben bis Ende des 20. Jahrhunderts für die Kirche von England die offiziellen Ordinationsriten.

Feulner kommt zu dem Schluss: Der zweifellos wichtigste und folgenreichste Schritt in der Entwicklung der anglikanischen Ordinationsliturgie war jener von den altenglischen Pontifikalien der vorreformatorischen Zeit, v.a. dem Sarum-Pontifikale, zum ersten von Cranmer auf der Grundlage eines Entwurfs des elsässischen Reformators Bucer erarbeiteten anglikanischen Ordinale von 1550. Dieses Ordinale repräsentiert die klassische anglikanische *via media:* Seine Sprache ist mehrdeutig und daher sowohl für katholische als auch für protestantische Auslegung offen. Anders als die Kirchen der Reformation auf dem Kontinent hat die anglikanische Kirchengemeinschaft das dreifache Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons bewahren und an der Sakramentalität der Ordination festhalten wollen. Der Blick auf die vorreformatorischen Wurzeln und die Entstehungsgeschichte der beiden Ordinationsformulare von 1550/52 zeigt nach Feulner zudem, wie sehr die Kirche von England bestrebt war, die historische Sukzession des dreigestuften Ordo beizubehalten.

Mit eigenen „ökumenischen" Schlussfolgerungen ist Feulner sehr zurückhaltend, doch legt die vielfältige Verflechtung von Tradition, Variation und Innovation kein simples Ja oder Nein bei der Frage der Gültigkeit anglikanischer Weihen nahe. Das Werk ist gut lesbar, klar gegliedert und übersichtlich durch seine Tabellen. Der Leser fragt sich allerdings, warum nur ein Strukturvergleich der altenglischen Ordinationsformulare geboten wird. Fundiertes Handschriftenstudium und profunde Kenntnis der liturgiewissenschaftlichen Materie machen dieses Buch zur unentbehrlichen Handreichung für alle, die sich der Kontroverse um die anglikanischen Weihen stellen wollen.

Annemarie C. Mayer

BILDER VOM REICH GOTTES

Valeriu Anania, Bilder vom Reich Gottes. Ikonen und Fresken rumänischer Klöster, Sternberg Verlag, Metzingen 2002. 92 Seiten. EUR 24,50.

Das Buch ist in mehrerer Hinsicht von ökumenischer Bedeutung. Der Verfasser, mit bürgerlichem Namen Valeriu Anania, ist nach seinem Studium von Medizin, Musik und Theologie in seiner Heimat hoch geachtet als Dichter, Schriftsteller, Dramaturg, zugleich als Theologe, Prediger und Bibelübersetzer. 1958–1964 war er inhaftiert. Unter seinem Mönchsnamen Bartolomeu ist

er seit 1993 Erzbischof von Vad, Feleac und Cluj (Klausenburg). Als ökumenisch orientierter orthodoxer Hierarch wurde er zum Initiator der partnerschaftlichen Beziehungen zwischen seiner Erzdiözese und der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, die, einschließlich der am 3. Mai 2000 von Erzbischof Bartolomeu und Landesbischof Renz unterzeichneten Gemeinsamen Erklärung, auf S. 80–87 veranschaulicht werden. Und mit dem vorliegenden Buch verdeutlicht Verf. dem westlichen Leser die Spiritualität der orthodoxen Ikonen. In seiner Einführung meint Manfred Wagner: möglicherweise steckt hinter dem Betrachten von Ikonen seit Kindheit das Geheimnis, warum sich im Blick auf die Präsenz des Dargestellten bei Orthodoxen die christliche Botschaft besonders tief eingeprägt hat.

In einem fiktiven Gespräch zwischen Bartolomeu als älterem und Valeriu als jüngerem Dialogpartner, also einer Art Selbstgespräch des Autors, werden die Geheimnisse der Ikonen und Fresken in den 16 bedeutendsten Klöstern im südwestlichen Teil Rumäniens, Olteniens, erläutert. Es geht nicht um kunstgeschichtlich-ästhetische Überlegungen, sondern um den inhaltlichen, spirituellen Bezug. Mit seinen Dialogen erschließt Valeriu Tiefendimensionen, hilft er, den Sinn der Ikonen zu enthüllen, so dass die bedeutungsvollen Bilder zu reden beginnen und uns hineinnehmen in das Reich Gottes.

Die christliche Ikone hat im orthodoxen Verständnis nicht nur ihren Ursprung in der Lehre von der Menschwerdung, sondern ist auch deren Teil, ist, nach dem Wort des Gregor von Nyssa, mit Farbe geschriebenes Evangelium. Dabei verbindet sich das Symbol mit der Menschendarstellung. So findet sich auf der Ikone von Johannes dem Täufer des Klosters Dintr-un Lemn im auf das eucharistische Opfer hinweisenden Kelch nicht die Darstellung eines Lammes, sondern eines Kindes. Manche Ikonen, wie die Taufe Jesu, eine Fresko-Ikone des Klosters Hurezi, geht über die biblische Erzählung hinaus, verbindet sich mit Momenten aus der älteren rumänischen Volksdichtung. Mehrere durch 58 Farbilder veranschaulichte Themenkreise verdeutlichen die theologischen Aussagen: z.B. zum Ikonostas, der Wurzel Jesse, Philosophen und Sibyllen, Deesis, den verschiedenen Arten von Gottesmutter- und Dreifaltigkeitsikonen, erläutern auch volkstümliche Darstellungen von freudigen Reigen-Tänzen oder die aussagekräftige, Mut machende Darstellung des Schiffes Kirche, das sich durch die Jahrhunderte bewegt.

Einzelne Äußerungen über das Verhältnis zu den Bildern in Katholizismus und Protestantismus erklären sich aus der spezifisch orthodoxen Sicht des Verf. Insgesamt erweist sich der vorliegende Band als eine lesens- und betrachtenswerte Bereicherung.

Hans-Dieter Döpmann

HERMENEUTISCHE AUFGABE

Laurence L. Welborn, Vom Unterrichten der Bibel im „Ausnahmezustand". Reflexionen über die hermeneutische Aufgabe eines neutestamentlichen Historikers nach dem 11. September 2001, in: Zeitschrift für Neues Testament (ZNT), Heft 10 /2002. S. 2–12.

Laurence L. Welborn fragt nach der Ethik exegetischer Arbeit, verschärft durch den 11. September 2001: „‚Was

wurde durch den 11. September offenbart?' und ‚Wie kann ich angesichts dieser Krise authentisch reden?'" (3). Den Hintergrund bildet für ihn, dass die exegetische Forschung in den USA sich im Vergleich zur europäischen Forschung ungleich stärker mit christlichen Fundamentalisten auseinanderzusetzen hat.

Mit seiner programmatischen Distanz als neustamentlicher Historiker antwortet er: Offenbart wurde die Notwendigkeit, dass neutestamentliche Historiker/innen mit ihrer Interpretation frühchristlicher Texte (also keineswegs nur der kanonischen Texte) über die Kirche hinaus die gesamte Gesellschaft ansprechen müssen. Das schließt für Welborn besonders den interreligiösen Dialog ein. Kerygmatisch orientierte Exegese riskiere dagegen neue Karikaturen anderer Religionen, statt im Geist gegenseitigen Respekts Ansprüche auf Einzigartigkeit und Überlegenheit zu überwinden.

Welborn ist zuzustimmen, dass die historische Forschung somit konstruktiv und selbstkritisch für die christliche Tradition arbeitet und zugleich kooperativ auch im Dienst zum Beispiel muslimischer Theologie steht. Dass damit beispielsweise paulinische Theologie in ihrer Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte analysiert und von ideologischen Interpretationen befreit wird, liegt auf der Hand.

Fraglich ist allerdings, ob dieser Ansatz eine angebliche Normativität des Kanons aufzulösen vermag. Denn die dabei einfließende und von Welborn bekämpfte Ansicht des Kanons als *der* normativen inspirierten Offenbarung ist wohl nur angesichts fundamentalistischer Schriftinterpretationen nachvollziehbar. Theologisch verantwortbar ist ein derartiges Offenbarungsverständnis im ökumenischen und interreligiösen Kontext ebenso wenig wie die damit einhergehende Ansicht, dass der Kanon dazu berechtige, andere Religionen herabzusetzen.

Die zweite Leitfrage nach einer authentischen Rede in der gegenwärtigen Krise beantwortet Welborn mit einem Plädoyer für einen phänomenologischen Zugang ohne kirchlich oder kanonisch regulative Prinzipien. Als erstes Kriterium nennt er die „Gemeinschaft der Interpretierenden mit den Unterdrückten" (6) – z.B. mit Muslimen in der US-amerikanischen Gesellschaft –, die eine reflektierte ethische Verantwortung begründet. Das zweite Kriterium ist für ihn die historisch-kritische und sozialgeschichtliche Analyse von Texten, um existenzielle und historische Differenzen deutlich zu machen, insbesondere durch allegorische Interpretationen mit ethischen Perspektiven.

Mit diesen Überlegungen steht Welborn in Affinität zu befreiungstheologischen Ansätzen wie die der US-amerikanischen Schwarzen Theologie.

Das 10. Heft der Zeitschrift für Neues Testament bietet mit dem Artikel von Welborn und den weiteren Beiträgen eine bereichernde Lektüre zu Fragen der Hermeneutik, des interreligiösen Gespräches und des Selbstverständnisses neutestamentlicher Wissenschaft in Deutschland.

Christoph Dahling-Sander

Silvana Bunea, Neuenheimer Landstraße 2, 69120 Heidelberg / Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, P.-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt / Dr. Christoph Dahling-Sander, Voigtstraße 3, 30826 Garbsen / Prof. Dr. Walter Dietz, Johannes-Gutenberg-Universität, Saarstraße 21, 55099 Mainz / Prof. Dr. Hans-Dieter Döpmann, Sudauer Straße 3, 13125 Berlin / Landesbischof i.R. Prof. Dr. Klaus Engelhardt, Geigersbergstraße 30, 76227 Karlsruhe / Bischof Dr. Walter Klaiber, Kirchenkanzlei, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Christine Lienemann-Perrin, Manuelstraße 116, CH-3006 Bern / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Oberblockland 6, 28357 Bremen / Dr. Annemarie C. Mayer, Institut für Ökumenische Forschung an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Wilhelmstraße 7, 72074 Tübingen / Landesbischof i.R. Eberhardt Renz, Im Alten Rauns 13, 72072 Tübingen / Prof. Dr. Risto Saarinen, PL 33 (Aleksanterinkatu 7), FIN-00014 Helsingin Yliopisto / Dr. J. Georg Schütz, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Christoph Schwöbel, Ruprecht-Karls-Universität, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg / Rev. Dr. Hans Ucko, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Peter Neuner / München) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Arnhem; Hermann Goltz / Halle; 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 900617, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027–12, Fax (069) 247027–30. e-mail: info@ack-oec.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: 1.1.2003)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

die Ökumene hat nicht nur zur Besinnung auf die Einheit geführt. Trennendes ist heute bewusster als zuvor, weil wir uns besser kennen lernen, weil wir genauer hinzuhören bereit sind und weil wir uns die jeweiligen identitätsstiftenden Überzeugungen vielleicht auch ehrlicher zumuten. Wenn es dann nicht in allen Fällen zu Konvergenzen kommt, stellt sich unweigerlich die Frage nach dem angemessenen Umgang mit bleibenden Differenzen.

Aber dies gilt nicht nur für die Ökumene, sondern ist schon innerhalb jeder Konfession zu beobachten; und mit noch größerer Vehemenz wird es zur Herausforderung im Dialog mit Menschen anderer Religionen oder Nichtglaubenden. Im Grunde muss jede soziale Gemeinschaft die Frage nach ihren Grenzen und nach dem Verhalten gegenüber Anderen beantworten, in besonderem Maße jene, die auf Pluralität angelegt sind. Um trotz Differenzen dennoch in Frieden miteinander leben zu können, taucht in diesem Zusammenhang meist die Forderung nach Toleranz auf: gegenüber einer anderen frei geäußerten Meinung, gegenüber anderen Konfessionen, anderen Religionen, anderen Ethnien, usw. Konflikte, gerade auch die gewaltsam ausgetragenen, scheinen ihre Wurzel im Mangel an Toleranz zu haben. So ist denn auch Intoleranz der Hauptvorwurf gegen die verschiedenartigsten Ausprägungen des Fundamentalismus.

Warum aber ist Toleranz selbst in den aufgeklärtesten Gesellschaftsformen eine scheinbar immer wieder neu einzuklagende Tugend? Womöglich, weil es im Grunde unmöglich ist, sie auszuüben, sowohl nach innen wie nach außen. Denn sie fordert von uns, etwas zu ertragen, was wir doch gerade ablehnen. Werden Differenzen trivialisiert oder sind die Anderen mir gleichgültig, dann ist keine Toleranz nötig. Werden Unterschiede dagegen als elementar erachtet, durch die die eigene Identität in Frage gestellt ist, dann wiederum scheint die Forderung nach Toleranz geradezu unmöglich. Spätestens an der Intoleranz muss Toleranz ihre Grenze finden, wenn sie sich nicht selbst auflösen will.

Dies lässt nach dem Wesen von Toleranz fragen. *Adam B. Seligman* zeigt, dass der scheinbar Toleranz fördernde Liberalismus gerade jene Gefahren der Gleichgültigkeit wie der Intoleranz hervorbringt, weil er Differenzen privatisiert und die Autonomie der Einzelnen verabsolutiert. Im modernen Staat wird Toleranz gegenüber Gruppen daher durch die Rechte der Einzelnen ersetzt. Daher fragt Seligman generell nach der Qualität von Beziehungen und fordert, die religiösen Wurzeln der Toleranz (wieder) zu entdecken. – Dieser Aufgabe stellt sich hier zunächst *Suzanne Last Stone,* indem sie drei zum Mitdenken und Überprüfen anregende Lösungsmodelle aus der jüdischen Tradition vorstellt. Dabei wird auch deutlich, dass mit der Frage nach Möglichkeiten des Zusammenlebens mit Anderen dem Wahrheitsbegriff nicht ausgewichen werden kann.

Hier ist die Differenzierung hilfreich, die *Wilfried Härle* beiträgt, indem er zeigt, dass *über* den Wahrheitsgehalt einer anderen Religion gar nicht befunden werden kann, weil dies eine Außenperspektive voraussetzt, die gerade nicht zugänglich ist. Umso wichtiger und vielversprechender erscheint die Fragerichtung nach innen: nach Wurzeln der Toleranz wie der Intoleranz in der eigenen Tradition und in den neutestamentlichen Zeugnissen zu forschen.

Die gewaltsamen Erfahrungen der vergangenen Jahre auf dem Balkan haben die politische Brisanz unserer Fragestellung deutlich vor Augen geführt. Daher ist die Stimme von *Rusmir Mahmutćehajić* eine wertvolle Mahnung zur Demut, nicht aus Schwäche oder Resignation motiviert, sondern aus dem Wissen von der Differenz zwischen unserem Zeugnis von Gott und Gott selbst. Zur Überwindung von Gewalt trägt eine wohl verstandene und wohl geübte Toleranz bei, die nicht auf einem allgemein anerkannten Prinzip basiert, sondern tatsächlich in der jeweiligen religiösen Überzeugung wurzelt. Dies schließt die Intoleranz gegenüber Fundamentalismen gerade ein.

Dankbar bin ich für viele Anregungen, die aus einem Symposion in Wien stammen, das gemeinsam vom Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg und der Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog veranstaltet wurde (vgl. dazu weiterführend: *Chr. Schwöbel/D. v. Tippelskirch (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg 2002).*

Mögen sich die hier vorgetragenen Gedanken für den weiteren Weg in der Ökumene als hilfreich erweisen.

Ihr Fernando Enns



Toleranz – eine unmögliche Tugend?

Von der liberalen Ignoranz des Problems zur Wiederentdeckung der Gruppenidentität

VON ADAM SELIGMAN *

Toleranz ist nicht unbedingt eine moderne Tugend. Jedenfalls dann nicht, wenn Toleranz oder zumindest eine prinzipielle Toleranz nicht einfach auf Machtunterschieden und der Unfähigkeit beruht, dem anderen den eigenen Willen aufzuzwingen. Gewiss, in Ermangelung von Alternativen machen uns die Gebote der Realpolitik tolerant; und das trifft auf jede Gesellschaft zu jeder Zeit zu, in der Moderne ebenso wie in prä-modernen Zeiten.

Wir wissen natürlich, dass die prä-modernen Gesellschaften oft nicht besonders tolerant waren und Randgruppen und Minderheiten, Gruppen, die nicht den herrschenden Definitionen von Gemeinschaft entsprachen, oft verfolgt worden sind und einem nicht geringen Maß an Gewalt ausgesetzt waren. Ausmaß und Art der Gewalt waren an den verschiedenen Orten unterschiedlich, und es ist hier nicht der Ort, Islam und Christentum oder westliches und östliches Christentum als Kulturformen im Blick auf ihre Toleranz oder ihre Akzeptanz des Anderen zu vergleichen. So etwas artet leicht in Polemik aus; und ein vernünftiger historischer Vergleich wird oft zu einem politisch-moralischen Kampfturnier. Dennoch möchte ich die Behauptung aufstellen, dass wir von diesen Gemeinschaften im Blick auf Toleranz und die Einstellung anderen Menschen gegenüber etwas lernen können. Ich werde versuchen, diese These im Laufe meiner Darstellung zu verteidigen.

Toleranz ist nach den Worten von Bernard Williams eine „unmögliche Tugend".[1] Sie ist unmöglich, denn sie beinhaltet, dass man Anschauungen,

* Adam B. Seligman ist Professor für Religionswissenschaft an der Boston University und Research Associate am dortigen Institute for the Study of Economic Culture.

die man selbst ablehnt, annimmt, anerkennt oder erträgt. Sie ruft uns auf, in kognitiver Dissonanz zu leben und stellt Widerspruch als ein erstrebtes Ziel dar. Wir werden genötigt zu „ertragen", was wir eigentlich unerträglich finden. Wenn wir dieses oder jenes Wort oder diese oder jene Tat für annehmbar halten, sind wir natürlich nicht gefordert, Toleranz zu üben. Die ganze Frage der Toleranz stellt sich erst in dem Augenblick, wo eine Tat oder eine Rede als unannehmbar angesehen wird. Aus einer bestimmten Sicht ist Toleranz somit eine Tugend, die so hohe Ansprüche stellt, dass sie „unmöglich" geübt werden kann; sie ist vielleicht sogar logisch unhaltbar, weil sie uns in die Gesetze des Widerspruchs verstrickt.

Aus einer anderen Sicht jedoch ist Toleranz bei weitem keine ausreichend starke Tugend. Sie wird als zu flach und zu kümmerlich und für den Aufbau einer zivilen Ordnung und einer zivilen Gesellschaft gegenseitiger Wertschätzung und Anerkennung als unangemessen angesehen. Toleranz mit ihren geschichtlichen Assoziationen vom Ertragen dessen, was (in den Augen Gottes und der Menschen) verabscheuenswert ist, ist in dieser Sicht eine kaum förderungswürdige Sache. Pluralismus und die Verherrlichung des Unterschiedes und der Andersartigkeit – das ist es, was gefragt ist, und nicht der fade Aufruf zur Toleranz.

Dieses Bild wird noch verwirrender durch das Argument, dass keine der beiden Positionen – weder die, die Toleranz für unmöglich hält, noch die, die Toleranz für fade hält – uns tatsächlich weiter bringen. Denn fast alle können sich darauf einigen, dass es Taten gibt (vielleicht auch Worte, wenngleich das zur Zeit heftig diskutiert wird), die alle moralischen Grenzen überschreiten und nicht toleriert werden dürften. Viele der Gräueltaten des zwanzigsten Jahrhunderts, wie Völkermord und andere Verbrechen gegen die Menschlichkeit, würden unter diese Rubrik fallen. Das heißt, wenn bestimmte Handlungen eindeutig jenseits dessen liegen, was toleriert werden kann, dann stehen wir vor der Notwendigkeit, die Grenzen dessen zu bestimmen, was toleriert und was nicht toleriert werden kann. Und es ist in keiner Weise klar, anhand welcher Kriterien eine solche Grenze bestimmt werden könnte. Eine so gestellte Aufgabe scheint das Problem der Toleranz aber lediglich auf eine analytische Ebene zu heben, ohne es zu lösen.

Trotz dieser Probleme und der damit verbundenen Schwierigkeiten der Analyse möchte ich für die Toleranz als eine Minimalposition plädieren, die für niemanden einfach – aber nicht unmöglich – zu erreichen ist. Darüber hinaus möchte ich die Behauptung aufstellen, dass das, was in heutigen modernen Gesellschaften als Toleranz gilt (ganz zu schweigen von robusteren Tugenden) oft gar keine Toleranz ist, sondern vielmehr eine Mischung aus Gleichgültigkeit, Realpolitik und der Leugnung von Unterschieden, das heißt die Leugnung der Tatsache, dass es wirklich etwas Anderes, von mir Verschiedenes und somit mich vielleicht Bedrohendes gibt, auf das ich mich in einer toleranten Weise einlassen müsste.

Die Leugnung der Differenz tritt in vielen Formen auf, am häufigsten als das, was man die Ästhetisierung der Differenz nennen könnte. Unterschiede sind dann eine Sache des Geschmacks, nicht der Moral; und da sich über Geschmack bekanntlich streiten lässt, ist keine wirkliche Tolerierung des Unterschiedes gefragt, sondern vielmehr eine Anerkennung des „Rechts" jedes einzelnen auf seine eigene Meinung. Die Ästhetisierung der Differenz ist oft von einer Trivialisierung begleitet. Hier werden die Unterschiede oder Schauplätze von Differenzen als nicht wichtig genug erachtet, als dass sie eine prinzipielle Toleranz verdienten. Wenn jemand bei der Auswahl von Schlipsen schlechten Geschmack beweist, so verlangt das von mir keine tolerante Haltung, wenn ich sie auch als beleidigend und geschmacklos empfinde. Weil es sich hier aber um eine Frage der Ästhetik und somit eine Frage von geringer Bedeutung (trivial) handelt, kommt die Toleranz gar nicht ins Spiel.

Diese Neigung zur Ästhetisierung oder Trivialisierung des Unterschiedes ist natürlich ein Versuch, sich der Auseinandersetzung mit der Differenz – oder was man heute gerne Andersartigkeit oder Anderssein nennt – zu entziehen. Indem man das, was anders ist, trivialisiert, postuliert man die wesentliche Gleichartigkeit oder Gleichheit der nicht-trivialen Aspekte der Individualität und der gemeinsamen Sinngebung. „Was uns gleich macht (als Juden, Anglikaner oder Amerikaner oder radikale Feministinnen), ist von wesentlich größerer Bedeutung für unsere Definition dessen, was wir sind, als das, was uns trennt." Dies ist eine Art und Weise, den Unterschied zu leugnen, statt sich ihm zu stellen. Und das tun wir ständig; es gehört zu unserem alltäglichen sozialen Gebaren.

In gewissem Sinne ist eine solche Leugnung der Differenz in sich selbst eine Form der Gleichgültigkeit gegenüber dem, was anders und verschie-

den ist. Indem wir unsere Differenz gegenüber der Position oder der Handlungsweise des Anderen dem Bereich des Geschmacks oder des Trivialen zuordnen, sind wir nicht gezwungen, uns darauf einzulassen und können eine Haltung der Gleichgültigkeit bewahren. Ich mag Ihre religiösen Überzeugungen töricht und Ihre sexuellen Neigungen inakzeptabel finden; doch weder das eine noch das andere ist illegal und gereicht auch niemandem zum Schaden. Sie berühren mich nicht in meiner Beziehung zu Ihnen (nehmen wir einmal an als Mitglieder des gleichen universitären Fachbereichs), und somit sind Sie auf lange Sicht für mich auch gleichgültig.

Das Problem der prinzipiellen Trennung von öffentlichem und privatem Bereich

Wenn wir die Argumentation noch einen Schritt weiter führen, kommen wir ganz von selbst zu der Erkenntnis, dass Gleichgültigkeit, zumindest in liberal-individualistischen Gesellschaften, nicht nur ein psychologischer Zustand oder eine Form der sozialen Etikette ist. Sie ist vielmehr ein grundlegender Aspekt der gesellschaftlichen Ordnung in Gestalt unserer gesetzlichen und prinzipiellen Trennung von öffentlichem und privatem Bereich. Denn was als privat angesehen wird, ist der öffentlichen Aufsicht entzogen und hört damit auf, der toleranten oder intoleranten Haltung seitens anderer Glieder der Gesellschaft ausgesetzt zu sein. Einen Bereich der Privatsphäre abzustecken, bedeutet zugleich, einen Bereich der prinzipiellen Gleichgültigkeit zu definieren, in dem Fragen der Toleranz nicht gestellt werden und auch irrelevant geworden sind. Es ist nicht weiter erstaunlich, dass die Gewissensfreiheit – die im Grunde genommen Religionsfreiheit war – Hand in Hand ging mit ihrer Privatisierung. Darüber hinaus muss man feststellen, dass die Privatisierung der Religion verbunden mit einer Politik der Rechte – statt einer Politik des Guten – und einem säkularisierten öffentlichen Bereich in gewissem Sinne Merkmale eines liberalen Verständnisses der Modernität sind, wenn auch in republikanischeren Versionen des Aufklärungskonzeptes weniger der Fall.[2] Außerdem hätten wir, der populären Weisheit folgend, das Problem der Toleranz schon längst – je eher desto besser – gelöst, wenn nur diese eigensinnigen und fundamentalistischen Juden, Christen, Muslime, Hindus oder Sikhs diese Prinzipien akzeptieren würden, die doch nur vernünftig und allen zugänglich sind.

Natürlich liegt genau hier der Haken. Denn diese Prinzipien zu akzeptieren, bedeutet im Wesentlichen auch, eine gewisse liberale post-protestantische Sicht der Individualität und der Gesellschaft zu akzeptieren, die nicht von allen Menschen auf dieser Erde und nicht von allen menschlichen Kulturen geteilt wird. Man braucht nur einen Augenblick an die islamische Vorstellung der Einheit oder des Einsseins („tauhid") zu denken, um zu erkennen, wie arrogant es ist, behaupten zu wollen, diese Vorstellungen könnten problemlos weltweit assimiliert werden. Die verschiedenen liberalen Einstellungen, die unkritisch gesehen toleranter Natur sind, sind in Wirklichkeit alles andere als tolerant, weil sie sich nicht auf die Differenz einlassen und nicht die „unmögliche" Tugend praktizieren. Sie sind vielleicht mehr als alles andere eine Weise, dem ganzen Problem der Toleranz in der modernen Gesellschaft aus dem Wege zu gehen, statt es zur Kenntnis zu nehmen. Kritisch betrachtet würden sie nicht unbedingt erfolgreich sein in Gesellschaften, die nicht die liberalen Vorstellungen von Individualität und Gesellschaft teilen. Und es ist alles andere als sicher, dass sie in jenen Gesellschaften, die dies tun, weiterhin wirken werden. Denn was in den modernen westeuropäischen und nordatlantischen Gesellschaften unter Toleranz verstanden wird, hat viel mit der liberalen Synthese zu tun, so wie sie sich in den letzten zweihundert Jahren in diesen Gesellschaften mit all ihren Differenzen entwickelt hat.

Wie gesehen stand im liberalen Gedankengebäude die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Bereich ganz weit oben. Denn diese Unterscheidung ist, wenn auch nicht wirklich Gleichgültigkeit, so doch eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Bereichen und Arten der Tolerierung; bestimmte Glaubensüberzeugungen und/oder ihre Praktizierung werden als privat angesehen und damit außerhalb des Bereichs, in dem die Frage der Toleranz zum Problem werden könnte, also nicht eine Gleichgültigkeit *simpliciter,* eher eine prinzipielle Gleichgültigkeit. Denn man hat nicht das *Recht* sich in private Angelegenheiten einzumischen oder sie gar zu beurteilen. In dieser Sicht werden alle sich widersprechenden Ansichten unterschiedlichen *„life-styles"* oder – wie es in den USA so treffend formuliert wird – *„different strokes for different folks"* (andere Leute, andere Sitten) zugeordnet.

Aus dem oben Gesagten wird deutlich, dass ich mir die Frage stelle, ob das überhaupt Toleranz ist. Denn wenn der Liberalismus den verschiedenen Auffassungen vom Guten gegenüber neutral ist, kann man dann sagen, dass er ihnen gegenüber tolerant ist? Prinzipielle Gleichgültigkeit ist nicht

das gleiche wie Toleranz. Ebenso kann man sagen, dass die Politik der Rechte gegenüber einer Politik des Guten oder die Politik der individuellen Autonomie gegenüber einer Politik gemeinsamer öffentlicher Vorstellungen vom Guten oft nicht zu einer prinzipiellen Toleranz führt, sondern zur Toleranz als einer vorläufigen Behelfslösung, bis solche Untergruppen, die der Autonomie keinen Wert beimessen, so weit sind, die Voraussetzungen des Liberalismus zu teilen.[3] Die viel gepriesene Toleranz des Liberalismus könnte also sehr viel komplizierter und problematischer sein, als wir gemeinhin glauben, steht sie doch ständig in der Gefahr, entweder in Gleichgültigkeit oder in Intoleranz abzugleiten.

Die individuelle Autonomie als kritische Instanz?

Es gibt jedoch eine kritische Basis der Toleranz in der liberalen Tradition, und das ist die Basis der individuellen Autonomie. Praktizierte Toleranz entspringt der Vorstellung von Autonomie als einer Tugend oder einem Gut. Das ist schön und gut, abgesehen davon, dass an diesem Punkte die vermeintlich liberale Gleichgültigkeit gegenüber dem Gedanken des Guten unhaltbar wird. Wie Bernard William gesagt hat: „Nur eine das Wesen berührende Sicht von Gütern wie der Autonomie kann den Wert erbringen, der in der Praxis der Toleranz zum Ausdruck kommt."[4] Darüber hinaus und noch entscheidender gilt dies: Die Postulierung eines Guten bringt uns immer in die vertraute Situation eines „Konfliktes von Gütern", den der Liberalismus – wie wir gesehen haben – nicht wirklich vermeiden kann, wenn dies auch einer seiner zentralen Prämissen ist.

Eine liberale Grundlegung der Toleranz scheint demnach zweierlei bedeuten zu können:

a) keinerlei Toleranz, sondern vielmehr Gleichgültigkeit oder aber
b) die Verwicklung in einen Widerspruch – den zwischen einer Praxis der Toleranz, die sich auf eine Politik der Rechte statt einer Politik des Guten gründet einerseits, und dem Prinzip der individuellen Autonomie als eines vorrangigen Guten andererseits, auf dem sich eine solche Toleranz gründen sollte.[5] Dieses Prinzip ist jedoch widersprüchlich, denn es beinhaltet die Weigerung, eine Politik des Guten zu verfolgen und hält zugleich zumindest an einem klar definierten Prinzip des Guten fest, nämlich dem der individuellen Autonomie. In dieser Sicht widerspricht die Praxis der Toleranz der eigenen Basis dieser Praxis oder führt uns zumindest in eine Diskussion über sich widersprechende Güter, eine

Diskussion, die wir zu vermeiden gehofft hatten. Hinzu kommt, dass es bei einem solchen Konflikt der Güter dazu kommen kann, dass einem anderen Gut als dem der individuellen Autonomie ein höherer Wert beigemessen wird als der „alles übertrumpfenden" Autonomie (die Auffassung z. B., dass Abtreibung Mord ist und die Verhinderung von Mord wie ein Trumpf jede individuelle Entscheidung aussticht).

Eine andere Perspektive: Gruppenidentität

Wenn es also sicher eine wichtige Aufgabe zu sein scheint, liberale Individualisten von ihren inhärenten Widersprüchen zu befreien, so bin ich doch nicht „der Mann für diesen Job"; und so möchte ich lieber darauf verzichten, eine Sache zu verfolgen, deren Ausgang ich nicht absehen kann. Stattdessen will ich unser Problem neu formulieren, indem ich etwas Abstand nehme von unseren mehr oder weniger individualistischen Vorstellungen von Toleranz und das Problem durch eine etwas andere Brille sehen, die Brille mehr traditioneller Gesellschaften. Es mag hilfreich sein, sich in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass im mittelalterlichen kanonischen Recht zwei Gruppen von Menschen gegenüber Toleranz geübt wurde – Juden und Prostituierten. Ich möchte den Gruppenaspekt betonen. Beides waren Gruppen, die in der Tat toleriert wurden und denen gegenüber Toleranz als die zweitbeste Lösung galt. Besser schien es zwar, sie zu beseitigen, doch der Schaden für die Gesellschaft wäre zu groß gewesen. Die Gesellschaft von Prostituierten zu säubern, wäre als Aufforderung zu verstärktem Ehebruch, Sodomie und anderen fleischlichen Sünden verstanden worden; und die Gesellschaft von Juden zu säubern, hätte natürlich bedeutet, jene Gruppe zu beseitigen, deren Anerkennung Jesu als den Christus bei seiner Wiederkunft ein entscheidendes Element im eschatologischen Szenario darstellte. Folglich mussten beide Gruppen toleriert werden. Von daher erklären sich auch die negativen Assoziationen, die wir mit dem Begriff Toleranz verbinden – wir, zu deren kultureller Bürde einige schreckliche Episoden in der Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und Christen gehören.

Was ich jedoch hier betonen möchte, ist die Tatsache, dass Toleranz sehr viel mit Gruppen und Gruppenidentitäten zu tun hat. Toleranz, so wie sie verstanden und praktiziert wurde – selbst als nicht praktizierte Toleranz – war eine Sache der Einstellung und des Verhaltens gegenüber festgefügten Gruppen und somit gegenüber Einzelnen als Glieder dieser Gruppen, nicht

aber gegenüber Einzelnen in ihrer einmaligen Individualität. Angesichts des Verständnisses von Zugehörigkeit und Identität in prä-modernen und religiös organisierten Gesellschaften ist das natürlich nicht überraschend. Wir sollten uns bewusst machen, dass in dieser Welt „Rechte" nicht etwas waren, was Einzelnen zugestanden wurde, sondern festgefügten Gruppen. Das waren die Kategorien des mittelalterlichen Rechts und der mittelalterlichen Gesellschaft; und es ist einsichtig, dass so auch Toleranz in diesen Gesellschaften verstanden wurde. Wenn das auch nichts Erschreckendes oder Originelles an sich hat, sollte es uns doch zum Nachdenken bringen. Denn die These, die ich hier vortragen möchte, ist die, dass Toleranz – und damit auch Intoleranz – von Natur aus mit Gruppen und mit Einzelnen als Glieder von Gruppen zu tun hat und nicht so sehr mit Einzelnen als autonomen, sich selbst steuernden moralischen Wesen, die mit individuellen Rechten ausgestattet sind und als solche auf der öffentlichen Bühne agieren.

Ich will also nicht darauf hinaus, dass die prä-modernen Gesellschaften in einem quantitativen Sinne *toleranter* oder *weniger tolerant* waren als die modernen Gesellschaften. Ich möchte vielmehr sagen, dass ihre Form der gesellschaftlichen Organisation das ganze Problem der Toleranz relevant machten. Die modernen Gesellschaften haben das Problem der Toleranz eher ausgeblendet als gelöst. Gut, wo und wann das funktioniert. Wo nicht, da kann man nicht einfach „Modernität" zu dem Mix hinzufügen wie Salz zu einer Gemüsesuppe.

Es kommt ein Weiteres hinzu: Das moderne Identitätsbewusstsein ändert sich, ebenso der Typ von Individuen, der lange als notwendiger Bestandteil des Nationalstaates verstanden wurde, genauso wie der Nationalstaat selbst.[6] Sub-nationale und trans-nationale Identitäten nehmen rasant zu; religiöse, ethnische und ethno-religiöse Identitäten stellen neue Ansprüche an das Selbst- und Gesellschaftsbewusstsein des Einzelnen. Angesichts dieser Entwicklungen ist der in seiner Quintessenz moderne Trend, den Problemen der Toleranz und der Intoleranz aus dem Wege zu gehen, nicht mehr haltbar. Aus diesen Gründen müssen wir andere Quellen und Perspektiven erschließen. Hier seien zunächst einige analytische Aspekte dieses Problems erörtert, die bisher noch nicht ausführlicher zur Sprache gekommen sind.

Zunächst ist es meines Erachtens wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Toleranz eine eng umgrenzte Tugend ist. Sie ist nicht die Lösung für alle Übel, sie ist kein Allheilmittel. Sie ist vielmehr begrenzt. Natürlich sind einige Verhaltensweisen intolerabel, wenn es auch – wie gesagt – nicht eindeutig ist, wie man bestimmen soll, was jenseits der Grenze des Tolerierbaren liegt. Bestimmte religiöse und philosophische Kategorien kommen in den Sinn: Das Naturrecht oder – im jüdischen Kontext – die Noachitischen Gebote bieten eine hilfreiche Orientierung. Doch innerhalb dieser Grenzen bleibt Raum für viel Meinungsverschiedenheiten, für Abscheu, für die Ablehnung vieler Dinge, die man für falsch, irregeleitet, unmoralisch, tadelnswert hält; für die also Notwendigkeit besteht, sie zu tolerieren.

Gewiss kann von niemandem erwartet werden, eine deutlich erkennbare Bedrohung des eigenen Selbst, der eigenen Identität zu tolerieren. Wenn diese Bedrohung von außen kommt, z. B. durch einen Gewehrlauf, kann man nicht tolerant sein. Da gibt es kein ernsthaftes analytisches Problem. Doch wie sieht es aus, wenn das, was als Bedrohung angesehen wird, aus einer anderen Richtung, von innen kommt? Lassen Sie mich das Beispiel der *West Roxbury Numismatic Society* anführen. Nachdem wir uns jahrzehntelang getroffen haben, um Münzen zu analysieren, zu handeln und darüber zu diskutieren, fangen ganz unvermittelt einige unserer Mitglieder an, das Thema Briefmarken ins Spiel zu bringen; sie weigern sich, auch nur eine Münze anzugucken und fahren fort, Raum und Zeit unserer Treffen mit philatelistischen Dingen in Anspruch zu nehmen. Müssen wir sie tolerieren? Stellen sie nicht auch eine Bedrohung unseres Soseins dar, nämlich der *West Roxbury Numismatic Association?* Gewiss brauchen wir unsere aufkeimenden Briefmarkensammler nicht auszurotten; es genügt, sie höflich aufzufordern, aus der Gesellschaft auszutreten und der philatelistischen Gesellschaft beizutreten, die sich gleich um die Ecke trifft. Wir können ihre Existenz im Großraum Boston tolerieren, aber nicht als Teil unserer Identität, als Teil dessen, was wir sind.

Mit diesem Beispiel möchte ich etwas relativ Einfaches sagen, nämlich, dass Gruppen Grenzen haben. Sie können nicht ohne Grenzen existieren. Man kann nicht Anspruch auf irgendeine Art von Identität erheben, ohne dass diese Identität definiert ist – was in gewissem Sinne auch beinhaltet, dass sie begrenzt und klar umrissen ist. Würde man eine Gruppe auffordern, das, was diese Identität bedroht, zu tolerieren, hieße das, von ihr zu verlangen, sich selbst zu demontieren, sich selbst den Todesstoß zu verset-

zen. Und wenn es irgendetwas gibt, was als Modell der Intoleranz gelten könnte, dann wäre es diese Auslöschung der Existenz. Somit ist Toleranz eine Tugend, die viel mit Grenzen und mit „Rändern" zu tun hat. Sie hat nichts mit totalen Bedrohungen unseres Soseins zu tun, mögen diese Bedrohungen nun von außen oder von innen kommen, mögen sie physischer oder symbolischer Natur sein. Toleranz hat vielmehr mit Verhaltensweisen und/oder Überzeugungen an den „Rändern" der Gruppenidentität zu tun. Hier könnte man wieder an die Juden und Prostituierten im mittelalterlichen kanonischen Recht denken, die ein gutes Beispiel für diese Art von Marginalität darstellen (zusammen mit Leprakranken, manchmal Muslimen, Bettlern, Fremden usw.). Alle lebten an den Grenzen oder Rändern der Gesellschaft. Nicht jenseits und auch nicht ganz innerhalb der Gesellschaft.[7]

Wenn wir diesen Gedankengang zu seinem logischen Ende führen, kommen wir zu einer interessanten Erkenntnis: Je breiter die Grenzstreifen sind, desto größer ist die Zahl der Personen, Verhaltensweisen und Einstellungen, die an diesen Grenzen existieren; je schmaler die Grenzstreifen sind, desto geringer ist ihre Zahl. Das bedeutet, je breiter die Grenzstreifen sind, desto mehr Fragen der Toleranz und Intoleranz stellen sich und werden relevant und umso größer sind die Aussichten, in Berührung mit Verhaltensweisen und Überzeugungen zu kommen, die man für unannehmbar hält (ohne dass sie unbedingt die eigene Identität bedrohen, wenn sie vielleicht auch zu endlosen Überlegungen über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer solchen Bedrohung veranlassen). Und damit wird noch einmal deutlich, warum Toleranz in Gesellschaften mit starken Gruppenidentitäten ein so wichtiges Thema ist. Es sind Gesellschaften mit sehr breiten Grenzstreifen, mit sehr weitreichenden *corporate identities* und Gruppendefinitionen, die einer solchen Toleranz bedürfen, so oft und so tragisch sie auch durch ihr Fehlen oder ihr Versagen gekennzeichnet sein mögen.

Die modernen Gesellschaften – definiert, wenn man so will, durch die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* und durch die Amerikanische Verfassung – machen die Gesellschaften nicht viel toleranter; sie eliminieren vielmehr die Gruppengrenzen. In gewissem Sinne war dies auch das Vorhaben der modernen Staaten, in ihrer liberalen Form sogar noch mehr als in ihrer romantisch-nationalen Form. Man erinnere sich der klassischen Antwort der Aufklärung auf „die Juden-Frage" von Graf Stanislav de Clermont Tonnere aus dem Jahre 1789: „Wir müssen den Juden als

Nation alles verweigern und dem Juden als Einzelnem alles gewähren."[8] Das wurde zur paradigmatischen Aussage über die Haltung dem Anderen gegenüber: seine und ihre Natur als Individuum und nicht als Glied einer festgefügten Gruppe. In Artikel I der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Französischen Nationalversammlung (26. August 1789) heißt es: „Die Menschen sind und bleiben von Geburt an frei und gleich an Rechten. *Soziale Unterschiede dürfen nur im Allgemeinnutzen begründet sein.*" Das ist eine völlig neue Sinnbestimmung von Gruppengrenzen nach dem Kriterium der Nützlichkeit und nicht der individuellen Wesensart. Kein Wunder, dass die Theorie der sozialen Auswahl ein so attraktives Modell in den Sozialwissenschaften ist.

Im öffentlichen Bereich sind die Grenzen in diesen Gesellschaften Rasierklingen-dünn gezogen; und die Einzelnen verkehren nicht als Glieder von Gruppen miteinander, sondern als Inhaber von Rechten (Bürgerrechte, soziale Rechte, Menschenrechte usw.). Gruppenidentitäten sind im öffentlichen Bereich durch individuelle Identitäten ersetzt worden; und das Problem der Tolerierung des Unterschiedes ist durch die gesetzliche Anerkennung von Rechten und Rechtstiteln ersetzt worden. Das meine ich, wenn ich sage, dass die Moderne das Problem der Toleranz ignoriert und dass sie die Notwendigkeit, tolerant zu sein aus dem Wege geräumt hat, statt die Menschen tolerant zu machen. Sie hat die Toleranz durch Rechte ersetzt.

Einsträngige und mehrsträngige Beziehungen

Kritisch gesehen hat diese Entwicklung nicht nur politische Dimensionen. Sie ist auch die Basis des sozialen und wirtschaftlichen Lebens in den meisten westlichen liberalen Gesellschaften und ein kritischer Aspekt der Globalisierung. Das ist der Unterschied zwischen dem, was Ernest Gellner vielsträngige und einsträngige Beziehungen nennt. In der vielsträngigen Beziehung „hat ein Mann, der in einer Stammesgemeinschaft etwas von einem Dorfnachbarn kauft, es nicht nur mit einem Verkäufer zu tun, sondern auch mit einem Verwandten, Mitarbeiter, Verbündeten oder Rivalen, einem möglichen Brautbeschaffer für seinen Sohn, einem Mitgeschworenen, einem Teilnehmer an rituellen Zeremonien, einem Mitverteidiger des Dorfes, einem vertrauten Dorfratsmitglied.[9] Diese Situation unterscheidet sich erheblich von den einsträngigen Beziehungen, die wir eingehen, wenn wir eine Ware kaufen, bei der unsere Berechnungen sich im Großen und

Ganzen darum drehen, die bestmögliche Ware für den niedrigsten Preis zu kaufen.

Dieser Unterschied hat ungeheuere Auswirkungen auf die Frage der Toleranz. Ich möchte das an einem kleinen Beispiel illustrieren. Die Beziehungen zu meinem Automechaniker sind einsträngig: Er bringt meinen Katalysator in Ordnung, und ich bezahle ihm ein paar hundert Dollar. Das ist die ganze Beziehung. Wenn er seine Arbeit verrichtet hat und ich ihn bezahlt habe, ist die Beziehung zu Ende; da ist nichts Bleibendes. Einer braucht dem Anderen gegenüber nicht tolerant zu sein; und unsere Beziehung vor, während und nach seiner Arbeit ist einzig und allein bestimmt durch gesetzliche Rechte: auf Eigentum, auf gleichberechtigten Zugang zu Marktressourcen und Zahlungsverkehr usw. Meine Beziehung zu meiner Akupunkturtherapeutin ist hingegen ganz anderer Art. Sie ist Mitglied meiner Synagoge. Ich treffe sie jeden Sonnabend. Mehrere Male bin ich zu ausgefallenen Zeiten in den frühen Morgenstunden oder in der Nacht zu ihr nach Hause gekommen, um ihrem Ehemann bei der Erfüllung seiner religiösen Pflichten beizustehen, als sein Vater starb; sie sind bei uns zum Abendessen gewesen, ich schreibe ihrem Sohn, einem Philosophiestudenten an der Universität von Princeton Gutachten; sie gibt uns allen einen Rabatt für ihre Behandlung; in einigen Fällen gibt meine Frau ihr Yogastunden anstelle einer Barzahlung. Kurz gesagt, unsere Beziehung ist vielschichtig, vielsträngig und hat weite Grenzen. Und angenommen, ihr Sohn wäre nicht ein großartiger, liebenswürdiger und gescheiter junger Mann, sondern ein vulgärer, gefühlloser und langweiliger Tölpel, so würde ich dennoch seine Gegenwart tolerieren müssen, weil meine Beziehung zu seiner Familie aus einem festeren Netz geknüpft ist als eine einsträngige Tauschbeziehung, die rechtlich abgesichert ist.

Bei Toleranz geht es um die Art von Beziehungen, die an den breiten Grenzstreifen der Identität angesiedelt sind, eine Identität, die qua Definition eine so oder so geartete Gruppenidentität ist. Ein Großteil der wirtschaftlichen und politischen Stoßkraft der modernen Weltordnung zielt jedoch darauf, Gruppenidentitäten durch individuelle Identitäten, Toleranz durch Rechte und eine relativ kleine Zahl von vielsträngigen Beziehungen durch eine fast unbegrenzte Zahl von einsträngigen Beziehungen zu ersetzen. In diesem Prozess wird aus der Toleranz als gemeinschaftsbezogener Verhaltensweise eine individuelle, fast psychologische Eigenschaft oder ein persönliches Merkmal.

Es ist natürlich nichts Falsches daran, weder praktisch noch moralisch, wenn man das Problem der Intoleranz dadurch „löst", dass man die sozialen Bedingungen beseitigt, die Toleranz erforderlich machen. Im Gegenteil, wenn es möglich ist, scheint es gut zu funktionieren. Mein Empfinden ist jedoch, dass die Bedingungen, die für die „Hochmodernität" der westeuropäischen und nordatlantischen Nationalstaaten kennzeichnend sind – und die diese besondere Lösung oder vielmehr Ignorierung des Problems möglich gemacht haben – sich ständig ändern. Eine Rückkehr zu gruppenbegründeten Identitäten und religiösen Bindungen in vielen Teilen der Welt, die Verbreitung transnationaler Identitäten, die auf Religion, ethnischer und nationaler Zugehörigkeit basieren, unabhängig von staatlicher Souveränität, stellen den Typ von individueller Identität in Frage, der das Kernstück der revolutionären Bürgerrechtsidee war. Die Globalisierung der Wirtschaftsbeziehungen hat jedoch nicht zu einer Umgestaltung der Gruppenideologie geführt, für die Mitte des 18. Jahrhunderts Glasgow oder Boston standen.

Unter diesen Umständen werden wir eine Sprache der Toleranz entwickeln müssen, die nicht auf liberalen und modernistischen Vorstellungen der Individualität und der Interaktion zwischen Individuen basiert. Dazu müssen wir uns meines Erachtens auf die religiösen Grundlagen der Toleranz besinnen.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

1 *Bernard Williams,* Toleration. An Impossible Virtue, in: *David Heyd* (ed.), Toleration: An Elusive Virtue, Princeton University Press, Princeton 1996, 18–28.

2 Siehe *Jose Casanova,* Public Religions in the Modern World, Chicago University Press, Chicago 1994.

3 Siehe *Susan Mendus,* Toleration and the Limits of Liberalism, Macmillan, London 1989, 108. Siehe auch, *John Horton,* Toleration as a Virtue, in: *Heyd,* Toleration, 18–44.

4 *Williams,* Toleration, 25.

5 Siehe *Horton,* Toleration as a Virtue.

6 *Daniel Lerner,* The Passing of Traditional Society, Free Press, New York 1964.

7 *David Nirenberg,* Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages, Princeton University Press, Princeton 1996.

8 *Michael Shurkin,* Decolonization and the Renewal of French Judaism: Reflections on the Contemporary French Jewish Scene, Jewish Social Studies 6 (2): 156–176, 2000.

9 *Ernest Gellner,* Plough, Sword and Book: The Structure of Human History. University of Chicago Press, Chicago 1989.



Toleranz und Pluralismus im Judentum: Drei Modelle

VON SUZANNE LAST STONE *

I. Zugänge

Der Konflikt zwischen Religion und Toleranz hat sich als eines der gravierendsten Probleme der Postmoderne herausgestellt. Religiöse Argumente stehen heute im Mittelpunkt lang andauernder politischer und ethnischer Konflikte, was ihre Lösung nur noch schwerer macht. In diesem Kontext erscheinen Appelle an den westlichen liberalen Toleranzbegriff – ein Begriff, den man unbeständig oder sogar „unmöglich" genannt hat – umso unangemessener.[1] Angesichts des Aufstiegs der Religion und der Abkehr vom Modell des autonomen Selbst, auf das sich der liberale Toleranzbegriff gründet, ist die Suche nach alternativen Grundlagen der Toleranz in der Religion selbst ein fruchtbarerer Zugang.[2] Demgemäß soll in diesem Aufsatz versucht werden, aus den intellektuellen Ressourcen der jüdischen religiösen Tradition Grundlagen der Toleranz herauszuarbeiten, die sich auf religiöse und nicht auf westlich-liberale Voraussetzungen stützen.

Es muss ehrlich eingestanden werden, dass die jüdische Tradition zahlreiche Beispiele von Intoleranz aufzuweisen hat, zeitweilig gegenüber dem Fremdling oder fremden Ideen, öfter jedoch gegenüber Mitjuden. Intoleranz spiegelt sich in einer Fülle von Rechtsquellen wider, angefangen bei der Kodifizierung von Gesetzen über die Ausrottung des Götzendienstes, über Gesetze, die die rechtliche Diskriminierung von Nichtjuden bestär-

* Suzanne Last Stone ist Professorin an der Cardozo School of Law, Yeshiva University (New York City, USA). Sie ist Absolventin der Princeton University und Columbia Law School und war Danforth Fellow für Jüdische Geschichte und Klassische Religionen an der Yale University.

ken, bis hin zu noch härteren Gesetzen, die die Bestrafung von nicht-konformen Juden festlegen. Intoleranz zeigt sich auch in einigen theologischen Überlegungen, die die ontologischen Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden betonen, sowie in institutionellen Praktiken wie z. B. der Zensur. Dass die jüdische Intoleranz manchmal eher theoretisch ist als real, lässt sich teilweise auf die historische Erfahrung des Judentums zurückführen. Insbesondere was Nichtjuden betrifft, hatte das Judentum keine Macht, andere zu verfolgen. Somit bot die historische Erfahrung des Judentums wenig Ansporn, eine politische Praxis der Toleranz aus einer Machtposition heraus zu entwickeln.[3] Mit der Schaffung des Staates Israel stehen die Juden jetzt vor der schwierigen Frage, wie sie sich gegenüber Minderheiten verhalten sollen, die innerhalb des israelischen Staatsgebietes leben. Doch selbst in Amerika – der soziale Kontext, der mir am vertrautesten ist – hat eine grundlegende Veränderung stattgefunden im Blick auf das jüdische Verständnis vom Wesen ihrer Beziehungen zu anderen Gruppen in der Gesellschaft. In den letzten vier Jahrzehnten sind die Juden, einschließlich der am stärksten religiös geprägten Gruppen, gesellschaftlich, wirtschaftlich und politisch in einer Weise avanciert, die man so konkret nicht für möglich gehalten hätte. Sie verstehen sich inzwischen als volle Glieder – ja Verantwortungsträger – einer gemischten Gesellschaft, zu der sie sich jetzt wahrhaft zugehörig fühlen. Ihre neue Rolle in der Gesellschaft hat sie dazu gebracht, ihr Augenmerk auf die in der Tradition gegebenen Möglichkeiten zu lenken, echte Bande sozialer Solidarität mit ihren Mitbürgern zu schaffen.

Die Diskussion darüber, wie andere Gruppen sozial und rechtlich behandelt werden sollten, durchzieht die ganze jüdische Literatur, angefangen bei der biblischen Darstellung der Bedingungen und Voraussetzungen für den Umgang der Israeliten mit anderen Gruppen im Gemeinwesen biblischer Zeit. Wenn diese Diskussion auch weitgehend theoretisch ist, so öffnet sie doch ein Fenster zur rabbinischen Einstellung gegenüber anderen Gruppen und zur Möglichkeit eines interkulturellen Austausches und einer interkulturellen Zusammenarbeit über religiöse Grenzen hinweg. Sie offenbart auch eine Vielfalt von spezifisch jüdischen Denkmustern, auf die ein Toleranzbegriff aufbauen könnte, der sich auf andere Werte stützt als die des säkularen Liberalismus. Die Situation der inner-jüdischen Toleranz ist eine andere. Die rabbinische Tradition hat sich eingehender mit der Frage der Toleranz innerhalb des jüdischen Kollektivs auseinandergesetzt, die seit der jüdischen Emanzipation strittig ist. Viele der halachischen

Bestimmungen zeigen eine tolerante Haltung gegenüber säkularen Juden. Doch diese Meinungen beziehen sich oft auf die veränderte gesellschaftliche Wirklichkeit der Moderne, die als „unsere Generation" des religiösen Niedergangs, als „eine Zeit der Verborgenheit Gottes" bezeichnet wird.[4] Diese und ähnliche Darstellungen der tiefgreifenden Unterschiede im Wesen des modernen religiösen Lebens und der jüdischen Gesellschaft dienen als Rechtfertigungen für die Preisgabe von Gesetzen, die die Verbindung zu Häretikern und rebellischen Sündern einschränken, sowie von Gesetzen, die die Zurechtweisung von Mitgläubigen und den Gebrauch von Zwang in Sachen religiöser Observanz fordern. Als ein Ganzes gesehen spiegeln diese Anpassungen der Halacha eine neue Toleranz wider, die aus den Umständen der Moderne erwächst. Größtenteils stellt sich diese neue tolerante Haltung nicht als das Produkt eines Grundsatzes dar, sondern vielmehr als eine Konzession an die gegenwärtige Phase der Geschichte, in der die Religion marginalisiert und darum mit dem Wiedererstehen eines religiösen Weltbildes abgeschafft zu werden droht.

Gibt es dennoch im Judentum Ressourcen für die Entwicklung einer Position der Toleranz, die mit den internen Voraussetzungen der Tradition vereinbar und in ihren prä-modernen Quellen verwurzelt ist, eine Position, die weder eine Konzession an die Machtlosigkeit noch an die Moderne und die Säkularisierung ist? Dass eine solche Position der Toleranz zur Zeit unterentwickelt sein oder sich in unsystematischer Weise darstellen mag, sollte uns nicht davon abschrecken, danach zu fragen.

Wie bekannt, ist die rabbinische Methode weitgehend kasuistisch. Sie besteht aus der Suche nach legalen Antworten auf konkrete Probleme und bedient sich traditioneller talmudischer Kategorien, die in den frühesten Jahrhunderten entwickelt worden sind. Eine rechtliche Entscheidung kann in der Praxis zu einem „toleranten" Ergebnis führen, auch wenn Kategorien, Sprache und Argumentationsweise noch einem früheren Prinzip der Intoleranz entsprechen. Nichtsdestoweniger spiegelt die Fortentwicklung der Rechtslehre oft Denkmuster wider, aus denen sich das „tolerante" Ergebnis erklären lässt.

Auf der Suche nach einer jüdischen Version von Toleranz kann man zwei Wege beschreiten. Ein Weg besteht darin, innerhalb der Tradition Argumente aufzuspüren, die denen nahe kommen, die zur Entstehung des Toleranzbegriffes in der westlichen liberalen Tradition geführt haben. Man kann zum Beispiel in der rabbinischen Tradition die Entwicklung eines Gegenstücks zur liberalen perfektionistischen Basis der Toleranz feststel-

len, nämlich die Aufforderung zur Achtung der individuellen Autonomie. Locke vertrat die Auffassung, dass „die innere Überzeugung des Geistes", die „die wahre und heilbringende Religion" kennzeichnet, nicht durch „äußere Gewalt" erzwungen werden kann.[5] Religiöser Zwang ist kontraproduktiv, weil erzwungener Glaube nicht religiös ist. Auch für die Halacha geschieht – im Idealfall – die Einhaltung der Gebote aus freiem Willen; und in der Tradition gibt es, angefangen beim Talmud, eine ständige Spannung in der Frage nach der Gültigkeit einer religiösen Handlung, die erzwungen ist.[6] Spätere jüdische Lehrer haben die Meinung vertreten, dass Zwang vertretbar sei, weil er dazu diene, „innere Zustimmung" zu erwirken, einen inneren Wandel im Herzen der gezwungenen Person, der ihren wahren Wunsch offenbart, religiöse Sühne zu erlangen oder Glied der religiösen Gemeinschaft zu bleiben.[7] In jüngeren rabbinischen Schriften wird Zweifel daran geäußert, ob Zwang vertretbar ist in Situationen, wo es unwahrscheinlich ist, dass eine innere Zustimmung erreicht wird, wie zum Beispiel in einer „Generation, deren religiöse Nichtobservanz von einem Mangel an Glauben herrührt".[8]

Dieses Argument für die Toleranz hängt von der Beständigkeit einer säkularen Weltanschauung ab. Einige rabbinische Denker jedoch sehen einen positiven Wert in der Fortentwicklung der jüdischen und der menschlichen Geschichte im Rahmen eines Weltbildes, in dem die Möglichkeiten eines religiösen Zwanges eingeschränkt sind; sie begründen das mit dem Argument, dass dies einen idealeren Zustand der religiösen Observanz möglich macht.[9] Rabbi Abraham Isaac Kook hat – so Tamar Ross[10] – eine politische Struktur im Auge, die, sobald eine Gesellschaft „intellektuelle und moralische Reife" erlangt hat, die autonome Entscheidungsfindung schützt, weil sie älteren Modellen überlegen ist. Doch selbst diese radikalere Formulierung bleibt hinter der liberalen perfektionistischen Sicht zurück, die die Autonomie über alle anderen Güter stellt. Im Judentum ist die Einhaltung des Gesetzes unter den idealen Bedingungen der freien Entscheidung ein Gut, das von anderen Gütern übertroffen werden kann, wie z.B. die Notwendigkeit, die religiös-nationale Gemeinschaft zu bewahren oder das Gemeingut der Gemeinschaft zu schützen. Ein Argument für die Toleranz, das sich auf das Festhalten am Wert der autonomen Entscheidung gründet – das Recht, ein frei gewähltes Leben zu leben oder eine frei gewählte Meinung zu vertreten – ist in einer Tradition wie dem Judentum zutiefst problematisch. Denn das Judentum versteht das Selbst als hetero-

nom und nicht als autonom, als dem göttlichen Gesetz und nicht dem eigenen Gesetz unterworfen.[11]

Ich werde im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes nicht versuchen, aus den intellektuellen Quellen des Judentums Gegenstücke zu liberalen Vorstellungen abzuleiten; denn diese Vorstellungen gründen sich oft auf Voraussetzungen, die auf christliche Begriffe des Individuums, der Gemeinschaft und der politischen Ordnung zurückgeführt werden können. Stattdessen werde ich mich auf die Aspekte der jüdischen Tradition konzentrieren, von denen ein alternatives Toleranzverständnis abgeleitet werden kann. Die Version von Toleranz, die ich vertreten möchte, ist der Pluralismus, die Fähigkeit, mit dem Unterschied zu koexistieren. Die Bereitschaft des Judentums, mit dem Unterschied zu koexistieren, gründet sich nicht auf die Achtung vor der Aufrichtigkeit anderer Glaubensüberzeugungen (Lockes Argument) oder die Achtung vor der persönlichen Autonomie des Gläubigen (die perfektionistische liberale Sicht), auch nicht auf die Notwendigkeit, Gewalt zu unterdrücken. Im Judentum erwächst die Bereitschaft, mit dem Unterschied zu leben, aus einer ihm innewohnenden Wertschätzung der Verschiedenheit, der Vielfalt und der Besonderheit sowie aus der Erkenntnis, dass andere religiöse Traditionen oder Meinungen diverse Ziele und gemeinsame Projekte miteinander teilen. Darum sind soziale Zusammenarbeit und rechtlicher Austausch möglich und notwendig, selbst unter Gruppen oder Einzelpersonen, die ansonsten sich gegenseitig ausschließende, widerstreitende Standpunkte vertreten und sich gegenseitig im Irrtum wähnen. Mein Schwerpunkt erklärt sich aus dem besonderen Kontext, in dem ich arbeite – die Vereinigten Staaten. So geht es mir weniger um die Frage, wie ein jüdischer Staat, der nach jüdischen Grundsätzen organisiert ist, in der Theorie tolerante Beziehungen unter seinen Bürgern, vornehmlich Juden, aufbauen kann, als vielmehr um den halachischen (jüdisch-rechtlichen) Mechanismus, der positive rechtliche und soziale Wechselbeziehungen zwischen unterschiedlichen Gruppen in einer gemischten Gesellschaft ermöglicht.

Ich werde mich mit drei Merkmalen des Judentums befassen, die den Pluralismus und die Akzeptanz der Vielfalt unterstützen. Jedes von ihnen konkretisiert sich in einem anderen sozialen Kontext. Das erste Merkmal ist die interne Struktur des Judentums – seine Begrenzung auf ein Volk. Der Partikularismus des Judentums hat zu einer positiven Bewertung der Rolle anderer Gemeinschaften im Plan Gottes geführt. Das zweite Merkmal ist die Tradition des intellektuellen Pluralismus, der innerhalb der normativen

halachischen Gemeinschaft besteht und durch seine skeptische Haltung gegenüber Wahrheitsansprüchen gefördert wird. Das dritte Merkmal ist die Tendenz innerhalb des Judentums, die Toleranz nicht als ein abstraktes politisches Prinzip zu betrachten, sondern als eine Begegnung mit Personen, die in ihrer ganzen Vielschichtigkeit und im Lichte ihrer unterschiedlichen Lebensumstände verstanden werden müssen. Ich möchte betonen, dass dies Tendenzen innerhalb der Tradition sind, Möglichkeiten, die gegenwärtig noch nicht voll entwickelt und außerdem konkurrierenden Ansprüchen ausgesetzt sind. Doch es ist meine Aufgabe, die Tradition in ihrem „besten Licht" zu lesen. Nachdem ich diese Merkmale skizziert habe, werde ich mich dem Kern der methodologischen Frage zuwenden: Ist Pluralismus ein angemessenes Gegenstück zur liberalen Toleranz oder ihr sogar vorzuziehen?

II. Die Begrenzung auf ein Volk, soziale Gerechtigkeit und Zwischenkategorien

Versuche, die Möglichkeit der Toleranz mit der spezifischen Struktur einer religiösen Tradition in Verbindung zu bringen, haben eine lange Geschichte. Hume hat rühmlicherweise Monotheismus und Polytheismus einander gegenübergestellt. Aufgrund seiner Hingabe an einen einzigen Gegenstand der Verehrung folgt der Monotheismus einem alleinigen Wahrheitsbegriff, den er jedem aufnötigt. Der Polytheismus hingegen überträgt die Vielfalt und Unterschiedlichkeit menschlicher Emotionen, Ziele und Erfahrungen auf die göttliche Ordnung. Dementsprechend, schreibt Hume, sind Polytheisten pluralistisch und somit offener für unterschiedliche Standpunkte als Monotheisten.[12] Dann kann man die liberale Toleranz als ein Korrektiv zur universalistischen religiösen Denkstruktur des Christentums betrachten, zum Anspruch nämlich, dass eine einzige Tradition für jedermann verbindlich sein sollte. Doch monotheistische Traditionen, selbst normative, unterscheiden sich in ihren Universalitätsansprüchen. Der Anspruch des Judentums auf Universalität ist eng umgrenzt durch die Struktur der jüdischen Religion als einer Religion, die auf ein Volk beschränkt ist.

Der biblische Bericht von der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes verkörpert ein ethisches Ideal der sozialen Harmonie unter den Menschen, ein Ideal, das die Propheten sich als das Ziel am Ende der Zeiten vorstellen. Die Menschheit ist nicht als eine universale menschliche Ordnung gedacht, auch nicht als „*eine* Gemeinschaft und Gesell-

schaft", wie Locke schrieb.[13] Die Lehre aus dem Turmbau zu Babel ist die, dass eine universale menschliche Ordnung gefährlich sein könnte. Stattdessen ist die Menschheit in einzigartige Gemeinschaften aufgeteilt, von denen jede ihre eigene Sprache und ihre eigenen Gesetze hat. Die biblische Erwählung Israels auf dem Sinai verursacht unmittelbar eine Spaltung der Menschheit zwischen Israel und den anderen Völkern der Erde. Die Gemeinschaft oder das Volk Israel entsteht durch den Bund, einem historischen Vertrag zwischen Gott und Israel auf dem Sinai, der die Thora zum Gesetz der Israeliten erhebt. Es ist das grundlegende Axiom des Judentums, dass die Thora das besondere Erbe Israels ist und nur Juden an seine Gebote gebunden sind.

Der Partikularismus des Judentums wirft unvermeidlich die Frage nach der Rolle anderer Gemeinschaften im Plan Gottes und nach der Beziehung des Judentums zu diesen anderen Gemeinschaften auf. Im biblischen Bericht wird die monotheistische Tradition des Judentums dem heidnischen Götzendienst gegenübergestellt, der mit moralischer Verderbtheit verbunden wird. In der Theorie ist Götzendienst intolerabel und muss aus dem Land Israel ausgerottet werden. Somit markiert der Götzendienst die Grenzen des Toleranzprinzips. Die frühen talmudischen Erörterungen über die Verpflichtungen von Juden gegenüber Nichtjuden, mit denen sie zusammen leben, gehen davon aus, dass Nichtjuden heidnische Götzendiener sind, und richten Hindernisse gegen jede Verbindung mit ihnen auf. Auch der Talmud lässt eine eindeutig diskriminierende Behandlung von Nichtjuden zu, die Ausdruck ihrer gegenseitigen Entfremdung ist. Wenn es nur *eine* Wahrheit in einer Gemeinschaft gibt und in allen anderen Gemeinschaften Falschheit und moralische Verderbtheit herrschen, mag die Toleranz sich auf pragmatische Erwägungen stützen wie auf Angst oder auf den Hobbes'schen Kompromiss, nicht aber auf Grundsätze.

Doch die rabbinische Tradition hat zwei unterschiedliche rechtliche Strategien entwickelt, um der Versuchung des Partikularismus zu entgehen, sich die Welt so vorzustellen, als bestünde sie aus einer Gemeinschaft von Erwählten, die die Wahrheit gepachtet haben, wohingegen alle anderen Götzendiener sind, deren religiöse und moralische Verderbtheit intolerabel ist. Die erste Strategie besteht darin, dass man dem Gebot, das Untolerierbare – die Götzendiener – auszulöschen oder zu meiden, das andere Gebot zur Seite stellt, das gebietet, Wege des sozialen Friedens, *darkhei shalom,* zu suchen und einzuschlagen.[14] Aufbauend auf dem biblischen Modell der Verpflichtung, die soziale Solidarität auf den nahen Fremden auszudehnen,

der in meinem Lande wohnt und materiell und politisch von den Israeliten abhängig ist,[15] hat die rabbinische Tradition den Grundsatz, Wege sozialen Friedens einzuschlagen, auf die Gestaltung der Beziehungen zu götzendienerischen Nachbarn im Exil angewandt. Wohltaten und soziale Solidarität müssen auf die Heiden ausgedehnt werden, die in enger Nachbarschaft zu den Juden leben. Ob die talmudische Regel, Wege des Friedens – *darkhei shalom* – zu suchen, auf Klugheitserwägungen zurückgeht oder ob sie grundsätzlicher Art ist, ist Gegenstand historischer und juristischer Debatten. Es hat sich eingebürgert, im Selbstinteresse oder in der Furcht, die aus der Ohnmacht stammt – um den Hass der Heiden abzuwehren – die Grundlage der Regel zu sehen. Doch es besteht eine zunehmende Bereitschaft in der halachischen Gemeinschaft, das Gebot, Wege des Friedens einzuschlagen als ein regulatives Ideal zu verstehen, als eine biblische Beschreibung des internen Ziels und Endes des Gesetzes, die normatives Gewicht hat. Wenn die Regel des *darkhei schalom* entsprechend den neuen Bedingungen der jüdischen Macht oder Parität in der Gesellschaft entfaltet wird, kann sie als Basisprinzip für eine Toleranz dienen, die Gleichgültigkeit oder Entfremdung einerseits und Legitimierung oder moralischen Relativismus andererseits vermeidet.

Die zweite entscheidende Strategie in der jüdischen Tradition ist die Herausarbeitung von Zwischenkategorien zwischen Heidentum und Judentum. Das rabbinische Judentum erkennt an, dass andere Gruppen mit dem Judentum bestimmte religiöse Wahrheiten oder moralische Kriterien gemeinsam haben, die dann in verschiedenen religiösen, politischen und rechtlichen Kontexten entsprechend konkretisiert werden. Die Tendenz, solche Zwischenmodelle zu entwickeln ist, wie Jacob Katz gezeigt hat, schon in frühen rabbinischen Quellen erkennbar.[16] Nach der rabbinischen Tradition hat Gott die Bestimmungen einer moralischen Ordnung für Adam und die Kinder Noahs vor der Erwählung Israels auf dem Sinai festgelegt. Diese Ordnung besteht aus sieben grundlegenden menschlichen Verpflichtungen, den Noachitischen Gesetzen, zu denen folgende Verbote gehören: das Verbot des Götzendienstes, des Blutvergießens, des Raubes, der Unzucht, der Gotteslästerung, das Verbot, ein Stück von einem noch lebenden Tier zu essen, und schließlich das positive Gebot der Rechtspflege.[17] In talmudischen Quellen wird der Begriff der Noachitischen Gesetze mit dem Status von Fremdlingen, die im jüdischen Gemeinwesen wohnen, in Verbindung gebracht; sie müssen diese minimalen universalistischen Prinzipien einhalten, um in dem Land leben zu dürfen. Der Fremde braucht sich nicht zu assimilieren, er

kann seine von den Ahnen ererbte Identität beibehalten, solange er einem Minimum von Verpflichtungen nachkommt, die Merkmale eines zivilisierten Menschen sind. Dafür ist man verpflichtet, den Fremdling wie sich selbst zu lieben (Lev 19, 33–34), Wohltätigkeit am Fremdling zu üben (Lev 23,22; Dtn 24,19) und ein und dasselbe Gesetz für den Fremdling und die Israeliten gelten zu lassen (Ex 12,49).

Doch wahre Akzeptanz anderer Religionen und Lebensformen erfordert mehr als die Duldung ihrer Präsenz in der jüdischen Gesellschaft oder als soziale Solidarität und rechtliche Zusammenarbeit. Die kritische Frage ist die, ob das Judentum bereit ist, anderen Gemeinschaften einen unabhängigen eigenen Wert zuzugestehen. Ein bemerkenswerter Schritt in dieser Richtung war die rabbinische Koppelung der religiösen Vollkommenheit oder Erlösung an die Voraussetzung der Einhaltung der Noachitischen Gesetze. Wer diesen Gesetzen gehorcht, ist gerecht, und alle Gerechten der Völker haben teil an der kommenden Welt.[18] Man könnte einwenden, dass die Gerechten der Völker trotz und nicht wegen der Tatsache, dass sie zu anderen Gemeinschaften gehören, in die kommende Welt aufgenommen werden.[19] Ihre Aufnahme beruht auf der Tatsache, dass diese Menschen das jüdische Gesetz für Nichtjuden befolgen, angedeutet in Maimonides' Forderung, dass im Lande wohnende Fremdlinge formell vor dem jüdischen Gerichtshof die Noachitischen Gesetze akzeptieren. Doch der Talmud selbst scheint die Noachitischen Gesetze als eine Offenbarung an die Menschheit vor dem Geschehen auf dem Sinai zu betrachten, die dann auf dem Sinai neu bestätigt wurde. Darüber hinaus beschreibt die rabbinische Literatur die Sinai-Offenbarung als eine Offenbarung, die an alle Völker in vier oder siebzig Sprachen verkündet wurde, und gibt damit zu verstehen, dass die Erlösung der Einhaltung der Gebote folgt, die Gott unmittelbar an alle Völker gerichtet hat. So kann die rabbinische Tradition in dem Sinne verstanden werden, dass sie die Vorstellung eines göttlichen religiösen Pluralismus umfasst. So erhält jeder Mensch oder jedes Volk eine unabhängige moralische Bedeutung und wird gerechtfertigt durch die Einhaltung der verschiedenen Gebote, die Gott ihnen gegeben hat.

Im Mittelalter wurde der Gedanke der Zwischenkategorien zwischen Judentum und Heidentum dazu gebraucht, nicht nur Einzelpersonen, sondern ganze politische und religiöse Daseinsformen zu legitimieren. Die rabbinische Legitimierung anderer Gemeinschaften legte den Grund für die rechtliche und soziale Wechselbeziehung zwischen dem Judentum und anderen politischen Ordnungen oder sozialen Gruppen. Zwei Beispiele für

diesen Prozess sind besonders beachtenswert. Der Talmud verfügt, dass Juden bestimmte Gesetze fremder Herrscher als legitim anerkennen müssen. Wie der Talmud es formuliert „das Gesetz des Reiches ist das Gesetz *(dina de-malkhuta dina).*“[20] Doch der Talmud gibt keine wesentlichen oder moralischen Begründungen für dieses Prinzip. Der Exeget Rashi aus dem 11. Jahrhundert bietet eine besonders eindrückliche Begründung dafür. Er bringt das Prinzip in Verbindung mit der Noachitischen Verpflichtung für die Völker der Welt, gerechte Rechtssysteme aufzubauen. Da die Schaffung nichtjüdischer Rechtssysteme einem göttlichen Gebot entspricht, so Rashi, haben diese Systeme eine göttliche Legitimation, und ihr Zivilrecht kann selbst für Juden als eine zusätzliche Rechtsquelle dienen.[21] So teilen nichtjüdische Gemeinschaften mit dem Judentum das göttliche Ziel der Errichtung einer gerechten sozialen Ordnung. Heutzutage ist vor allem unter denen, die halachisches Recht sprechen und unter westlicher demokratischer Herrschaft leben, eine zunehmende Anerkennung der Tatsache zu beobachten, dass nichtjüdisches Zivilrecht oft gerechte Regeln enthält, die im Corpus des jüdischen Rechts fehlen, und eine zunehmende Tendenz, diese Gesetze in das jüdische Rechtssystem einzugliedern.[22]

Ein zweites Beispiel für ein gemeinsames inter-religiöses Projekt von Juden und Nichtjuden, das in verschiedenen und vielfältigen Formen konkretisiert wird, liefert Menahem Ha-Me'iri, ein französischer Rechtsprecher aus dem 13. Jahrhundert. Ha-Me'iri entschied, dass alle Völker, die durch eine erleuchtete Religion geschult sind, Anspruch auf rechtliche und ethische Gleichbehandlung unter jüdischem Recht haben. Ha-Me'iri hat eine neuartige Synthese des gesamten talmudischen Systems diskriminierender Regeln und Ausnahmen vorgelegt, das er übrigens im Wesentlichen als überholt darstellt. Er vertrat die Auffassung, dass rechtliche Diskriminierung von Nichtjuden sich im Talmud auf nichtjüdische Götzendiener bezieht, die in der Kultur der alten Welt lebten, die „nicht an eigene Bräuche gebunden waren“, und nicht auf die Menschen des Mittelalters, die „der Denk- und Lebensweise der Religion verhaftet waren“.[23] Wie Moshe Halbertal zeigt, bezieht Ha-Me'iri in der Tat in einigen Entscheidungen unumwunden zeitgenössische Nichtjuden in die Kategorie des „Bruders“ ein, so wie sie in der Heiligen Schrift beschrieben wird, dem man die volle rechtliche und ethische Gleichbehandlung schuldet.[24]

Wie Halbertal weiter ausführt, ist Ha-Me'iris positive Bewertung anderer Religionen tief in der rationalistischen Schule der post-Maimonides'schen Zeit verwurzelt. Diese Schule sah die Rolle der Religion nicht nur im

Zusammenhang mit dogmatischen Erkenntnissen im Blick auf das Wesen Gottes, sondern auch im Zusammenhang mit ihrer Funktion, nämlich der Errichtung einer wohlgeordneten Gesellschaft.[25] Ha-Me'iri misst dem Christentum und dem Islam nicht nur als privaten Religionen, die für Grundlehren des Glaubens stehen, einen positiven Wert bei, sondern als praktischen Herrschaftsformen, deren Anhänger durch ihren Glauben genötigt sind, rechtliche Institutionen zu unterhalten und ethische Normen in der Gesellschaft aufzustellen. Ha-Me'iris Formulierung ist aus zwei Gründen beachtenswert. Wenn auch andere Rechtsgelehrte zu ähnlichen rechtlichen Schlussfolgerungen gekommen sind, so taten sie dies doch mit der traditionellen talmudischen, kasuistischen Methode und beschränkten ihre Entscheidungen auf die praktischen Bedürfnisse der Gesellschaft. Ha-Me'iri, wie Jacob Katz bemerkt, formulierte seine Unterscheidung zwischen den Götzendienern der alten und der zeitgenössischen Völker als ein ‚Prinzip' und „transzendierte damit die konventionellen Methoden des halachischen Denkens".[26] Obgleich Ha-Me'iri die religiös erleuchteten Nichtjuden mit den Fremdlingen vergleicht, die im Lande wohnen und das Noachitische Gesetz halten, so stellt er sie ihnen jedoch nicht gleich. Ha-Me'iri erfindet eine neue Zwischenkategorie zwischen Heidentum und Judentum: „Völker, die durch die Denk- und Lebensweise der Religion eingeschränkt sind."

Ha-Me'iris funktionales Verständnis der Religion wirft die Frage auf, ob seine Sichtweise auf alle zivilisierten Gesellschaften ausgedehnt werden könnte, die rechtliche Institutionen unterhalten und somit moralische Normen in der Gesellschaft aufstellen. Ha-Me'iris Werk ging der Tradition verloren und wurde erst im vergangenen Jahrhundert wieder entdeckt. Seine Schriften finden langsam wieder Eingang in die Tradition und regen die Diskussion über die Frage an, ob die talmudischen Formen rechtlicher Diskriminierung unanwendbar sind in empirisch fassbaren sozialen und rechtlichen Systemen, die sich der Herrschaft des Rechts unterstellt wissen.

Schließlich ist es wichtig, sich zu fragen, ob gewisse Denkmuster innerhalb des Judentums oder bestimmte historische Erfahrungen vielleicht auch dazu beigetragen haben, sich von einem Modell des Judentums zu entfernen, das auf der einen Seite eine erwählte Gruppe und auf der anderen Seite einen moralischen Abgrund postuliert. Drei dieser Denkmuster möchte ich erörtern:

Erstens: Die Tendenz, Zwischenkategorien zwischen Judentum und Heidentum aufzustellen, spiegelt eine Form des Denkens wider, von der Patrick Glenn sagt, sie sei allen komplexen Rechtstraditionen gemeinsam, und die er eine „multivalente" im Unterschied zu einer „bivalenten" Denkweise nennt.[27] Bivalentes Denken zieht klare Grenzen zwischen voneinander unterschiedenen und getrennten Begriffen und verhindert ein Verwischen der Grenzen, wenn sie erst einmal gezogen sind. Im Gegensatz dazu erkennt das multivalente Denken die einst ausgeschlossene Mittelzone zwischen Wahrheit und Falschheit an. Die Mittelzone entsteht mit der Vermehrung der Informationen, die eine voreilige Grenzziehung ausschließt. Die multivalente Denkweise ist im höchsten Grade präzise und speziell. Sie ist im Wesentlichen kasuistisch (wie die talmudische Argumentation) in ihrer methodologischen Betonung des Details, der Einschränkung und der Begrenzung. So haben komplexe kasuistische Rechtstraditionen die Möglichkeit, neue Kategorien zu schaffen und die partielle Mitgliedschaft in mehr als einer Gruppe zur gleichen Zeit anzuerkennen.

Zweitens: Die jüdische Erfahrung des Exils, die das Judentum gezwungen hat, unter der Herrschaft anderer Regierungsformen zu leben, hat im Mittelalter zu der Auffassung geführt, die dann in der Neuzeit noch verstärkt wurde, dass die Halacha in ihrer exilischen Form nicht allumfassend ist oder sich selbst genügt. Erstens musste eine gewisse Anpassung an andere Regierungssysteme erreicht werden, um die jüdische Unterwerfung unter fremde Herrschaft und fremdes Recht zu legitimieren. Zweitens führte die unmittelbare Erfahrung mit anderen politischen Strukturen zu erheblichen mittelalterlichen Spekulationen über die Unterschiede zwischen dem Gesetz der Thora und konventionellen Herrschaftsformen. Insbesondere die spanische Schule stellte eine vergleichende Betrachtung an, in der sie betonte, dass der Gedanke der Halacha in ihrer Idealform Stärken und Schwächen, Lücken und Löcher hat und dass ihre merklichste Lücke darin besteht, dass sie es versäumt hat, für soziale Ordnung zu sorgen, was die Funktion der biblischen Einrichtung des Königtums war. Rabbinische Denker begannen zu erkennen, dass die Halacha zu ihrer Vervollständigung von anderen Systemen, wie den nicht-jüdischen Herrschaftsformen, abhängig ist. Diese Systeme verfügten über Ordnungsmechanismen wie dem realistischen System der Bestrafung und des Strafvollzugs, die der Halacha in ihrer Idealform fehlten.[28] Notgedrungen erkannten die Rabbis diesen anderen Systemen die Legitimität zu, um ihren Gebrauch im Dienst jüdischer Ziele zu rechtfertigen.

Drittens: Es gibt eine im jüdischen Denken tief verwurzelte Struktur, die dazu prädisponiert ist, Pluralismus, Vielfalt und Unterschied höher zu schätzen als Einförmigkeit und Gleichheit und die darum dazu neigt, die Einmaligkeit von verschiedenartigen Gemeinschaften zu respektieren. Dieses Denkmuster spiegelt sich wider im biblischen Verständnis der Schöpfung als eines Prozesses der Unterscheidung und der vielfältigen Differenzierung. Die Einzigartigkeit der Erschaffung des Menschen durch Gott besteht darin, dass es nicht zwei Menschen gibt, die sich gleichen, sei es in ihrem Charakter, ihren Anschauungen, ihren Glaubensüberzeugungen oder in ihren physischen Merkmalen, und das obwohl jeder von ihnen nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.[29] Der Gedanke, dass jeder einzelne Mensch in seiner Verschiedenheit kostbar ist, wird umgesetzt in den Gedanken, dass auch einzigartige menschliche Gemeinschaften kostbar sind. Jede Gemeinschaft hat ihre eigene Sprache und ihre eigenen Gesetze, verfügt von dem einen Gott.

Kurz gesagt, andere Gemeinschaften sind nicht einfach Objekte der Duldung. Sie haben eine besondere Rolle im Plan Gottes zu spielen: eine gerechte soziale Ordnung zu schaffen. Jede Gemeinschaft geht jedoch nicht einfach ihren eigenen Weg, um den göttlichen Plan zu erfüllen. Das Modell des Pluralismus, dem das Judentum folgt, ist interaktiv. Die positive Wertung anderer Gesellschaften bereitet in der Halacha den Weg für einen rechtlichen, sozialen und kulturellen Austausch zwischen dem Judentum und anderen Gesellschaften. Maimonides' rechtliche Entscheidung, dass die Juden verpflichtet sind, das Noachitische Gesetz durchzusetzen, ist eine Quelle für die jüdische religiös-gesetzliche Verpflichtung, gemeinsame Projekte mit anderen religiösen und politischen Gruppen durchzuführen, um die ethischen, moralischen, geistlichen und materiellen Verhältnisse der Gesellschaft im Großen zu verbessern.[30] Die Intuition, dass eine solche Verpflichtung besteht, stärkt diejenigen, die das Judentum unabhängig von der Tradition im Sinne einer jüdischen Mission interpretieren, soziale Gerechtigkeit zu fördern. Es stimmt, dass die traditionelleren Gruppen des religiösen Judentums ihre Energien noch nicht merklich in dieser Richtung entwickelt haben, sondern sich bevorzugt für Projekte einsetzen, die den Interessen der Juden dienen und nicht solchen, die die ganze Menschheit betreffen. Diese Tendenz ist zu einem großen Teil auf die historische Erfahrung des Judentums zurückzuführen. Infolge der Verfolgung und des Exils hat das Judentum bis zu seiner Emanzipation auf den Fersen der Aufklärung den Markt der Weltreligionen nicht betreten. Die

Möglichkeit eines Einlassens auf die Welt, das von der Aufklärung eingeleitet worden war, erhielt einen besonderen Nachdruck durch den Holocaust, der ein Gefühl der Verzweiflung im Blick auf die Möglichkeit einer kulturellen und sozialen Zusammenarbeit und zugleich eine Energie für den Wiederaufbau des Judentums freisetzte. Wenn Zeit und stabile politische Voraussetzungen gegeben sind, könnte dieses Potenzial in der Tradition aktiviert werden.

III. Der intellektuelle Pluralismus des talmudischen Denkens

Eine instinktive positive Einschätzung der Mannigfaltigkeit und des Pluralismus ist auch auf der erkenntnistheoretischen Ebene der Tradition zu beobachten. Vielfalt, Widerspruch und Pluralismus sind Bestandteil des selbstbewussten halachischen Verständnisses über ihre eigenen Prozesse. Adam Seligman hat uns dazu herausgefordert, die Frage zu erwägen, ob offenbarte religiöse Traditionen die Fähigkeit haben, eine Erkenntnistheorie der Tolerierung zu entwickeln, die sich auf die Skepsis gegenüber ihren Wahrheitsansprüchen stützt, während sie zugleich den Glauben an die offenbarte Wahrheit beibehalten.[31] Der intellektuelle Pluralismus des talmudischen Denkens ist allseits bekannt, einschließlich seiner Bestätigung mannigfaltiger widersprüchlicher Meinungen über das Gesetz, von denen jedes „Wort Gottes" ist und jedes seinen eigenen Wert hat.[32] Die halachische Tradition bekräftigt, dass alle Meinungen, die in dem legitimen Bemühen um die Befolgung des göttlichen Rechts geäußert werden, einen Aspekt der Wahrheit enthalten. Abweichende Meinungen müssen registriert werden, weil ein späteres Gericht die verworfene Meinung als Gesetz rehabilitieren könnte.[33] Das ist eine klare Forderung, dem Standpunkt des Opponenten partielle Legitimität zuzuerkennen trotz der Spannung, die daraus erwächst. Der halachische Rechtsprecher muss nicht nur die partielle Wahrheit seines Opponenten aushalten, sondern auch die Möglichkeit, dass seine eigene Auffassung irrig ist.

Um welchen Wahrheitsbegriff geht es hier, und wie kann die Spannung, die durch mannigfaltige widersprüchliche Meinungen über das Gesetz, von denen jede einen Aspekt der Wahrheit enthält, ertragen werden? Einige von der Tradition angeführte Gründe entsprechen der Betonung eines freien Marktes der Ideen seitens der Anhänger des liberalen Toleranzbegriffes. Verschiedene Meinungen erhellen die Suche nach Wahrheit, schärfen die Diskussion und klären die richtige Meinung. Doch andere beruhen auf

einer tief verwurzelten Skepsis im Blick auf die Möglichkeit menschlicher Gewissheit, die entweder vom Wesen der Offenbarung selbst oder von den Grenzen der menschlichen Vernunft herrührt. In einem Absatz beschreibt der Talmud die Offenbarung selbst als eine Reihe von Entscheidungsoptionen, die ebenso als Basis für das Verbot als auch für die Erlaubnis eines Verhaltens dienen können.[34] So sind Vielfalt und Gegensatz Kennzeichen der Offenbarung selbst. In dieser Sicht sind die wesentlichen Merkmale einer Rechtssache am besten zu erfassen, wenn man zugleich ihre Negation betrachtet. Die mystische Sicht der Offenbarung als eines bruchstückhaften Prozesses unterstreicht ebenfalls die Tatsache, dass jede individuelle Meinung ein partielles Verständnis der göttlichen Wahrheit widerspiegelt.

Das rationalistische Modell ist nicht weniger skeptisch gegenüber der menschlichen Gewissheit, doch es neigt dazu, Meinungsstreit und Pluralismus nicht den spezifischen Merkmalen der Offenbarung, sondern dem äußerst begrenzten Umfang des offenbarten Gesetzes, den Brüchen in der historischen Kette der Vermittlung von Offenbarung und individuellen Unterschieden hinsichtlich der intellektuellen Fähigkeiten und des Temperaments zuzuschreiben. Weil menschliches Denken fehlbar ist, ist Irrtum unvermeidlich. Doch der Irrtum erklärt sich aus dem halachischen System selbst, das nicht das Festhalten an einer abstrakten Wahrheit, sondern das Festhalten am halachischen Denkprozess und an den internen halachischen Methoden zur Lösung von Meinungsverschiedenheiten verlangt.

Die intellektuelle Toleranz jedoch, die das Judentum an den Tag legt, ist die ausschließliche Domäne der normativen rabbinischen Klasse und dehnt sich nur auf andere anerkannte Glieder dieser Klasse aus. Außerdem ist diese intellektuelle Toleranz auf den Bereich der Ideen und Meinungen beschränkt und erstreckt sich nicht auf das Handeln oder die Rechtspraxis. Verhaltenspluralismus ist in der Theorie entweder eine Sünde, die Missachtung einer verbindlichen Norm, oder aber – in Ermangelung einer verbindlichen Norm – die traurige Konsequenz des Versäumnisses, durch vernünftigen Diskurs einen Konsens zu erreichen. Der Autor der Sepher Ha-Hinnuch zum Beispiel schreibt, dass eine irrige verbindliche Norm einem Verhaltenspluralismus vorzuziehen ist. Angesichts der Möglichkeit der Zerstückelung des Gesetzes, der sektiererischen Spaltung, der rechtlichen Anarchie und des Verlustes der einigenden Kraft des Gesetzes im Leben der Gemeinschaft „wäre es besser, einen Irrtum der Rabbiner zu erdulden, als dass jeder tut, was ihm passt".[35] So ist die epistemologische Skepsis von einer ebenso tiefen Wertschätzung von Ordnung und Autorität begleitet.

Die Spannung zwischen Skepsis und Ordnung ist ein dauerhaftes Merkmal des jüdischen Rechtsdenkens, das sich sogar widerspiegelt in seiner literarischen Produktion mit ihrer zyklischen Herausgabe von Rechtscodizes, die Rechtsvorschriften kanonisieren, und Kommentaren, die die Möglichkeiten für Pluralismus und Meinungsverschiedenheit noch vergrößern.

So hat der Verhaltenspluralismus, die individuellen Abweichungen von festgefügten halachischen Normen, keinen unabhängigen Wert. Die Fähigkeit, innerhalb der jüdischen normativen Gemeinschaft Ketzerei und Sünde zu ertragen, verlangt eine andere Form von Toleranz. Diese Form von Toleranz zielt nicht darauf ab, auseinandergehende Glaubensüberzeugungen oder abweichendes Handeln zu schützen; sie konzentriert sich vielmehr darauf, die Verbindung des einzelnen Sünders mit der Gemeinschaft zu bewahren.

IV. Toleranz in der Begegnung mit der Person

Die Halacha verlangt in der Theorie eine harte Behandlung von Ketzern, Abtrünnigen und rebellischen Sündern, die durch ihr Tun beweisen, dass sie die Autorität des Gesetzes ablehnen. Öffentliche Ablehnung der Autorität des Gesetzes bedroht nicht nur die Ordnung, sondern wird auch als ein Verrat an der Gemeinschaft verstanden, weil die Gemeinschaft selbst durch den Gehorsam gegenüber dem Gesetz konstituiert und definiert wird. Ketzer, Abtrünnige und rebellische Sünder „werden aus der Kategorie ‚Israel' gestrichen" und haben keinerlei Anspruch auf irgendeine Form von sozialer Solidarität.[36] Gibt es dennoch einen Weg, solche Personen zu tolerieren und sie weiterhin in die jüdische Gesellschaft einzuschließen? Eine solche Tolerierung ist nur möglich, wenn die Aufmerksamkeit von der untragbaren Tat oder Ansicht weggelenkt und stattdessen auf die Person gerichtet wird. Diese Änderung der Perspektive wird möglich gemacht durch die Einsicht, dass es einen guten Grund gibt, die Person, nicht aber ihr Tun oder ihre Überzeugung zu entschuldigen. Es ist diese Form von Toleranz, für die die Halacha gegenüber Personen einsteht, die vom rechten Wege abgekommen sind. Toleranz wird weder mit der Begründung des legitimen Pluralismus noch mit der Begründung der Achtung der individuellen Autonomie befürwortet, sondern vielmehr damit, dass die Person, die vom rechten Wege abgekommen ist, nicht voll verantwortlich war für ihr Tun oder ihre ketzerischen Überzeugungen. Der Einzelne kann geduldet werden, weil die Schuld für die Sünde in mangelhafter Bildung oder Erziehung, in

intellektueller Verführung oder ähnlichem zu suchen ist. Die Entwicklung dieser Toleranzhaltung gegenüber Personen, die sich auf den Gedanken der Entschuldigung stützt, wurde über die Bundesgemeinschaft hinaus ausgedehnt, um ein tolerantes Verhalten auch gegenüber heidnischen Götzendienern zu rechtfertigen.[37]

Dieses Modell der Toleranz gründet sich auf eine Konstellation von Vorstellungen, die fester Bestandteil der jüdischen Tradition sind. *Erstens:* Dieses Modell erkennt an, dass eine Vielfalt von Kräften und sozialen Gegebenheiten das Selbst formt. Die Toleranz gegenüber Personen gilt dem konkreten, sozial eingebundenen Selbst und nicht dem liberalen, idealen, frei-wählenden Selbst, d.h. es gilt dem Modell des Selbst, so wie es in der jüdischen religiösen Tradition gesehen wird. *Zweitens:* Die Aufforderung, den Sünder zu „tragen", kann dann in den Zusammenhang des umfassenden Verständnisses der jüdischen Tradition von Reue, Barmherzigkeit und imitatio Dei gestellt werden. Wie Gott Sünder erträgt, seinen Zorn zügelt und Geduld zeigt, um seine Beziehung zu Israel aufrecht zu erhalten, so müssen die Menschen den göttlichen Tugenden nacheifern, Zurückhaltung und Geduld üben und die Beziehung des Sünders mit der Gemeinschaft aufrecht erhalten, in der Hoffnung auf letztendliche Rückkehr und Versöhnung. Den Sünder zu ertragen, ist keine rechtliche Verpflichtung; es ist wie Vergebung und göttliche Barmherzigkeit ein Akt der liebevollen Freundlichkeit außerhalb des Bereiches der Gerechtigkeit. *Drittens:* Wenn eine solche Toleranz auf Juden ausgedehnt wird, die vom rechten Wege abgekommen sind, dann ist sie weder durch eine ethische Besorgnis um die geduldete Person noch durch ein Idealbild von den ethischen Qualitäten dessen, der Toleranz übt, motiviert. Im Kontext des Judentums ist eine solche Duldung auch von sozialen Anliegen geleitet, von der Notwendigkeit, die nationale historische Gemeinschaft zu erhalten, die sich mit der theologischen Gemeinschaft überschneidet. Schließlich führt es unvermeidlich zum Pluralismus innerhalb der Gemeinschaft, wenn man den Ketzer, den Sünder oder den Sektierer im Horizont der Gemeinschaft behält. Das anhaltende aktive Einlassen auf diejenigen, die andere Glaubensüberzeugungen haben, schafft eine vielfältigere Gesellschaft, in der der Pluralismus verwaltet, wenn auch nicht legitimiert wird. Das verhindert die Verknöcherung der Gemeinschaft zu einem homogenen Rest glaubenstreuer Juden. Eine kritische Frage ist die, ob im Laufe der Zeit der Pluralismus aufhört, nur verwaltet zu werden, und die Grundfesten der nor-

mativen Gemeinschaft erschüttert, sie langsam und schleichend verwandelt.

V. Das Verhältnis von Toleranz und Pluralismus

Eine letzte Frage möchte ich noch aufgreifen. Ist es angemessen, die jüdischen Modelle des Pluralismus, die ich analysiert habe, in Analogie zur Toleranz zu setzen? Ich möchte kurz deutlich machen, welche Beziehung zwischen Pluralismus und Toleranz gegenüber Personen einerseits und dem zentralen Anliegen der liberalen Toleranz andererseits besteht, und ihre Ähnlichkeiten und Unterschiede aufzeigen.

Das klassische liberale Toleranzverständnis neigt dazu, die Beispiele wahrer Toleranz einzuengen auf das Ertragen von Ansichten oder Handlungsweisen, die man für fremd, irrig oder sogar verwerflich erachtet. Diesen Toleranzbegriff hat man „unbeständig" oder – wie Bernard Williams es ausdrückt – „sowohl notwendig als auch unmöglich" genannt, weil Toleranz die Tendenz hat, schnell in Unterdrückung auf der einen Seite oder Gleichgültigkeit auf der anderen Seite abzugleiten.[38] Sie ist primär durch den liberalen Mechanismus der Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Bereich aufrecht zu erhalten. Bestimmte Glaubensüberzeugungen oder Handlungsweisen werden als privat angesehen und vor Einmischung geschützt, während der öffentliche Bereich neutral bleibt, bar aller entzweienden Vorstellungen vom Guten. Aus diesem Grund ist die liberale Toleranz selten ein Faktor sozialen Zusammenhalts. Sie ist ein „negatives (politisches) Prinzip, dem der positive, emotionale Einsatz füreinander fehlt, den eine stabile Gesellschaft erfordert".[39]

Der Pluralismus seinerseits erkennt an, dass es vielfältige Standpunkte oder Lebensweisen gibt, die nebeneinander bestehen und sogar zu einer Plattform für Projekte interkulturellen oder rechtlichen Austausches und auch für Solidarität werden können. Als solchen kann man den Pluralismus als ein der Toleranz überlegenes politisches Prinzip betrachten. Die Fähigkeit, Brücken zwischen verschiedenen Traditionen zu schlagen, ist – so argumentiert Glenn – ein Merkmal aller komplexen Rechtstraditionen. Er schreibt diese Fähigkeit der rechtlichen Denkweise zu mit ihrer Betonung der Kasuistik, der Besonderheit und der Lösung anstehender Fälle, und mit dem Nachdruck, den sie auf das Detail und zusätzliche Informationen, auf die Aussöhnung zwischen Unterschieden und auf die letztendliche Anerkennung der einst ausgeschlossenen Mittelzone legt.[40]

Doch sieht sich die pluralistische Mentalität je der moralischen Forderung gegenüber, die die Toleranz stellt? Die moralische Forderung der Toleranz ist das Element des Leidens, des Ertragens und der Geduld, eine Verbindung, die durch die sprachliche Bedeutung der Begriffe sowohl im Englischen als auch im Hebräischen deutlich gemacht wird. Das ist im Kontext des Judentums eine wichtige Frage. Der liberalen „heroischen" Gebärde, mit Vorstellungen oder Handlungen zu leben, die abstoßend oder irrig sind, misst die jüdische Tradition keinen Wert bei. Das Judentum unterstreicht vielmehr den Eigenwert der menschlichen Vielfalt als Teil des göttlichen Planes, den Eigenwert anderer Gemeinschaften, die die Gesellschaft zivilisieren und eine gerechte soziale Ordnung aufrichten und schließlich den Eigenwert vielfältiger, ja sogar widerstreitender Wahrheitsbegriffe. Werden irgendwelche Schmerzen hervorgerufen oder moralische Forderungen gestellt, wenn die Tradition nur das duldet, dem sie einen Eigenwert oder Wahrheitsgehalt zuschreibt? Eine Antwort darauf ist, dass der pluralistische Standpunkt als solcher nicht leicht aufrecht zu erhalten ist und fast ebenso „heroische" und schmerzhafte Gebärden mit sich bringen kann wie das Leben mit dem Irrtum oder dem Bösen. Es ist ein Zugeständnis, dass die eigene Sicht oder der eigene Standpunkt partiell ist; und dennoch sind wir aufgerufen, zu handeln, Entscheidungen zu treffen, einem Lebensweg zu folgen, während wir zugleich die partielle Legitimität anderer, einander ausschließender und widersprechender Standpunkte zugestehen. Die Spannung erwächst aus der Bedrohung, die andere möglicherweise legitime Standpunkte oder Lebensweisen für unsere eigene Wahl und Entscheidung darstellen. Man muss den anderen ertragen – ja man muss sich auf ihn einlassen – eben weil seine Position einen Aspekt der Wahrheit enthält. Doch den anderen zu ertragen, den anderen im Blickfeld zu behalten, verursacht Unbehagen und Unzufriedenheit mit der eigenen Position. So leidet der Befürworter des Pluralismus ebenso wie der Befürworter der Toleranz. Man könnte in der Tat die These vertreten, dass nur innerhalb einer pluralistischen Sichtweise Toleranz stabil und möglich werden kann. Denn wenn man die Position des anderen teilt, besteht keine Notwendigkeit, Toleranz zu üben; und wenn man nicht einmal ihre partielle Legitimität sehen kann, dann sollte man sie verwerfen.

Dieser Punkt wurde in den jüngsten Debatten über multikulturelle politische Vereinbarungen deutlich gemacht. Kultureller Pluralismus ist eine normative Forderung, den Wert unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen und kultureller Lebensformen anzuerkennen, die mit den eigenen unver-

einbar sind, und diese Anerkennung auch auf den öffentlichen Bereich auszudehnen. Der Konflikt, den ein solcher Pluralismus in einer politischen Gesellschaft hervorruft, ergibt sich aus dem ständigen Anspruch zu überprüfen, ob es richtig ist, auf den eigenen Vorstellungen und Traditionen zu beharren.[41] Da der kulturelle Pluralismus die Unterscheidung des Liberalismus zwischen öffentlich und privat durcheinander bringt, scheitern alle Versuche, die Spannungen des Pluralismus aufzuheben, indem man die Unterschiede dem privaten Bereich zuordnet. Als eine Ausweitung des modernen Ideals der Authentizität erfordert der kulturelle Pluralismus die öffentliche Anerkennung des Unterschiedes.[42] Kultureller Pluralismus kann als Forderung nach einer neuen Form von Toleranz verstanden werden. Wenn auch diese neue Form der Toleranz nicht zu der Spannung führt, die durch das liberale Paradox der Tolerierung des Untolerierbaren ausgelöst wird, so erzeugt sie doch eine andere Spannung. Das ist die Spannung, die hervorgerufen wird durch die Koexistenz von vielfältigen, einander ausschließenden Lebensformen, die eng beieinander leben und sich ständig gegenseitig in Anspruch nehmen und herausfordern.

Eine zweite Frage ist, ob es angemessen ist, das Ertragen von Sündern, wenn auch nicht der Sünde – also die Toleranz gegenüber Menschen im Gegensatz zur Toleranz gegenüber Ansichten und Handlungen – unter dem Begriff der Toleranz zu subsumieren. Toleranz braucht jedoch, selbst im westlichen Denken, nicht als ein rein politisches Prinzip verstanden zu werden. Darum sollte nach Auffassung von David Heyd die liberale Toleranz als eine Tugend der Wahrnehmung und eine soziale Tugend verstanden werden, eine Tugend, die dem Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen zuzuordnen ist. Toleranz gegenüber Personen ermöglicht es uns, Urteile gegenüber Überzeugungen und Handlungsweisen von denen loszukoppeln, die wir ihren Subjekten gegenüber fällen.[43] Überzeugungen und Handlungsweisen kritisch zu beurteilen, mag wünschenswert sein, doch Urteile über Menschen zu fällen, ist nicht immer eine Tugend; denn manchmal sollten wir sie nicht aufgrund ihrer Überzeugungen beurteilen, sondern aufgrund der Art und Weise, in der sie die Überzeugungen angenommen haben. Eine solche Toleranz weist in den Augen Heyds eine strukturelle Ähnlichkeit mit der Vergebung auf, da sie „eine gewisse Vorstellung von dem Urheber der Handlung von der Handlung loslöst, die eine negative Reaktion verdient (wie Groll oder Bestrafung)".[44] Darüber hinaus kann man in der Toleranz ebenso wie in der Vergebung eine „über das Geforderte hinausgehende" Haltung sehen, die einer berechtigten feindseligen

Reaktion vorausgeht.[45] Diese Art des Denkens über Toleranz ist besonders hilfreich in einer reformierten religiösen Weltanschauung, da sie keine Vergebung von Ketzerei, Sünde oder unannehmbaren sozialen Handlungsweisen erfordert. Vielmehr wird die Überzeugung oder Handlungsweise unumwunden verurteilt, doch negative Reaktionen auf die Person, die solche Überzeugungen vertritt oder solche Handlungen vornimmt, werden unterdrückt.

VI. Schluss

Die drei Pluralismusmodelle, die ich kurz dargestellt habe, beziehen sich auf verschiedene soziale Situationen: religiöser und rechtlicher Pluralismus von jüdischen und nichtjüdischen Ordnungen in der Gesellschaft; intellektueller Pluralismus innerhalb der normativen rabbinischen Gemeinschaft; und gesellschaftlicher Pluralismus innerhalb der jüdischen Gemeinschaft selbst. Das gemeinsame Thema aller drei Pluralismusmodelle ist eine theoretische Bereitschaft, mit dem Unterschied zu leben, mit unterschiedlichen religiösen und rechtlichen Gruppen, unterschiedlichen rechtlichen Standpunkten und unterschiedlichen Gliedern der Gemeinschaft. Wenn auch die vollere Entfaltung dieser Möglichkeit innerhalb der Tradition für viele ein wesentliches Desideratum ist, so ist es doch wichtig zuzugeben, dass in jedem einzelnen Fall die Koexistenz mit dem Unterschied in Spannung zu anderen legitimen und wichtigen Zielen der jüdischen Tradition steht. Jedes Modell hat seine bestimmten Spannungsformen. Rechtliche Wechselbeziehung und soziale Zusammenarbeit zwischen Gruppen stehen in Spannung zur Notwendigkeit und zum Wunsch, die Besonderheit und Einzigartigkeit des jüdischen Gesetzes und des jüdischen Glaubens zu bewahren. Epistemologische Skepsis konkurriert mit der Notwendigkeit von Ordnung. Ethische Beschränkung im Umgang mit Juden, die vom rechten Wege abgewichen sind, konkurriert mit dem Eifer im Dienst des grundlegenden Ziels des Judentums: ein heiliges Volk zu werden. Toleranz hat ihren Preis; und aus diesem Grunde ist sie umso wertvoller.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

[1] *Bernard Williams,* Toleration: An Impossible Virtue? In: *David Heyd* (ed.), Toleration: An Elusive Virtue, Princeton University Press, Princeton 1996, 18–27.

[2] *Adam B. Seligman,* The Problem of Religious Toleration, Introductory Remarks, Berlin, January 1998, 1–20, bes. 19 (unveröffentlichtes Referat des Autors, als Datei vorhanden).

[3] *Aviezer Ravitzky,* The Question of Tolerance in the Jewish Religious Tradition, in: Yaakov Elman and Jeffrey S. Gurock (Hg.), Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History, Yeshiva University Press, New York 1997, 359–391, bes. 386.

[4] Hazon Ish 13:16, zitiert in: *Norman Lamm,* Loving and Hating Jews as Halakhic Categories. In: Jewish Tradition and the Nontraditional Jew, hg. v. Jacob J. Schacter, Jason Aronson, Mountvale, N.J. 1992, 139–176, bes. 150–57.

[5] *John Locke,* The Second Treatise of Civil State and a Letter Concerning Toleration, J.W. Gough, Hg., 1946, 127.

[6] Babylonischer Talmud, Kiddushin 50a.

[7] *Maimonides,* Mishneh Torah, Hilkhot Gerushin 2:20.

[8] *Rabbi Shaul Yisraeli,* Amud Hayemini, 95-96 (1966). Diese Ansicht stammt von Rabbi Meir Simha Kahan, dem bekanntesten Kommentator der Gesetzbücher des Maimonides, der fragt, ob die erzwungene Befolgung der Gebote zu einem genuinen Konsens führen wird. 1 Meir Simha Kahan, Or Sameah, Gerushin 2:20.

[9] S. *Gerald J. Blidstein,* Halakha and Democracy, Tradition 32, 1 (1997), 37, Anm. 22 (zitiert Rabbi Yosef Eliyahu Henkin, HaDarom 10 (Elul 1959), 5–9).

[10] S. *Tamar Ross,* Between Metaphysical and Liberal Pluralism: A Reappraisal of Rabbi A. I. Kook's Espousal of Toleration, AJS Review (Journal of the Association of Jewish Studies) 21 (1996), S.S. , Bes. 82.

[11] S. auch *Avi Sagi,* HaDat HaYehudit: Sovlanut ve-Efsharut HaPluralism [The Jewish Religion: Toleration and the Possibility of Pluralism] (Heb.), Iyyun vol. 44, 1995, 175–200, bes. 186–94.

[12] *David Hume,* The Natural History of Religion, Stanford University Press, Stanford 1957, 48–51.

[13] *John Locke,* The Second Treatise of Civil Government in Locke's Two Treatises of Government, hg. v. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1967, 401.

[14] Babylonischer Talmud, Gittin 61a.

[15] S. Leviticus 19, 33-34; Deuteronomium 10,17–19.

[16] S. *Jacob Katz,* Exclusiveness and Tolerance, Schocken Books, New York 1961.

[17] Um die Rolle der Noachitischen Gesetze besser einschätzen zu können, s. *Suzanne Last Stone,* Sinaitic and Noahide Law: Legal Pluralism in Jewish Law, Cardozo Law Review, vol. 12, 1991, 1157–1214.

[18] *Maimonides,* Mishneh Torah, Hilkhot Melakhim 8:11.

[19] S. *Avishai Margalit,* On Religious Pluralism, in: *Heyd*, Toleration, 147–157.

[20] Babylonischer Talmud, Bava Kamma 113a-b.

[21] *Rashi,* Babylonischer Talmud, Gittin 9b. Zur näheren Erklärung der Sichtweise Rashi's, s. *Stone,* Sinaitic and Noahide Law, 1208–1212.

[22] S. *Shmuel Shilo,* Equity as a Bridge Between Jewish and Secular Law, Cardozo Law Review, vol.12, 1991, 737–752.

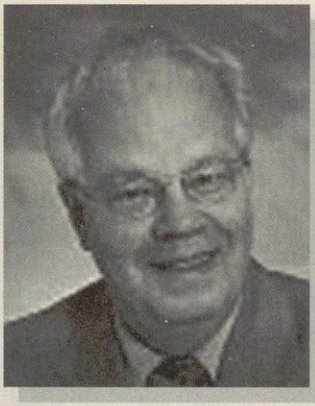
[23] *Menahem Ha-Me'iri,* Beit Ha-Behira, on Babylonian Talmud, Avodah Zarah 22a.

[24] S. *Moshe Halbertal,* Bein Hokhmah Le-Torah [Between Torah and Wisdom] (Heb.), Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 2000, bes. 84.

[25] S. *Halbertal,* 102–03.

[26] S. *Katz,* Exclusiveness and Tolerance, 118.

[27] S. *H. Patrick Glenn,* Legal Traditions of the World, Oxford University Press, New York 2000, 323–329.
[28] Zu einer ausführlichen Behandlung dieses Themas, s. *Stone,* Noahide and Sinaitic Law, 1197–1212.
[29] *Mishnah,* Sanhedrin 8:4.
[30] Vgl. *Tikkun Olam,* Social Responsibility in Jewish Thought and Law, eds. *David Shatz, Chaim I. Waxman, und Nathan Diament*, Jason Aronson, Mountvale, N. J. 1997.
[31] Seligman, a.a.O., bes. 19.
[32] Zur ausführlichen Diskussion dieser Besonderheiten des Jüdischen Denkens, s. *Suzanne Last Stone,* In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory, Harvard Law Review, vol. 106, 1993, 813–894.
[33] Mishnah Eduyot 1:5.
[34] Palästinischer Talmud, Sanhedrin 4:2.
[35] *Sepher Ha Hinnuch,* Gebet 408.
[36] Zur weiteren Diskussion, s. *Lamm,* a.a.O.
[37] Zur weiteren Diskussion, s. *Ravitzky,* a.a.O.
[38] *Williams,* a.a.O.
[39] *David Heyd,* Introduction, in: *Williams,* Toleration, a.a.O., 3–17, bes. 7.
[40] *Glenn,* supra.
[41] S. *Joseph Raz,* Multiculturalism, Ratio Juris, vol. 11, 1998, 193–205.
[42] S. *Charles Taylor,* The Politics of Recognition, in: Muticulturalism: Examining the Politics of Recognition, hg. v. Amy Guttman, Princeton University Press, Princeton 1994, 25–73.
[43] *Heyd,* Introduction, a.a.O., bes. 15.
[44] Ebd., bes. 17, Anm. 2.
[45] Ebd.



Religiöse Wurzeln der Toleranz und Intoleranz aus evangelischer Sicht

VON WILFRIED HÄRLE *

Wer es in unserer Zeit – insbesondere nach dem 11. September 2001 – wagt, von religiösen Wurzeln der *Toleranz* zu sprechen oder zumindest nach ihnen zu fragen, setzt sich in weiten Kreisen der Bevölkerung zumindest dem Erstaunen aus. Vermutlich fallen die Reaktionen aber noch deutlicher aus und nehmen schnell ironische oder sarkastische Züge an. Sollte man wirklich den „religiösen Bock" zum Gärtner der Toleranz machen oder erklären? Ausgerechnet in der Religion nach Wurzeln der Toleranz zu suchen, wirkt auf viele Menschen abwegig, weil allem Anschein nach gerade dort die hauptsächlichen Wurzeln der Intoleranz liegen.

Häufig wird heutzutage der Vermutung, es gebe religiöse Wurzeln der Toleranz, die These entgegengesetzt, es sei allein die *Domestizierung oder Überwindung* der Religion durch Aufklärung und Rationalismus, von der wir in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft tolerante, friedliche Formen des Zusammenlebens und der Konfliktbearbeitung erwarten dürften. Bei dieser Argumentation gerät leicht aus dem Blick, welche Blutspur die politische Umsetzung der Aufklärung etwa in Gestalt der Französischen Revolution oder ihrer – dem Selbstanspruch nach konsequenten – Fortsetzung in Gestalt des Marxismus/Leninismus in der Geschichte des Abendlandes hinterlassen hat.

Aber selbst wenn man mit einem solchen tu-quoque-Argument die Kritiker möglicherweise beeindrucken und zu leiseren, vorsichtigeren Äußerungen veranlassen kann, so ist doch dieser Weg einer gegenseitigen Aufrechnung von Taten und Opfern der Intoleranz das, was der realistischen

* Wilfried Härle ist Professor für Systematische Theologie (Ethik) am Wissenschaftlich-Theologischen Seminar der Universität Heidelberg.

Wahrnehmung und Bearbeitung des damit angesprochenen Problems am allerwenigsten angemessen ist. Die Tatsache, dass im Namen der Vernunft und der Religionskritik Millionen Menschen ermordet wurden, rechtfertigt doch keine einzige Bluttat, die im Namen der Religion oder des Glaubens begangen wurde. Und solche Bluttaten wurden in großer Zahl begangen.

Ein weiteres Argument kommt hinzu: Es scheint zumindest so, als gebe es nicht nur einzelne religiöse Wurzeln der Intoleranz, sondern als sei Religion überhaupt einer der Faktoren, der Konflikte zwischen Menschen, Gruppen und Völkern auslöst oder doch zumindest erheblich verschärft. Haben nicht viele Konfliktherde, die in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich gezogen haben, mehr oder weniger starke religiöse Gründe oder zumindest Elemente – seien diese interreligiöser oder innerreligiöser, also z.B. konfessioneller Art. Ob man an den Balkan denkt, an Nordirland, an die Kämpfe zwischen Israelis und Palästinensern, an den Kaschmir-Konflikt, an den Terrorismus der Taliban – um nur einige be-sonders bekannte Konfliktherde zu erwähnen –, wo würden wir wagen zu behaupten, da sei Religion nicht konfliktverursachend oder konfliktverschärfend beteiligt? Und welche Religion oder Konfession könnte von sich sagen, sie habe mit alledem nichts zu tun?

Ich leite aus diesen knappen Beobachtungen und Überlegungen die These ab: Von religiösen Wurzeln der Toleranz kann nicht auf überzeugende Weise geredet werden, wenn nicht auch die religiösen Wurzeln der Intoleranz in den Blick gefasst werden.

Der Sinn dieser These wäre missverstanden, wenn sie so aufgefasst würde, als ginge es lediglich darum, zuzugestehen, dass Religion bzw. je unsere eigene Religion in Vergangenheit und Gegenwart intolerante Züge aufgewiesen und entsprechende Verhaltensformen hervorgebracht hat und dass es deswegen in der Religion bzw. in unserer je eigenen Religion Wurzeln der Intoleranz gibt. Dieses selbstkritische, bußfertige Eingeständnis soll natürlich nicht ausgeschlossen werden, aber darin erschöpft sich der Sinn meiner These nicht. Vielmehr geht es darum, nachzufragen, *inwiefern* Religion Wurzel von Intoleranz sein kann, welche Elemente oder Faktoren es also sind, inwieweit sie zur Religion überhaupt oder zu einer bestimmten Religion gehören.

Toleranz: Die Notwendigkeit der Differenz und der Ausschluss der Intoleranz

Alle diese Fragen, insbesondere die zuletzt genannte, lassen sich nicht sinnvoll beantworten ohne eine wenigstens elementare Verständigung darüber, was unter „Toleranz" oder „Intoleranz" zu verstehen sei, wie also diese Begriffe von mir gebraucht werden. Ich orientiere mich an der Definition, die das Historische Wörterbuch der Philosophie[1] gegeben hat. Danach ist Toleranz „die Duldung von Personen, Handlungen oder Meinungen, die aus moralischen oder anderen Gründen abgelehnt werden; sie wird meist öffentlich von Individuen oder Gruppen entweder praktiziert oder gefordert und argumentativ begründet". Und die Autoren (E. Schlüter und R. Grötker) fügen wenige Zeilen später noch an: „Über die ursprüngliche Begriffsbedeutung hinaus wird ‚Toleranz' auch im Sinne der Akzeptanz des ‚Anderen' und Fremden und des Respekts vor ihm gebraucht."

Ich schließe mich an die hier *zuerst* genannte Definition an, und zwar aus zwei Gründen:

- zunächst, weil die im Historischen Wörterbuch der Philosophie gegebene Definition von der sprachlichen Wurzel des Toleranzbegriffs im Lateinischen her große Plausibilität für sich beanspruchen kann;
- sodann, weil mich dieses Toleranzverständnis auch sachlich am meisten überzeugt.[2]

Um mit dieser Definition von „Toleranz" arbeiten zu können, ist es jedoch zumindest nützlich, anzugeben, was dabei unter „Duldung" verstanden wird. Ich verstehe unter Duldung nicht nur die Anerkennung und Respektierung[3] des Lebensrechtes und der Freiheitsrechte einer Person im Allgemeinen, sondern ausdrücklich auch die Anerkennung und Respektierung ihres Rechtes auf *öffentliche Meinungsäußerung*. D. h. nicht, dass das Recht zur öffentlichen Meinungsäußerung an allen Orten und zu allen Zeiten bestehen muss, wohl aber, dass es Orte und Zeiten geben muss, an denen Personen ihre Meinungen ungehindert äußern können.

Geht man davon aus, dass Toleranz in diesem Sinne die Duldung von Personen, Handlungen oder Meinungen ist, die aus moralischen oder anderen Gründen abgelehnt werden, dann wird auch rasch deutlich, worin das – zweifache – sogenannte Paradox der Toleranz besteht: einerseits das (scheinbare) Paradox, das darin besteht, etwas zu dulden, das man mit guten Gründen ablehnt; andererseits das Paradox im Sinne des tatsächlichen (performativen) Widerspruchs, der dann entsteht, wenn gefordert wird, dass Toleranz auch noch Intoleranz zu tolerieren habe.

Ich bezeichne das erste Paradox als ein *scheinbares,* weil es zwar widersprüchlich *wirkt,* aber nicht ist, jemand oder etwas zu dulden, den oder das man aus gravierenden Gründen ablehnt. Das wäre nur dann ein echter Widerspruch, wenn „ablehnen" eo ipso hieße: „nicht dulden". Aber „ablehnen" heißt zunächst nur: „für falsch, für unwahr, für unrichtig oder für gefährlich halten", „sich nicht zu eigen machen (können)". Die mit dem Begriff „Toleranz" gemeinte Duldung hebt diese Differenz nicht auf, sondern setzt sie sogar voraus und bezieht sich darauf, wie mit den so abgelehnten Personen, Handlungen oder Meinungen umzugehen sei. Sind sie zu eliminieren, haben sie zu verschwinden, werden ihnen Daseins- und Artikulationsrecht bestritten oder wird ihnen dieses Recht eingeräumt, werden sie ausgehalten, ertragen und erlitten? Das ist die Frage!

Wer sich für Letzteres und damit für Toleranz und gegen Intoleranz ausspricht, muss sich freilich fragen lassen, welche guten Gründe es dafür gibt, Personen, Handlungen oder Meinungen, die man aus gewichtigen Gründen ablehnt, gleichwohl zu ertragen und zu dulden. Der Respekt vor den Überzeugungen anderer Menschen, selbst wenn sie sich dabei offenkundig im Irrtum befinden, und die Achtung vor ihrer unverfügbaren Freiheit und Würde sind solche guten Gründe für Toleranz. Die (begründete) Ablehnung anderer Personen, Handlungen oder Meinungen und die deutliche Kritik an ihnen bildet nicht etwa einen Widerspruch zur Toleranz, sondern deren *notwenige Bedingung*[4]. Wo nichts abgelehnt wird, gibt es auch nichts zu tolerieren. Das widerspricht vermutlich dem Sprachempfinden vieler Menschen, wenn sie das Wort „Toleranz" gebrauchen. Gerade deswegen liegt mir sehr daran, nachdrücklich auf diesen sperrigen Befund hinzuweisen.

Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Ablehnung ist natürlich nur eine notwendige Bedingung für Toleranz, keineswegs eine *hinreichende.* Hinreichend ist erst die Duldung, das Ertragen, vielleicht sogar das Erleiden des Abgelehnten. Und Intoleranz ist dementsprechend die Haltung, die abgelehnte Personen, Handlungen oder Meinungen unter Androhung oder Anwendung von Gewalt *nicht* duldet und *nicht* erträgt – wobei noch ganz offen ist, ob dieses Nicht-Dulden und Nicht-Ertragen Ausdruck eines Nicht-Wollens oder eines Nicht-Könnens ist. Soviel zu der ersten Paradoxie, die nur *scheinbar* einen Widerspruch darstellt.

Anders ist es mit der zweiten Paradoxie, die in der Geschichte des Toleranzgedankens immer wieder Gegenstand philosophischer und politikwissenschaftlicher Erörterungen und Kontroversen war: Gehört zu dem, was

zu dulden und zu ertragen, also zu tolerieren ist, auch die Intoleranz? Ist es nicht eine bedenkliche, vielleicht sogar eine gefährliche Einschränkung von Toleranz, wenn aus ihr etwas (und sei es auch die Intoleranz) *ausgenommen,* wenn also die Intoleranz *nicht* geduldet würde?

Gleichgültig, ob man den Toleranzgedanken bzw. die Toleranzforderung lediglich auf das individuelle Verhalten (also auf die Privatsphäre) bezieht oder auf die öffentliche soziale Interaktionsordnung – die Duldung der Intoleranz, also der Unduldsamkeit, führt in jedem Fall zu einem Selbstwiderspruch mit zerstörerischen Konsequenzen; denn damit wird die Aufhebung und Beseitigung der Toleranz als zwar abgelehnte, aber geduldete Möglichkeit zugelassen. Der Ausschluss der Intoleranz aus der Toleranz stellt daher nicht eine willkürliche Einschränkung, sondern ein konsequentes Ernstnehmen des Toleranzgedankens dar.

Damit haben sich aber durch diese knappen Überlegungen zum Verständnis des Toleranzbegriffs bereits zwei wichtige Präzisierungen und Qualifikationen ergeben, die prima vista wie Widersprüche oder Infragestellungen des Toleranzgedankens wirken können, de facto aber seiner möglichst genauen Erfassung und Beschreibung dienen: einerseits die (notwendige) Zugehörigkeit des Elements der Ablehnung und andererseits der (gleichfalls notwendige) Ausschluss der Intoleranz aus dem, was zu dulden ist. Beide Elemente sind von solcher Bedeutung, dass gesagt werden muss: Wo sie eliminiert, bestritten oder ignoriert werden, da löst sich der Toleranzgedanke selbst auf oder – vorsichtiger gesagt – da verwandelt er sich in etwas anderes: in Anerkennung, Freundlichkeit oder Gleichgültigkeit.

Religion: „Richtung auf das Unbedingte"

Nehmen wir von diesen Vorüberlegungen zum Toleranzbegriff her nun die Frage nach den religiösen Wurzeln von Toleranz und Intoleranz wieder auf, so erweist sich ein kurzer Blick auf das, was „Religion" ausmacht, als nicht nur förderlich, sondern faktisch unerlässlich. Damit zeigt sich nun allerdings auch, wie weit die Überlegungen über religiöse Wurzeln der Toleranz und Intoleranz im Rahmen eines solchen Textes hinter dem gestellten Thema zurückbleiben müssen, weil schon die Frage nach dem, was als „religiös" oder als „Religion" zu verstehen ist, zu den insbesondere in der Religionswissenschaft ganz umstrittenen Fragen gehört, wobei der Streit sich sogar darauf erstreckt, ob diese Frage überhaupt sinnvoll und beantwortbar sei.[5]

Ich kann mich ihm Rahmen dieses Aufsatzes naturgemäß nicht auf diese Diskussionen einlassen, sondern nur zum Zwecke der besseren Verständigung sagen,' von welchem Religionsbegriff bzw. Religionsverständnis ich hier ausgehe, um die Frage nach den religiösen Wurzeln von Toleranz und Intoleranz zu diskutieren oder vielleicht sogar partiell zu beantworten.

Dabei orientierte ich mich primär an den monotheistischen Religionen, im Blick auf die sich in unserem kulturellen Bereich vor allem die Frage nach Wurzeln von Toleranz und Intoleranz stellt, also an Judentum, Christentum und Islam. Ich fasse den Religionsbegriff jedoch so weit, dass ich nicht ausschließe, sondern erhoffe (und erwarte), dass auch andere Religionen, Religionsgemeinschaften oder religiöse Gruppierungen sich mit diesem Religionsbegriff erfasst und durch ihn verstanden fühlen.

Ich verstehe unter Religion die das ganze Leben betreffende Ausrichtung von Menschen auf Gott als den Grund des Daseins und als die Ermöglichung des Heils. Diese Ausrichtung geschieht sowohl gemeinschaftlich als auch individuell, und sie hat kultisch-rituelle, spirituelle, lehrhafte und ethisch-orientierende Aspekte.

Weil es in der Religion um das Innesein der – mit Schleiermacher zu sprechen – „schlechthinnigen Abhängigkeit“[6] des Menschen von Gott geht, mit der die Entscheidung über den Sinn der Existenz fällt, darum hat so verstandene Religion stets den Charakter des Unbedingten. Sie ist – mit Tillich zu sprechen – Ausrichtung auf das, „was den Menschen unbedingt angeht“, oder, kürzer formuliert: „Richtung auf das Unbedingte.“[7] Wenn Religion generell zu verstehen ist als die Ausrichtung auf Gott als das unbedingt Angehende, dann ist für religiöse Akte jedenfalls stets eine dreifache Gewissheit konstitutiv:

a) die Gewissheit, in einer bestimmten Erfahrung, einem Text, einem Ritus mit der Wirklichkeit Gottes in Berührung zu kommen bzw. gekommen zu sein;
b) die Gewissheit, durch diese Begegnung in der eigenen Existenz unbedingt betroffen zu sein und
c) die Gewissheit, durch diese Begegnung unausweichlich zu einer Reaktion oder Antwort herausgefordert zu sein.

Dabei geht es bei diesen Gewissheiten niemals nur um die Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott, so als seien die Mitmenschen und Mitgeschöpfe, die geschichtliche, soziale und naturhafte Welt dabei ausgeschlossen. Dies alles ist in der Regel stillschweigend oder ausdrücklich in die religiöse Erfahrung einbezogen, aber eben in der Zuspitzung, dass all

diese Beziehungen im religiösen Akt in den Horizont der Gottesbeziehung rücken, von daher ihre Klarheit, Deutung und Dringlichkeit empfangen.

Nach allem, was bisher über „Toleranz" und „Religion" gesagt wurde, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Toleranz bzw. Intoleranz nur dort, wo es um die Begegnung und Auseinandersetzung mit Menschen oder Überzeugungen geht, die eine andere, abweichende, entgegengesetzte religiöse Haltung repräsentieren, also um das Verhalten zu Personen, Handlungen oder Meinungen, die aus religiösen Gründen abgelehnt werden (müssen). Dabei kann und wird man zunächst an Menschen, Praktiken und Lehrmeinungen denken, die *fremden* Religionen oder Weltanschauungen zugehören, wobei es um die fremden Religionen und Weltanschauungen im Ganzen gehen kann oder um einzelne ihrer Elemente, die aus religiösen Gründen abgelehnt werden. Aber auch innerhalb der *eigenen* Religion, ja sogar innerhalb der eigenen Konfession, Kirche oder Gemeinde kann und wird sich immer wieder das Thema „Toleranz" stellen, hier freilich nicht bezogen auf das Ganze, das ja grundsätzlich geteilt wird, sondern bezogen auf einzelne Elemente, die abgelehnt werden. Dabei kann freilich das „einzelne Element" u.U. eine bestimmte Interpretation des Ganzen (des christlichen oder des evangelischen Glaubens) sein, so dass sich die beiden Formen, in denen sich das Thema „Toleranz" stellt, einander doch sehr stark annähern und ineinander übergehen können.

In der Religions- und Kirchengeschichte tauchen diese beiden Aspekte der Toleranzthematik auf unter den Stichworten: „Duldung fremder Religionen" (einschließlich des sogenannten „Heidentums") und ihrer Anhänger sowie „Umgang mit Ketzern, Häretikern oder Schismatikern". Und die Frage, die sich uns nun stellt, lautet: Wo liegen aus evangelischer Sicht die Wurzeln für Toleranz oder Intoleranz[8] im Umgang mit Andersgläubigen (außerhalb und innerhalb der eigenen Religion bzw. Glaubensgemeinschaft)?

Evangelische Sicht

Zu den Sätzen Martin Luthers, die vom römischen Lehramt als „Irrtümer Martin Luthers" gebrandmarkt wurden und schließlich zu seiner (und seiner Anhänger) bis heute gültigen und wirksamen Exkommunikation geführt haben, gehört der Satz: „Dass Häretiker verbrannt werden, ist gegen den Willen des Geistes."[9] Dieser Text ist in mehrfacher Hinsicht für unser Thema instruktiv:

- zunächst als (negative) inhaltliche Aussage Luthers zur Frage nach dem angemessenen Umgang mit Häretikern (jedenfalls nicht verbrennen!);
- sodann als Bewertung dieser Aussage Luthers durch das römische Lehramt als ihrerseits häretische Aussage;
- ferner als Ausdruck des Umgangs der römisch-katholischen Kirche mit einem (vermeintlichen) Häretiker, der nicht zum Widerruf bereit war (Exkommunikation), sowie
- schließlich als mögliche Beschreibung des Schicksals, das einem Häretiker (wie Luther) drohen konnte (Verbrennung[10]).

Auffällig an Luthers These ist, dass er sie begründet durch Berufung auf den (Heiligen) Geist, und nicht etwa durch Berufung auf das Tötungsverbot im Dekalog, auf das Liebesgebot im Alten und Neuen Testament, auf den Freiheitsgedanken in den paulinischen Briefen o. Ä. Achtet man auf den Kontext dieser Aussage in den 95 Thesen, so ist mit dem „Geist" hier offenbar der die Schrift inspirierende Geist gemeint; denn Luther bezieht sich zur Begründung seiner These auf mehrere Bibelstellen, denen er entnimmt, dass die Verbrennung bzw. Vernichtung von Häretikern nicht dem in der Heiligen Schrift geoffenbarten Willen Gottes entspreche:

- Zunächst verweist er auf 2 Kor 10, 5, wo Paulus sagt: „Wir zerstören [sc. mit den uns gegebenen geistlichen Waffen] Gedanken und alles Hohe, das sich erhebt gegen die Erkenntnis Gottes... ." *Gedanken* zu zerstören, ist nach Luthers Meinung der für die Kirche und die Gläubigen gewiesene Weg, sich mit entgegenstehenden Lehrmeinungen auseinander zu setzen. Demgegenüber konstatiert er in der Kirche den Versuch, „einen kürzeren Weg anstelle dieser Mühe" zu suchen, nämlich „statt die Ketzereien oder Irrtümer zu zerstören, die Ketzer und Irrenden zu verbrennen".[11]
- Weiter erwähnt Luther Jdc 3, 1–6, wo gesagt wird, Gott habe nach der Landnahme Israels mehrere Völker im Land übriggelassen, um Israel einerseits zu lehren, Krieg zu führen, und um andererseits Israels Gehorsam und Treue zu prüfen. Diese Stelle legt Luther (im Anschluss an Hieronymus) typologisch aus als Hinweis auf den Kampf der Kirche mit den Ketzern. D.h.: Ketzereien existieren unter der Zulassung Gottes, damit die Kirche lernt, für den rechten Glauben zu kämpfen und sich in der Treue zu ihrem Glauben zu bewähren.
- Sodann zitiert Luther 1 Kor 11, 19, wo Paulus sagt: „Denn es müssen ja Spaltungen unter euch sein, damit die Rechtschaffenen unter euch offenbar werden", woraus er schließt, dass es unter Gottes Zulassung Häresien gibt, die wir folglich nicht mit Gewalt eliminieren sollen.

– Die vierte Bibelstelle schließlich[12], auf die Luther in diesem Zusammenhang anspielt, ist der Text, der für seine Einstellung zum Umgang mit Ketzern vom Anfang bis zum Ende seiner reformatorischen Tätigkeit grundlegende Bedeutung gehabt hat: Mt 13, 28f, die Worte aus dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen: „Da sprachen die Knechte: Willst du denn, dass wir hingehen und es [das Unkraut] ausjäten? Er sprach: Nein! damit ihr nicht zugleich den Weizen mit ausrauft, wenn ihr das Unkraut ausjätet." Demgegenüber sieht Luther in der Kirche seiner Zeit eine Einstellung, die besagt: „Die Ketzer müssen verbrannt und so die Wurzel mit den Früchten, ja das Unkraut zusammen mit dem Weizen ausgerottet werden."[13]

Lässt man diese Bibelaussagen inhaltlich auf sich wirken, so zeigt sich, dass mit der Rede vom „Willen des Geistes" zwar vordergründig nur die Bibelaussagen als inspirierte Aussagen gemeint sind, hintergründig aber zugleich eine deutliche Bezugnahme auf das (zulassende) Wirken Gottes vorauszusetzen ist. Und dabei besteht ganz offensichtlich ein enger Zusammenhang gerade zum Reden vom *Geist*wirken Gottes. Dieser Zusammenhang wird offensichtlich, wenn man an Luthers Auslegung des Dritten Glaubensartikels, etwa im Kleinen Katechismus, denkt, wo es als Antwort auf die Frage, was es denn heiße, an den Heiligen Geist zu glauben, heißt: „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden berüft, sammlet, erleucht, heiliget und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben ... ."[14]

Dieser Aussage des Glaubensbekenntnisses über die Konstitution des Glaubens ist zunächst negativ zu entnehmen, dass das Zustandekommen von christlichem Glauben nicht den eigenen Fähigkeiten des Menschen entstammen kann. Dem wird positiv entgegengesetzt[15], dass die Entstehung und Erhaltung rechten Glaubens das Werk ist, das der Heilige Geist durch das Evangelium wirkt.

Im Zusammenhang der uns hier beschäftigenden Thematik stellt sich nun die Frage, was daraus im Blick auf mögliche religiöse Wurzeln von Toleranz oder Intoleranz im Umgang mit fremdem Glauben[16] folgt. Wenn man versucht, aus den einschlägigen Katechismusaussagen solche Konsequenzen abzuleiten, dann scheinen mir rein theoretisch vier Möglichkeiten gegeben zu sein:

1. Während der rechte christliche Glaube das Werk des Heiligen Geistes ist, ist der fremde Glaube das Werk anderer (wiedergöttlicher) Mächte.
2. Während der rechte christliche Glaube das Werk des Heiligen Geistes ist, trägt der Mensch für den fremden Glauben selbst die Verantwortung.
3. Während der rechte christliche Glaube das *Werk* des Heiligen Geistes ist, entsteht fremder Glaube zwar unter Gottes *Zulassung*, ist aber nicht Werk des Heiligen Geistes.
4. So wie die Entstehung rechten christlichen Glaubens das Werk des Heiligen Geistes ist, ist auch die Entstehung fremden Glaubens das Werk des Heiligen Geistes.

Betrachtet man diese vier Möglichkeiten auch nur kurz, so scheint die zweite Möglichkeit aus logischen Gründen, die vierte aus theologischen Gründen ausgeschlossen zu sein, während sich die erste und die dritte Möglichkeit unter dem Leitgedanken der Zulassung durch Gott miteinander verbinden lassen. Aber bei dieser „Lösung" des Problems bleiben zahlreiche Fragen offen: Vermag der Rekurs auf eine widergöttliche Verführungsmacht das Problem tatsächlich zu lösen oder verschiebt er es nur auf eine andere Ebene? Stellt sich im Blick auf diese Macht nicht die Alternative, dass sie entweder im Sinn einer dualistischen Wirklichkeitsauffassung als *ewige* Gegenmacht zu Gott gedacht werden muss oder dass die Frage beantwortet werden muss, wie bzw. wodurch es zum Fall und damit zur Verwandlung des Engels des Lichtes in den Engel der Finsternis kommen konnte. Weist man den Dualismus, was m.E. zwingend geboten ist, als mit dem christlichen Glauben unvereinbar ab, so stellt sich im Blick auf die Entstehung fremden Glaubens wiederum die Alternative, dass sie entweder auf Gott als letzten Verursacher zurückgeführt werden muss oder in die Verantwortung eines „Geschöpfs", nämlich eines Engels, fällt.

Aber nun stellt sich natürlich mit allem Nachdruck die Frage: Darf denn in dieser Weise von fremdem Glauben gesprochen werden? Entsteht dadurch nicht der Eindruck, dass er geradezu mit Sünde identifiziert wird? Ist nicht vorauszusetzen, dass sich einem anderen Menschen (in einem anderen religiösen, kulturellen, historischen Umfeld) eine andere Glaubensgewissheit als unbedingt verpflichtend erschlossen hat, der er nun gerade aus religiösen Gründen treu sein und treu bleiben muss, auch wenn *wir* möglicherweise der Überzeugung sind, ihm habe sich nicht die Wahrheit erschlossen, sondern er sei einem Irrtum erlegen?

Versucht man sich diesen Fragen und Einwänden ehrlich zu stellen, so entsteht der Eindruck, dass im Blick auf das Verhältnis zu Menschen frem-

den Glaubens die geläufigen theologischen Argumentationsformen und Grundüberzeugungen zu ganz merkwürdigen, inakzeptablen Konsequenzen führen oder generell so nicht greifen. Das wird insbesondere dann sichtbar, wenn man die bisher angedeuteten Denkansätze im Blick auf ihre eschatologischen Konsequenzen hin zu durchdenken versucht. Man steht letztlich vor folgendem Dilemma: Entweder spielt es in eschatologischer Hinsicht gar keine Rolle, welcher Glaube ein menschliches Leben geprägt bzw. getragen hat, weil Gott ohnehin alle Menschen zur ewigen Seligkeit bestimmt hat, oder Gott hat nach seinem unerforschlichen Ratschluss einige Menschen erwählt, um in ihnen den rechten Glauben zu wirken und sie so zeitlich und ewig zu retten, während er anderen Menschen diese Gabe nicht zuteil werden lässt und sie auf ewig verwirft.

Man muss wohl nicht ausführlich begründen, dass und warum beide genannten Möglichkeiten (wenn auch aus ganz unterschiedlichen Gründen) aus evangelischer Sicht zumindest unbefriedigend, wenn nicht sogar inakzeptabel sind. Mehr noch: Schon die Formulierung dieser Alternativen und ihr Abwägen gegeneinander erscheinen als unangemessen und sachfremd. Es ist so, als hätte die Theologie geradezu ihren Bezug zum Inhalt des christlichen Glaubens verloren, wenn sie anfängt, solche Folgerungen zu ziehen, Szenarien zu entwickeln, gegeneinander abzuwägen und möglicherweise zu entscheiden.

Wie kommt das? An welcher Stelle kommt das theologische Nachdenken über diese Fragen vom Weg ab und beginnt, sich in Spekulationen zu verlieren? Meine These ist, dass diese verkehrte Weichenstellung dort passiert, wo die Glaubenskommunikation (verstanden als Kommunikation über den Glauben aus der Sicht des Glaubens) verlassen wird in Richtung auf eine Kommunikation über fremden Glauben. Das hieße: Die Theologie verliert dann ihre Sachorientierung und ihren Sachbezug, wenn sie meint, über fremden Glauben mit den gleichen Mitteln kommunizieren zu können wie über den eigenen (christlichen) Glauben.

Die theologische Begründung dafür, dass bei diesem Übergang ein grundliegender theologischer Fehler passiert, könnte den Überlegungen zu entnehmen sein, die Rudolf Bultmann 1925 unter dem etwas irreführenden Titel angestellt hat: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“[17] Seine Hauptthese lautet ja: *Von* Gott kann nur sachgemäß geredet werden aus der Haltung des Glaubens heraus, in der ein Mensch sich von Gott bestimmt weiß. Alles andere ist ein sachfremdes Reden *über* Gott, das seinen „Gegenstand“ grundsätzlich verfehlt, und dasselbe gilt – so Bultmann – im

Blick auf die Liebe. Und ebenso gilt es, so möchte ich anfügen, für den Glauben selbst. Dies ist ja auch der entscheidende Grund dafür, dass der christliche Glaube die aus der Perspektive des Glaubens vollzogene *theologische* (und nicht nur die von außen kommende religionswissenschaftliche) Betrachtung braucht.

Sprechen wir aber als Theologen über fremden Glauben (seine Entstehung, seinen Gehalt, seine soteriologische oder eschatologische Bedeutung), so befinden wir uns in einer (quasi religionswissenschaftlichen) Außenperspektive, die zwar eine beschreibende Betrachtung aber keine Rekonstruktion, Explikation und Bewertung des Wahrheitsgehaltes solchen fremden Glaubens erlaubt. Eine *Theologie fremden Glaubens* ist bzw. wäre deshalb ein Unding. Aber ist der *Verzicht* auf eine solche „Theologie fremden Glaubens" mit dem Wesen des christlichen Glaubens und der Aufgabe christlicher Theologie vereinbar?

Neutestamentliche Beobachtungen

Im Neuen Testament gibt es mehrere Erzählungen, in denen das Heraustreten aus der Glaubenskommunikation und damit eine Unterbrechung dieser Kommunikationssituation sich anbahnt oder vollzogen und bearbeitet wird. Interessanterweise haben die drei neutestamentlichen Texte, die mir dazu vor allem ein- bzw. aufgefallen sind, einen mehr oder weniger direkten Bezug zum Thema „Toleranz oder Intoleranz".

Als ersten Text nenne ich Joh 21,15-23, wobei es sich (noch) um eine ganz „innerchristliche" Szene handelt: Der auferstandene Christus begegnet dem Simon Petrus, der ihn verleugnet hatte. Er fragt ihn nach seiner Liebe und beauftragt ihn, seine Herde bis zu seinem Tod zu leiten. Diese ungeheuer dichte religiöse Kommunikation wird abrupt unterbrochen, als Petrus den sogenannten Lieblingsjünger Jesu kommen sieht und den Auferstandenen nach *dessen* Schicksal fragt. Und er erhält von Jesus die Antwort: „Wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an?" Und Jesus schließt dem die kurze Aufforderung an: „Folge du mir nach!" (V. 22). Damit wird Petrus von seiner Kommunikation über das künftige Schicksal eines anderen weggeholt und wieder hineingenommen in die Glaubenskommunikation, die zwar nicht seine Neugier befriedigt, ihn aber zur Sache ruft. Nun geht es wieder um ihn ganz persönlich.

In einer anderen Szene (Mk 9,33-40, par. Lk 9,46-50) ist es Johannes, der die religiöse Kommunikation mit Jesus unterbricht, indem er auf einen

fremden Exorzisten verweist: „Meister, wir sahen einen, der trieb böse Geister in deinem Namen aus, und wir verboten's ihm, weil er uns nicht nachfolgt" (Mk 9,38). Lk 9,49 formuliert vorsichtiger: „Wir wehrten ihm, denn er folgt *dir* nicht nach mit uns." Die Antwort Jesu lautet: „Ihr sollt's ihm nicht verbieten. Denn niemand, der ein Wunder tut in meinem Namen, kann so bald übel von mir reden. Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns" (Mk 9,39 f, par. Lk 9,50).

Dieses Logion und die dabei vorausgesetzte Situation ist für unsere Thematik in mehrfacher Hinsicht interessant:

a) Die Glaubenskommunikation wird wieder dadurch unterbrochen, dass einer der Beteiligten auf einen anderen verweist, der nicht zum Kreis der Nachfolger gehört, also – so wird man frei paraphrasieren dürfen – religiös anderweitig gebunden ist.
b) Die Stellungnahme Jesu zu dieser Kommunikation über den Unglauben ist geprägt von der Haltung der Toleranz: „Ihr sollt's ihm nicht verbieten."
c) Das abschließende Jesus-Logion: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns" ist in der Christentumsgeschichte und in der gegenwärtigen Christenheit weit weniger bekannt als das ebenfalls nur an zwei Stellen (Mt 12,30 und Lk 11,23) überlieferte Jesuswort: „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut." Dieses letztgenannte Wort bezieht sich freilich nicht auf Menschen, die Jesus nicht nachfolgen oder eine andere religiöse Bindung haben, sondern auf die *bösen Geister,* mit denen Jesus sich auf keinerlei Bündnis einlassen will.

Eine dritte, nur bei Lukas (9,51-56) überlieferte Erzählung handelt von der Erfahrung, die Jesus und seine Jünger in Samaria, also bei der religiös anders geprägten Bevölkerung im mittleren Landesteil Israels machen. Weil sie Juden sind, die sich auf dem Weg nach Jerusalem befinden, werden sie abgewiesen, als sie Herberge suchen. Johannes und Jakobus bitten Jesus daraufhin um die Erlaubnis, auf diesen Ort und seine Menschen Feuer fallen zu lassen, damit diese verzehrt werden. Die Reaktion wird im ursprünglichen Text des Lukasevangeliums (V. 55) geschildert mit den Worten: „Jesus aber wandte sich um und wies sie zurecht." Die spätere Textüberlieferung hat dem dann noch die rhetorische Frage angeschlossen: „Wisst ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?" Mit dieser nachträglichen Wendung wird das unduldsame Verhalten der Jünger zum Thema

Glaubenskommunikation, indem es als mit dem Geist der Jüngerschaft unvereinbar gekennzeichnet wird.

Intoleranz oder Toleranz – Die Abhängigkeit von der Kommunikationssituation

Die drei angeführten Erzählungen aus dem Neuen Testament geben in Verbindung mit den reformatorischen Aussagen einige wichtige Hinweise auf den Zusammenhang zwischen Religion und Toleranz bzw. Intoleranz, denen ich nun abschließend noch etwas genauer nachgehen möchte.

Grundsätzlich zeigt sich, dass die Toleranz- bzw. Intoleranzthematik dann auftaucht, wenn die Situation der Glaubenskommunikation unterbrochen oder verlassen wird durch Bezugnahme auf andere, die nicht in diese Kommunikation einbezogen sind oder sich ihr sogar bewusst verweigern. Insofern bestätigt sich, dass die Kommunikation über Toleranz/Intoleranz nicht zur Glaubenskommunikation, sondern zur Kommunikation über Unglauben gehört. Dort taucht das Problem auf, aber es lässt sich in der Kommunikation über den Unglauben nicht sachgemäß bearbeiten.

Dass das Toleranzproblem sich in der Kommunikationssituation über den Unglauben stellt, zeigen die beiden letztgenannten neutestamentlichen Erzählungen dadurch, dass die Kommunikation über Toleranz/Intoleranz dort einsetzt, wo die Glaubenskommunikation im Sinne der Bezeugung des Evangeliums nicht zu einem positiven Ziel gekommen ist. Der Diskurs über Toleranz/Intoleranz entzündet sich an dem Faktum, dass es „andere" gibt, die entweder von dieser Kommunikation nicht erreicht wurden oder sich ihr aus irgendwelchen Gründen verschlossen haben. Diese andere Kommunikationsebene wird freilich auch dort schon betreten, wo auch nur über die *Möglichkeit* reflektiert wird, dass es Menschen geben könnte, die anderen Göttern oder anderen Heilswegen anhangen.

Macht man sich nicht bewusst, dass man damit in eine neue, veränderte Kommunikationssituation eingetreten ist, sondern versucht, stattdessen die Linien der Glaubenskommunikation unverändert und ungebrochen auf diese andere Situation hin auszuziehen bzw. anzuwenden, so entsteht die Alternative, entweder allen Andersgläubigen das Heil *abzusprechen,* weil sie einen fremden Glauben haben, oder allen Andersgläubigen das Heil *zuzusprechen,* weil sie Gottes zum Heil bestimmte Geschöpfe sind.

Diese Alternative scheint so schroff zu sein, dass man sie sich schärfer kaum denken kann. Und doch haben beide Möglichkeiten dies gemeinsam,

dass sie kein religiöses Motiv bzw. keine religiöse Wurzel für Toleranz erkennen lassen. Im ersten Fall fehlt ein religiöses Motiv zur Toleranz, weil es (angeblich) auch keine Toleranz Gottes[18] gegenüber den Andersgläubigen gibt. Der zweite Fall enthält kein religiöses Motiv zur Toleranz gegenüber Andersgläubigen, weil jeder Glaube hier als gleichgültig verstanden wird und entweder gar keine Rolle spielt oder „anzuerkennen", also nicht bloß zu dulden ist.

Es ist ein auf den ersten Blick (aber wohl auch nur auf den ersten Blick) merkwürdiger Befund, dass so entgegengesetzte Optionen wie die religiöse *Ablehnung* alles fremden Glaubens und die religiöse *Anerkennung* alles fremden Glaubens in dieser Hinsicht eine gemeinsame Konsequenz haben, die jedenfalls nicht zur Toleranz, sondern im einen Fall zur Intoleranz, im andern Fall zur A-Toleranz[19] führt. Aber gibt es dazu eine Alternative?

Was würde es bedeuten, die Kommunikation über den Unglauben, in der sich das Toleranzproblem stellt, nun ihrerseits zu verlassen und zurückzukehren in die Situation der Glaubenskommunikation in der Hoffnung, dass sich dort (und nur dort) auch dieses Problem sachgemäß klären lässt, und zwar so, dass dabei die religiösen Wurzeln der Toleranz sichtbar werden?

Die Rückkehr in die Situation der Glaubenskommunikation erfolgt jedenfalls dadurch, dass wir auf jedes *Urteil* über den Glauben eines Menschen verzichten bzw. es uns verboten sein lassen. Die dadurch (wieder-)hergestellte Kommunikationssituation hat Paulus 1 Kor 4, 3-5 wie folgt beschrieben: „Mir ... ist's ein Geringes, dass ich von euch gerichtet werde oder von einem menschlichen Gericht; auch richte ich mich selbst nicht. Ich bin mir zwar nichts bewusst, aber darin bin ich nicht gerechtfertigt; der Herr ist's aber, der mich richtet. Darum richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt, der auch ans Licht bringen wird, was im Finstern verborgen ist, und wird das Trachten der Herzen offenbar machen. Dann wird einem jeden von Gott sein Lob zuteil werden." Im Wissen darum, dass wir das „Trachten der Herzen" weder erkennen können noch sollen, sondern Gottes letztgültigem Gericht anheimzustellen haben, wird erkennbar, warum der so verstandene Glaube eine religiöse Wurzel der Toleranz ist.

Das schließt nicht aus, sondern ein, dass wir einander unseren Glauben als die uns gewiss gewordene, tragende Wahrheit des Lebens bezeugen. Das schließt auch nicht aus, dass wir im Dialog einander dort widersprechen, wo wir zu unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen und -gewissheiten gekommen sind. Das schließt nicht einmal aus, dass Kirchen (und andere Religionsgemeinschaften) Lehrordnungen haben und Lehrbeanstandungsverfahren

durchführen, anhand deren sie überprüfen, ob die öffentliche Lehre eines Amtsträgers mit den Lehrgrundlagen der Kirche bzw. Religionsgemeinschaft vereinbar ist. Das schließt vor allem nicht aus, dass wir einander im Respekt vor unterschiedlichen religiösen Gewissheiten und Überzeugungen begegnen. Es schließt nur *eines* aus: dass wir uns ein *Urteil,* sei es ein positives oder ein negatives, über den Glauben irgendeines Menschen anmaßen und von daher meinen, wir hätten an ihm nichts (mehr) zu tolerieren.

Über das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen und seine Inanspruchnahme durch Martin Luther geht das insofern noch einen Schritt hinaus, als es dort primär die Angst zu sein scheint, mit dem Unkraut auch Weizen auszureißen. Hier hingegen geht es (im Anschluss an Paulus) um die noch fundamentalere Einsicht, dass uns schon das Urteil darüber verwehrt ist, wer in die Kategorie „Unkraut" und wer in die Kategorie „Weizen" gehört. Aber sowohl von Mt 13 wie von 1 Kor 4 her ergibt sich jedenfalls mit den 95 Thesen: Dass Häretiker (sei es auf mittelalterlichen, sei es neuzeitlichen Scheiterhaufen) verbrannt werden, ist *wirklich* gegen den Willen des Heiligen Geistes.

ANMERKUNGEN

[1] Bd. 10, Darmstadt 1998, Sp. 1251 f.

[2] Darin bin ich gerade durch *Kritiker* des so verstandenen Toleranzbegriffs, wie z. B. Johann Wolfgang von Goethe und Adolf von Harnack und Walter Jens – gegen deren eigene Intention – bestätigt und vergewissert worden. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Der Toleranzgedanke im Verhältnis der Religionen. In: Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried Hornig zum 65. Geburtstag (Hg. von *W. E. Müller* und *H. H. R. Schulz*), Würzburg 1992, 323–338, bes. 325. Die Position von W. Jens ergibt sich aus dessen Aufsatz „Nathans Gesinnung ist von jeher die meinige gewesen". In: *W. Jens/H. Küng,* Dichtung und Religion. München 1985, 102–119. Zur Begriffsgeschichte von „Toleranz" verweise ich auf den informativen Artikel von K. Schreiner und G. Besier. In: *O. Brunner* u. a. (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6/1990, 45–605.

[3] Dies schließt gegebenenfalls, d. h. dort, wo diese Rechte aberkannt, bestritten oder verweigert werden, die Pflicht zur Verteidigung dieser Rechte ein.

[4] Das habe ich ausführlicher dargelegt und begründet in dem Aufsatz: Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz. In: *Ch. Schwöbel/D. von Tippelskirch* (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz. Freiburg 2002, 77–97.

[5] Vgl. dazu *F. Wagner,* Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1986; *G. Ahn/F. Wagner/R. Preul,* Art. „Religion I–III". In: TRE 28/1997, 513–559, sowie neuerdings MJTH XV: Religion. Marburg 2003.

[6] Vgl. dazu *D. Schleiermacher,* Der christliche Glaube ^{2}1830/31, § 4.

[7] Die erstgenannte Formulierung ist Tillichs Systematischer Theologie, Bd. I, 19f, entnommen, die zweitgenannte Definition findet sich in Tillichs Religionsphilosophie von 1925, 44.

[8] Intoleranz kann sich sehr unterschiedlich äußern: als Diffamierung, Ausschluss, Vertreibung, Verfolgung, Vernichtung etc.

[9] DH 1483: „Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus." Bei Luther finden sich die entsprechenden Aussagen in den Erläuterungen zu These 80 der 95 Thesen über die Kraft des Ablasses: WA 1, 624, 36–38 und 625, 4. Wörtlich heißt es bei Luther: „haereticos et errantes concrememus ... contra voluntatem spiritus", und er bestreitet die Meinung: „opportet comburi haereticos."

[10] Dass dies eine reale Möglichkeit war, hatte hundert Jahre vor Luther das Schicksal von Jan Hus in Konstanz gezeigt und zeigte kurz danach das Schicksal von Anhängern Luthers in den Niederlanden und anderswo – aber auch das Schicksal von Servet in Genf. Dass diese reale Möglichkeit bei Luther nicht aktualisiert wurde, ist wohl vor allem der Tatsache zu verdanken, dass Friedrich der Weise seine schützende Hand über Luther hielt.

[11] WA 1, 624, 35f: „Compendium illud laboris nobis placet, ut non haereses aut errores destruamus, sed haereticos et errantes concrememus."

[12] Möglicherweise ist auch das von Luther angefügte Zitat aus Ps 119, 137 noch mit zu diesen den Umgang mit Ketzern begründenden Aussagen zu zählen, obwohl das aus dem Zusammenhang nicht eindeutig hervorgeht. Dieses Psalmwort lautet: „Herr, du bist gerecht, und deine Urteile sind richtig." Das würde dann, da es sich unmittelbar an die Anspielung auf Mt 13, 28ff anschließt, besagen, dass wir das Urteil über Ketzer und Häretiker Gott und seinem Gericht überlassen sollen.

[13] WA 1, 625, 4f: „Oportet comburi haereticos ac sic raticem cum fructibus immo zizania cum tritico evellere."

[14] BSLK 511, 46–512, 8. Dasselbe lässt sich aus der Auslegung des Dritten Artikels im Großen Katechismus und vielen anderen Aussagen Luthers belegen. Siehe dazu die grundlegende Studie von *E. Herms,* Luthers Auslegung des Dritten Artikels. Tübingen 1987.

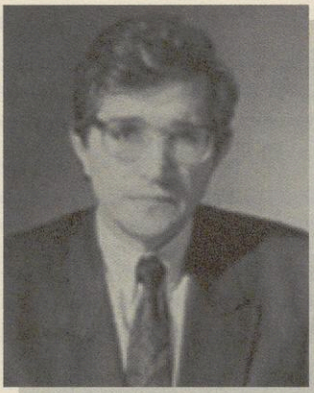
[15] Und diese positiven Aussagen stimmen inhaltlich mit dem überein, was CA 5 über die Konstitution des Glaubens sagt.

[16] Den Begriff „fremden Glauben" verwende ich hier und im Folgenden als Sammelbezeichnung für alle Glaubensformen oder -einstellungen, die sich vom (rechten) christlichen Glauben unterscheiden, also für das, was man als fremde Religion oder Weltanschauung, als Unglauben, Aberglauben, häretischen Glauben etc. bezeichnen kann. Menschen mit einem fremden Glauben bezeichne ich zusammenfassend mit dem geläufigen Ausdruck „Andersgläubige".

[17] Glauben und Verstehen, Bd. I., Tübingen (1933) ^{6}1966, 26–37.

[18] Diesen wichtigen Begriff und Gedanken hat M. Luther in die Theologie eingeführt und G. Ebeling (Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft. In: ZThK 78/1981, 442–464, dort auch die Luther-Belege) wieder in Erinnerung gebracht.

[19] Ich habe dieses Kunstwort, das es m.W. bisher noch nicht gibt, gebildet, um den Unterschied zwischen beiden Positionen festzuhalten.



Hochmut der Toleranz und Toleranz aus Demut

VON RUSMIR MAHMUTĆEHAJIĆ *

Angesichts sich zuspitzender Spannungen in der heutigen Gesellschaft wird das Thema Toleranz immer brennender. Dafür gibt es drei gängige Erklärungen. Die erste lautet, dass das Andere und Differente in einer mehrheitlichen Umgebung einzig und allein deshalb existiert, weil es keine Möglichkeit gibt, es loszuwerden. Spannungen mit dem Anderen können aber schnell zu Beschimpfungen und Erniedrigungen, zu Verfolgung und sogar Mord führen.

Bei der zweiten Erklärung der Toleranz ist die Kultur des Anderen ohne Bedeutung, und die Einstellung gegenüber dem Anderen enthält kein Werturteil. Was die Minderheit von der Mehrheit unterscheidet, ist für die Mehrheit unwichtig. Doch der Nihilismus und Relativismus dieser engen Sicht der Unterschiede kann leicht in Gewalt schlimmster Sorte umschlagen. Unter solchen Umständen gibt es keine Vorliebe für bestimmte Werte und Bedeutungen; und denjenigen, die eine Neigung dafür hätten, fehlt es an Voraussetzungen zu Dialog und Umsicht, die zu einer Neuorientierung und Verbesserung der Situation führen könnten. Dies hängt mit selbstbezogenen, nach innen gerichteten Vorstellungen von Identität und Konflikt zusammen und einer Auffassung von Unterschiedlichkeit, die schließlich zu Degeneration und Zerfall führen können. Das liberale autonome Ich, dieses Geschöpf der Aufklärung, fordert in Verbindung mit der cartesianischen

* Rusmir Mahmutćehajić ist Professor für angewandte Physik. In der kommunistischen Zeit war er einer der führenden Dissidenten von Bosnien-Herzegovina. 1991 wurde er zum stellvertretenden Präsidenten der dortigen Regierung gewählt. Ende 1993 trat er von allen politischen Ämtern zurück aus Protest gegen die Unterteilung Bosniens in ethnische Gruppen. Er gründete das „International Forum Bosnia", das sich für die Stärkung der Zivilgesellschaft einsetzt.

Begründung des freien Urteils sein Recht auf uneingeschränkte Entscheidungsfreiheit: Sein *cogito ergo sum* verlangt Schutz und pocht auf sein Recht der Differenz, hält jedoch nicht jede Besonderheit, die daraus hervorgeht, für gleichwertig. Die Tatsache, dass ein Individuum dank eigener Verstandeskraft und Objektivität etwas anderes wählen kann als ein anderer, schließt nicht unbedingt eine Wertschätzung der Wahl des Anderen mit ein. Nach moderner Ansicht gelten Werte als sekundär. Und es ist nicht auszuschließen, wie in der modernen Welt nur allzu oft geschehen, dass die Mehrheit von ihrem umfassenden Recht ein „Recht" ableitet, Gewalt gegen den Anderen anzuwenden, der etwas gewählt hat, das der Mehrheit nicht genehm ist. Wenn heteronome Autorität ausgeschlossen wird, herrscht das Recht der Quantität: Die Wahl der Mehrheit ist stets von größerem Wert.

Unter der Voraussetzung, dass jede Tradition eine Mannigfaltigkeit des Seienden in sich birgt und dass das höchste Prinzip innerhalb der Totalität der Stufen des Seins nur abgeschwächt zum Tragen kommt, ist heteronome Autorität das Prinzip der Relativität der Existenz. Die Menschheit ist durch ihre geschaffenen wie ungeschaffenen Anteile und ihre Ausrichtung auf das Vollkommene ein Abbild dieser Mannigfaltigkeit alles Seienden. Was in dieser Welt von der Erde über den Himmel in die Ewigkeit weist, spiegelt sich bei den Menschen in der Stufenfolge vom Körperlichen über die Vernunft bis zum Geistigen wieder. Davon leiten sich zwei Anthropologien ab: Die evolutionäre, in der das Größere und Höhere durch das Minderwertigere und Niedrigere begründet wird, und die der Schöpfung, in der umgekehrt das Minderwertigere und Niedrigere durch das Größere und Höhere begründet ist. Im ersten Fall ist die Menschheit Höhepunkt der Entwicklung und die menschliche Vernunft das Grundprinzip alles Seienden. Im zweiten Fall ist die Menschheit gefallen, doch immer noch in Verbindung mit dem Vollkommenen, das an ihrem Ursprung steht und ihre letzte Zuflucht ist. Von diesen zwei Anschauungen leiten sich die beiden Positionen der Moderne her: die Position des Hochmuts mit dem Konzept des autonomen Ichs und die Position der Demut mit dem Konzept der heteronomen Autorität. Und da beide in der modernen Welt vorkommen – obwohl nicht unerheblich ist, dass die zweite wahrscheinlich die Mehrheit der Menschheit betrifft – ist die Frage von Bedeutung, wie die Diskussion zu führen und wie Vertrauen in die unterschiedlichen Formen der Tradition herzustellen wäre.

Wenn die Menschheit die höchste Errungenschaft der Evolution und der Geschichte darstellt, dann muss sie auch deren höchster Wert sein. Daraus

folgt, dass Selbsterhöhung und Selbstüberschätzung zum Menschen gehören. Die Welt ist dementsprechend der uneingeschränkten Herrschaft des Menschen, der Veränderung durch ihn und all seinem Sinnen und Trachten unterworfen. Dies bedeutet nach traditioneller Lehre Hochmut im wahrsten Sinn des Wortes. Hochmut ist nicht mehr außergewöhnlich, sondern der normale Ausdruck moderner Weltanschauung. Dieser Hochmut kann als die moderne Entzauberung der Welt oder ihre Transformation in ein „entzaubertes Paradies", wie Max Weber meint, angesehen werden – oder, mit Nietzsches Worten, als der Tod der „wahren Welt".

Hannah Arendt meint:

„Unterdessen haben uns mit immer grellerer Stimme die wenigen Verteidiger der Metaphysik vor den Gefahren des Nihilismus in dieser Entwicklung gewarnt; und sie haben ein gewichtiges Argument für sich, obwohl sie selbst es selten anführen; es ist gewiss wahr, dass, wenn der übersinnliche Bereich erst einmal aufgegeben ist, die Welt der Erscheinungen, so wie sie über Jahrhunderte verstanden wurde, auch zunichte ist. Das Sinnliche, so wie es immer noch von den Positivisten verstanden wird, kann den Tod des Übersinnlichen nicht überleben. Niemand wusste dies besser als Nietzsche, der mit seiner poetischen und metaphorischen Beschreibung der Ermordung Gottes im Zarathustra eine solche Verwirrung in dieser Sache angerichtet hat. In einer bezeichnenden Textstelle der *Götzen-Dämmerung* stellt er klar, was im Zarathustra das Wort Gott meint. Es war nur ein Symbol für den von der Metaphysik als übersinnlich verstandenen Bereich; er gebraucht nun anstelle von Gott das Wort „wahre Welt" und sagt: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*"[1]

Wenn die vorherrschenden modernen Interpretationen der Toleranz sich so darstellen, dann ist klar, dass Hochmut – oder die uneingeschränkte Selbsterhöhung des Ichs durch die Behauptung seiner Fähigkeit, das Höchste zu erreichen – ihr wesentlicher Bestandteil ist. Es ist dies ein normales, durchaus verständliches Phänomen, das in der eigentlichen Natur der Evolutionstheorie begründet liegt.

Aus der Sicht der Tradition (in ihrer westlichen Ausprägung als Judentum, Christentum und Islam) funktioniert Anthropologie in umgekehrter Weise. Der Mensch ist Symbol des Höchsten, dem er sich in seinem Innersten öffnet. Deshalb ist Demut sein Weg der Befreiung des Ichs von der Illusion der Unabhängigkeit angesichts des vollkommenen Wesens. Nur durch Demut in allen ihren Manifestationen wie Reue, Gebet, Andacht, Unterwerfung, Buße, Enthaltung, Verzeihung etc. öffnet sich das Ich der Vielfalt, die von der Einheit und der Einzigartigkeit des Logos, der ersten Beglaubigung des Unaussprechlichen zeugt. Nichts an der inneren

und äußeren Welt gibt der Menschheit Anlass zur Überheblichkeit, denn alles ist Zeichen von Gottes Einzigartigkeit und vollkommener Größe. Alle Besonderheiten sind von Gott. Toleranz ist daher die unabdingbare Form der Existenz, die aus Demut vor dem vollkommenen Sein herrührt, das besagt, dass es keine Wahrheit außer der Wahrheit gibt.

Die beiden Gesichter der Toleranz – das eine, das sich vom Hochmut als dem natürlichen Ausdruck moderner Auffassung von der Autonomie des Ichs herleitet, und das andere vom Ich als dem Symbol oder Zeugnis des Göttlichen – können mit zwei *ayat,* kleineren Teilen von Koransuren, stellvertretend für mehrere andere Koranstellen belegt werden:

„Ich werde diejenigen, die auf der Erde unberechtigterweise die Hochmütigen spielen, von meinen Zeichen abwenden. Wenn sie auch jedes Zeichen sehen, glauben sie nicht daran. Und wenn sie den richtigen Weg sehen, nehmen sie ihn nicht zum Weg. Wenn sie aber den Weg der Verirrung sehen, nehmen sie ihn sich zum Weg." (Koran, 7.146)[2]

Dagegen:

„Wird es für diejenigen, die glauben, nicht Zeit, dass ihr Herz sich vor der Mahnung Gottes und vor der Wahrheit, die herabgekommen ist, demütigt ...?" (Koran, 157.16)

Werden die Begriffe Hochmut und Demut in die Welt des Wissens und seiner Wirklichkeit übersetzt, dann wird klar, dass die Erfahrung der modernen Welt in ihrer Brüchigkeit, mit ihrem Zerstörerischen und dem Leiden, das von ihr kommt, epistemische Bescheidenheit verlangt. Dies ist allerdings nur durch Vermeiden des Hochmuts möglich. Aber auch wenn schwerwiegende Gründe dafür sprechen, kann diese Vermeidung nicht zum Prinzip gemacht werden; demzufolge kann auch Toleranz nicht zum Prinzip erhoben werden, so vernünftig und wohlbegründet sie auch sein mag. Eine andere Antwort jedoch ist möglich: aktive und unbedingte Demut vor der einzigen und alleinigen großen Wahrheit. Tolerieren des Unterschiedlichen ist dann Prinzip und die Rede über die Wahrheit ist auf alle Formen übertragbar; dies ist das Gegenteil von Relativismus und Nihilismus, dafür aber durchtränkt von epistemischer Demut im Wissen. Dies führt nun zu einer Debatte über unterschiedliche Ansichten des Ichs und der Autorität.

Die Kontroverse über die Namen

Muslime, Christen und Juden haben alle zur Entstehung der komplexen bosnischen Identität in der Geschichte beigetragen. Aus diesen religiösen Verbindungen stammen in moderner Zeit die verschiedenen politischen

und nationalen Identitäten. Die heutigen Bosniaken sind daher historisch eng mit dem Islam verbunden, die bosnischen Serben mit dem orthodoxen Christentum und die bosnischen Kroaten mit dem römischen Katholizismus. Diese religiösen Verbindungen waren ein Element bei der Entstehung der unterschiedlichen politischen und nationalen Identitäten, ein Prozess, der vom Wandel der Rolle der Religion und des Religionsverständnisses von der Renaissance bis heute begleitet wurde. Die Gesamtheit der religiösen, nationalen und politischen Identitäten umfasst ein ganzes Spektrum ideologischer bis traditioneller Verbindungen, die sich häufig mischen und untereinander austauschen. Es ist daher möglich, bei der Rechtfertigung moderner Konzepte von Toleranz (beziehungsweise Intoleranz) auf eine Typologie der Religionen und der religiösen Sprache zu stoßen. Unsere Thesen hier beziehen sich auf die religiöse Sicht dieses Themas, seine Voraussetzungen sind jedoch in einer traditionsgestützten Herangehensweise zu finden, die sich von der modernen wesentlich unterscheidet.[3]

In jeder religiösen Gemeinschaft, ob sie einer nationalen oder politischen Ideologie unterworfen ist oder nicht, können zwei Arten der Affiliation unterschieden werden. Bei der ersten bestimmen Sprache, Bedeutung und Symbol die Identität, ohne von der authentischen, ursprünglichen Tradition getrennt zu sein. Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Sprache, der Bedeutungen und Symbole schließen individuelle Kontakte mit einer immerwährenden Einheit und ihrem lebendigen Wesen nicht aus. Im Falle des Islams, des Christentums und des Judentums besteht Übereinstimmung hinsichtlich der Einheit Gottes, des jüngsten Gerichts und der guten Taten als Bestätigung des Glaubens an die ersten zwei Prinzipien. Die Vollendung der Menschheit ist demnach nur der Einheit Gottes untergeordnet, denn es gibt keine Wahrheit außer *der* Wahrheit und keine Wirklichkeit außer *der* Wirklichkeit.

Dies ist eine bekannte Stellungnahme zur göttlichen Offenbarung in semitischen Sprachen, die keinen Kompromiss hinsichtlich der Einheit und Einzigkeit Gottes zulassen und jede Assoziierung Gottes mit irgendetwas anderem ablehnen: „Ich bin der Erste und der Letzte, und außer mir ist kein Gott. Wer ist wie ich ...“ (Jes 44,6–7); „Wem wollt ihr mich vergleichen, dass ich wäre wie er?“ (Jes 40,25); „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6,24). Diese Fragen, die sich selbst die Antwort geben, klingen auch in den koranischen Offenbarungen an: „Gott. Es gibt keinen Gott außer ihm“ (Koran 2.255); „Er ist der Erste und der Letzte, erkennbar und verborgen. Er weiß über alles Bescheid“ (57.3); „Es gibt nichts, was

ihm gleichkommen würde" (42.11); „und keiner ist ihm ebenbürtig" (112.4).

Dies allein ist die erste und letzte Bestimmung von allem und jedem. Sie zurückzuweisen ist Leugnung, Heuchelei und Assoziationismus, d. h. das Nebenordnen anderer Dinge neben den einen Gott. Jede Erscheinung – ob Gefühl oder Gedanke, ob individuell, gruppenbestimmt oder strukturell – wird für eine Gottheit gehalten, sobald sie der Berührung mit dem Unaussprechlichen, dem höchsten Wesen verlustig geht. Die Erscheinungswelt selbst wird für Gott gehalten, was zu Idolatrie führt. Im Islam, Christentum und Judentum ist dies die größte Sünde, da sie die in Vollendung und für die Vollendung geschaffene Natur des Menschen leugnet. Eine derartige Leugnung ist der Kern der Desillusionierung und Entheiligung der Welt, da diese auf einen Zustand reduziert wird, wo nur noch Zufälligkeit und Unbeständigkeit herrscht.

Unmittelbare und unbewusste Verbindung mit einer Religion bedeutet nicht *a priori*, die ewigen Inhalte ihrer Überlieferung zu glauben und Zeugnis davon abzulegen. Glaube und Zeugnis ablegen sind Ausdruck einer individuellen Beziehung zwischen dem Menschen und Gott; dazu gehört sowohl das Bewusstsein als auch das Sein. Aus religiöser Sicht bestimmt die Art dieser Beziehung die letzte Vollendung des Individuums. Die größte Differenz trennt es von den Namen Gottes. Ausrichtung auf das Wirkliche, das höher und größer als jede Einzelerscheinung und alle Erscheinungen zusammen ist, bedeutet Wissen um alles, was äußerlich und was verborgen ist, d. h. das Wissen um die Namen: „Und Gott stehen die schönen Namen zu. Ruft ihn damit an und lasst diejenigen, die seine Namen in Verruf bringen. Ihnen wird vergolten werden für das, was sie getan haben" (Koran 7.180). Die Leugnung von Gottes Einheit zeigt sich in der Schmähung seiner Namen, was zu Verzerrungen der Vorstellungen von Gerechtigkeit und der Bedeutung der guten Taten führt. Leben wird somit in Sprache, Bedeutung und Symbolen Phantasmen unterworfen, die weder mit dem Ursprung noch mit dem Ziel zu tun haben: „Wenn ihr zu ihnen betet, hören sie es nicht. Und wenn sie es hörten, würden sie euch kein Gehör schenken. Und am Tag der Auferstehung werden sie bestreiten, dass ihr euch ihnen beigesellt habt" (Koran 35.14).

Im Koran begegnet uns Verdammung wie Lobpreisung der Juden und Christen. Es lohnt sich, die Gründe für beides zu untersuchen, um den Ursprung der Toleranz bis ins Zentrum der Tradition zurückzuverfolgen, wo klar gesagt wird:

„Diejenigen, die glauben und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabäer, – die, die an Gott und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist – denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen nicht traurig sein" (2.62).

In einer solchen religiösen Perspektive hängt die Stellung eines jeden Individuums von seinem Glauben an Gott und das jüngste Gericht ab und von deren Bekräftigung durch das Verrichten guter Taten. Das Lob der Juden basiert auf der Anerkennung einer solchen Verbindung:

„Und unter dem Volk Moses gab es eine Gemeinschaft, die nach der Wahrheit trachteten und danach Gerechtigkeit übten" (7.159).

„Wir haben (...) ihnen gute Dinge beschert, sie vor den Menschen in aller Welt ausgezeichnet und ihnen (...) klare Beweise gegeben. Und sie wurden – in gegenseitiger Auflehnung – erst uneins, nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war" (45.16–17).

„Uneins" bedeutet, die Wahl zu haben zwischen Standhaftigkeit in den wesentlichen und ewigen Elementen der Tradition (Glauben an Gott und an das jüngste Gericht und Verrichten guter Taten) und Zwist, Heuchelei oder Indifferenz, was ein Festhalten an Göttern ohne Gott ist. Beide Haltungen kommen bei allen Völkern vor, bei Juden, Christen und Muslimen, und Lob wie Verdammung beziehen sich in gleicher Weise auf sie alle. Diese Verbindung mit der Einheit Gottes wird von allen Gesandten Gottes verkündet. Doch in jeder Generation nehmen deren Anhänger sie an oder weisen sie zurück, legen Zeugnis ab oder heucheln, künden davon oder legen falsches Zeugnis ab. Am Ende halten Muslime, Christen und Juden ihre Verbindung mit der Einheit durch ihre Sprache, die Bedeutungen und Symbole ihrer Glaubensgemeinschaften aufrecht und sehen und hören die Stimme des Friedens in den Zeichen der Welt und in ihrem Inneren. Diejenigen Muslime, Christen und Juden hingegen, die dem äußeren Anschein nach dieselbe Sprache, dieselben Bedeutungen und Symbole gebrauchen, jedoch ohne jede Verbindung zu dem Einen, sind Komplizen derer, die „seine Namen in Verruf bringen", was zum „Festhalten an Göttern ohne Gott" gehört.

Der Mensch hängt von dem *einen* Gott ab und nicht umgekehrt. Er legt Zeugnis von ihm ab, ist aber selbst nicht Einheit. Unterwerfung und Demut bedeutet, Gott näher zu sein, und das Gegenteil bedeutet Entfernung von Gott und eine Verbiegung der menschlichen Natur. Die wahren Namen der Erscheinungen sind jene, die vom unaussprechbaren Namen sprechen. Und wenn sie sich davon lösen, haben die Namen der Erscheinungen Teil an der Verwandlung der Welt in tote Phantasmen und unversöhnliche Auseinandersetzungen über Namen.

Zehn Jahre nach der Auswanderung Muhammads und seiner Anhänger aus Mekka debattierten in Medina Muslime und Christen in Gegenwart von Juden über die Überlieferung und deren unterschiedlichen Formen.[4] Im Laufe der Debatte wurden mehr als achtzig Verse der dritten Sure des Korans offenbart, die sich mit dem Verhältnis verschiedener Phänomene in der Überlieferung befassten. In diesen Versen macht die Heilige Offenbarung die Grundprinzipien der Verständigung und der Toleranz zwischen den Anhängern unterschiedlicher Überlieferungen deutlich:

„Sprich: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs zwischen uns und euch! Dass wir Gott allein dienen und ihm nichts beigesellen, und dass wir uns nicht untereinander an Gottes statt zu Herren nehmen" (Koran 3.64).

Jeder Teilnehmer an der Debatte geht als Anhänger des Buches davon aus, dass es wahr und echt ist. Ebenso bezeugt er die Existenz anderer mit derselben Überzeugung: Erfolgt keine Erwiderung, mag er sie ablehnen und unter Umständen ausschließen, denn was außerhalb der Wahrheit liegt, ist falsch. Wenn dieser Standpunkt sich mit der Forderung konfrontiert sieht, dass jeder für seine Überzeugung einsteht und jene, die in der Debatte im Unrecht sind, verabscheut, dann wird einer, der die Debatte aufmerksam verfolgt, leicht erkennen, dass kein Individuum im Besitz der gesamten Wahrheit sein kann. Die Antwort ist in der Tatsache begründet, dass jede Erscheinung in der Welt, die verschiedenen Traditionen miteingeschlossen, nicht nur unterschiedlich und vielfältig, sondern auch wahr sein kann, insofern sie von dem einen und einzigen Wort Zeugnis ablegt. Da sie sich voneinander unterscheiden und doch alle dieselbe Anschauung von der Vollkommenheit dessen haben, an das sie glauben, verlangen diese Differenzen nach einer prinzipiellen Übereinstimmung: Diese Übereinstimmung besteht darin, dass das, was sie haben von Gott kommt, dass aber keiner sagen kann, es sei Gott. Weder ihr Wissen noch ihre Erkenntnis ist solcherart, denn, wenn sie annähmen, sie wären vollkommen, dann würden sie Gott eine andere Wirklichkeit als diejenige Gottes beigesellen (Assoziationismus). Alles, was sie haben, sind Zeichen des einzigen und alleinigen Gottes. Die Debatte kann ihnen helfen, dies deutlicher zu sehen und zu verstehen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass der „Anerkennungsvertrag", der das Übereinkommen zwischen dem osmanischen Sultan Mehmed el-Fatih und dem bosnischen Franziskanermönch Anđeo Zvizdović 1463 über Teile Bosniens besiegelte, eine Aufforderung in einem ähnlichen Vertrag aus dem Jahr 10 der Hidschra (630 n. Chr.) zum Vorbild haben soll:

„Der Schutz Gottes und die Sicherheit des Propheten Muhammad, des Gesandten Gottes, umfasst Nadschran und seine Umgebung, das heißt seine Besitzungen, seine Bewohner, die Ausübung ihrer Gottesdienste, diejenigen von ihnen, die abwesend, und diejenigen von ihnen, die anwesend sind, ihre Familien, ihre Heiligtümer und alles, was sie an Kleinem und Großem besitzen. Kein Bischof soll von seinem bischöflichen Sitz vertrieben werden noch irgendein Mönch aus seinem Kloster noch irgendein Priester aus seinem Sprengel." [5]

Beide Beispiele weisen auf die Verpflichtung des Mächtigeren hin, die Grundsätze der Toleranz zu achten und verpflichten ihn zu dem vertraglich zugesicherten Schutz des Schwächeren.

Übersetzung aus dem Englischen: Gennaro Ghirardelli

ANMERKUNGEN

1 *Hannah Arendt,* „Thinking and moral consideration", Social Research, 38, 3, 1971, 417–446; *Friedrich Nietzsche,* Götzen-Dämmerung. „Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde."

2 Der Koran, übers. v. Rudi Paret, Stuttgart u.a.

3 Zum Verständnis des Verhältnisses von traditionell und modern, siehe *Marco Pallis,* The Way and the Mountain, London 1960; *Frithjof Schuon,* Das Ewige im Vergänglichen, Weilheim 1970; ders., Logic and Transcendence, London 1984; *Huston Smith,* Forgotten Truth: The Common Vision of World's Religions, San Francisco 1992; *ders.*, Beyond the Post-Modern Mind, Wheaton 1989; *Martin Lings,* The Eleventh Hour: The Spiritual Crisis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy, Cambridge 1987; *ders.*, Symbol & Archetype: A Study of the Meaning of Existence, Cambridge 1991.

4 Siehe *Muhammad Hamidullah,* Muhammad a.s., Bd. 1, übers. v. Nerkez Smailagić, Sarajevo 1983 (hier wird Smailagićs Übersetzung von 1983 herangezogen) und insbesondere *Ibn Išāq*, Sirat Rasul Allah (vgl. Guillaumes Übersetzung von 1980, S. 270–277).

5 *Muhammad Hamidullah,* Le prophète de l'Islam: Sa vie et son œuvre, Bd. 1, Paris 1998.

ÖRK-Leitlinien für den Dialog und für die Beziehungen mit Menschen anderer Religionen *

In dem vorliegenden Dokument werden Ihnen Leitlinien und Überlegungen zum Thema interreligiöse Beziehungen und Dialog zur Prüfung und zur Reflexion vorgeschlagen. Damit wurde der Notwendigkeit Rechnung getragen, die „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien" des Ökumenischen Rates der Kirchen aus dem Jahr 1979 zu überarbeiten. Das Dokument zieht Bilanz bezüglich des in den letzten dreiundzwanzig Jahren Erreichten bzw. Versuchten und greift einige aktuelle Anliegen auf.

Auf einer Konsultation, die vom 4. bis 8. Oktober 2001 in Bose in Italien stattfand, wurde mit der Überarbeitung des Dokuments begonnen. Die vorliegende Fassung wurde von der Beratungsgruppe für interreligiöse Beziehungen und Dialog auf ihrer Sitzung vom 8. bis 12. Mai 2002 in Schweden ausgearbeitet. Sie wird Ihnen hiermit zur Kenntnis gebracht.

1. Von Anbeginn hat die Kirche bekannt, dass Gott die Welt mit sich selbst durch Jesus Christus versöhnt. Im Laufe ihrer Geschichte hat die Kirche immer versucht, die Grundlagen ihres Glaubens zu verstehen und auf ihre konkreten Lebenssituationen anzuwenden. Als die Urgemeinde sich von einem Teil der jüdischen Tradition zu einer Kirche der Juden und Heiden entwickelte und aus ihren griechisch-römischen Wurzeln in andere Kulturen und Regionen der Welt hineinwuchs, musste sie immer wieder neu über ihr Selbstverständnis nachdenken. Heute ist die Kirche ständig aufgerufen, ihre Glieder zu befähigen, Beziehungen zu Menschen mit anderen Glaubenstraditionen einzugehen und als Zeugen mit diesen anderen Menschen zusammenzuleben.

2. Getreu dieser Vision hat der Ökumenische Rat der Kirchen in Chiang Mai in Thailand im Jahr 1979 die „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien" entwickelt. Wir bekräftigen den Wert dieser Leitlinien, die von den Kirchen weit verbreitet und umfassend kommentiert worden sind. Wir können allerdings mittlerweile auf dreißig Jahre Erfahrung mit interreligiösen Beziehungen und Dialog zurückblicken und sind daher in der Lage, auf der Grundlage des Erreichten bzw. Versuchten weitere Fortschritte zu erzielen. Seit Chiang Mai hat die öku-

* Dieser Text wurde dem Zentralausschuss des ÖRK 2002 zur Kenntnis gegeben (FE).

menische Bewegung viel unternommen, um die Beziehungen und den Dialog zwischen den Religionen zu erleichtern; andererseits sind aber auch die Erwartungen an die Ergebnisse unserer Anstrengungen gestiegen.

3. In den letzten Jahren haben die Mitgliedskirchen neue, dem heutigen Kontext entsprechende Leitlinien zu den Beziehungen und zum Dialog zwischen den Religionen verlangt. Mehr als je zuvor wächst unser Bedürfnis nicht nur nach Dialog mit Menschen anderen Glaubens, sondern auch nach echten Beziehungen zu ihnen. Das zunehmende Bewusstsein für die religiöse Pluralität, die Rolle, die die Religion bei Konflikten spielen kann, und ihre zunehmende Bedeutung im öffentlichen Leben stellen dringende Herausforderungen dar, die ein größeres gegenseitiges Verständnis und intensivere Zusammenarbeit unter den Menschen verschiedenen Glaubens erfordern.

4. Aus einer globalen Sichtweise heraus sprechen wir als Christen aus unterschiedlichen Traditionen zu den Mitgliedskirchen. Wir hoffen, dass die lokalen Kirchen die Leitlinien studieren, diskutieren und an ihre eigenen Kontexte anpassen werden. Dabei sollten die Christen versuchen, weitere Schritte zu tun, um in Zusammenarbeit mit den Nächsten anderer religiöser Traditionen gemeinsame Leitlinien für die Beziehungen und den Dialog zu entwerfen, die von allen als erhellend und weiterführend empfunden werden und es ihnen erlauben, sich auf den Weg des Vertrauens und des Aufbaus von Gemeinschaft zu begeben.

Interreligiöse Beziehungen und Dialog heute

5. Mit dem Bewusstsein für die religiöse Pluralität ist auch die Notwendigkeit gewachsen, die Beziehungen und den Dialog unter den Menschen verschiedenen Glaubens zu verbessern. Größere Mobilität, massive Flüchtlingsbewegungen und Migration aus wirtschaftlichen Gründen haben dazu geführt, dass heute mehr Menschen unterschiedlichen Glaubens als je zuvor Seite an Seite leben. Wenn Möglichkeiten für Dialog und Begegnung existieren, gibt es auch Chancen, das Wissen und das Bewusstsein unter den Menschen verschiedener Religionen zu fördern. Leider wird eine Vertiefung der Beziehungen zwischen den Gemeinschaften manchmal durch Spannungen und Angst beeinträchtigt. Viele Gemeinschaften sehen diese Spannungen als Bestätigung dafür, dass ihre eigene Identität und Unterschiedlichkeit geschützt werden muss. Interreligiöse Beziehungen und

Dialog sollten es aber den Gemeinschaften ermöglichen, zwischen der legitimen Suche nach Identität und einer übertriebenen Schutzhaltung, die Anlass zu Feindseligkeit gegenüber Nachbarn mit anderen Religionen und Kulturen gibt, zu unterscheiden.

6. Wo religiöse Vielfalt Anlass zu Spannungen zwischen Gemeinschaften gibt, können religiöse Empfindungen auch missbraucht werden. Religion ist oft Ausdruck der tiefsten Gefühle und Empfindsamkeiten von Menschen und Gemeinschaften; sie ist Träger tief verwurzelter historischer Erinnerungen und kann an eine unkritische konfessionelle Solidarität appellieren. Religion gilt manchmal als Ursache von Konflikten, aber tatsächlich dürfte es eher so sein, dass sie ohnehin bestehende Konflikte verschärft. Interreligiöse Beziehungen und Dialog sollen dazu beitragen, die Religion von dieser Art des Missbrauchs zu befreien, und religiösen Menschen die Möglichkeit bieten, gemeinsam für Heilung und Versöhnung zu wirken.

7. Nur allzu oft spielen bei Konflikten und bei Gewalt auch religiöse Identitäten eine Rolle. In einigen Teilen der Welt wird Religion immer stärker mit Ethnizität gleichgesetzt, wodurch ethnische Konflikte eine religiöse Komponente erhalten. In anderen Situationen ist die Beziehung zwischen der religiösen Identität und der Macht so eng, dass Gemeinschaften, die keine Macht besitzen oder die diskriminiert werden, die Religion als eine Kraft betrachten, mit der sie ihren Dissens und Protest mobilisieren können. Diese Konflikte können wie Konflikte zwischen religiösen Gemeinschaften aussehen bzw. als solche dargestellt werden und damit die Situation polarisieren. Religiöse Gemeinschaften sind oft Erben tiefer Spaltungen, von Hass und von Feindschaft, die meist von Generation zu Generation weitergegeben werden. Wenn die Gemeinschaften sich selbst ausschließlich über ihre Religion identifizieren oder von anderen über die Religion identifiziert werden, kann die Situation explosiv werden und sogar Gemeinschaften auseinander reißen, die seit Jahrhunderten in Frieden miteinander gelebt haben. Interreligiöse Beziehungen und Dialog haben die Aufgabe, verhindern zu helfen, dass die Religion zur Verwerfungslinie zwischen Gemeinschaften wird.

8. Polarisierungen zwischen religiösen Gemeinschaften weltweit zu verhindern ist wichtiger als je zuvor. Aufgrund der medialen Vermittlung neigen die Menschen dazu, einen Konflikt an einem Ort als Teil eines Konfliktes an einem anderen wahrzunehmen, was dazu führt, dass Feindschaften in einer Region auf andere Regionen übergreifen. Ein Akt der Gewalt

an einem Ort wird benutzt, um das Klischee des „Feindes" an einem anderen Ort zu bestätigen oder sogar Racheakte anderswo in der Welt zu provozieren. Die Konfliktsituationen müssen daher entglobalisiert und jeder Konflikt in seinem eigenen Kontext analysiert werden. Die Betonung der Besonderheit jedes Kontextes sollte gläubige Menschen in anderen Teilen der Welt nicht davon abhalten, sich betroffen zu fühlen oder sich einzumischen. Interreligiöses Engagement an einem Ort kann tatsächlich ein wichtiger Beitrag zur Friedensstiftung und Versöhnung an einem anderen Ort sein.

9. In vielen Ländern spielt die Religion im öffentlichen Leben eine immer wichtigere Rolle; das erfordert ein größeres Verständnis und intensivere Zusammenarbeit zwischen den Religionen. Religiöse Führer werden von staatlichen und nicht-staatlichen Organisationen aufgerufen, sich öffentlichen Fragen der Moral und der Ethik zu stellen. Aber um kollektiv und mit moralischer Autorität sprechen zu können, müssen die religiösen Gemeinschaften ihre gemeinsamen Werte identifizieren, entscheiden, inwieweit sie mit einer Stimme sprechen können, und darüber diskutieren, wie sie verhindern können, dass sie von politischen Kräften manipuliert werden.

Auf dem Weg zur religiösen Pluralität

10. Bei ihren Begegnungen mit Nachbarn anderer religiöser Traditionen haben viele Christen die Bedeutung des „gemeinsamen Menschseins" vor Gott erfahren können. Diese Erfahrung wurzelt in der biblischen Aussage, dass Gott der Schöpfer und Bewahrer der gesamten Schöpfung ist. „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen" (Ps 24,1). Gott hat das Volk Israel zu Zeugen vor allen Völkern gerufen und dabei gleichzeitig bekräftigt, dass Gott der Gott aller Völker ist (2 Mose 19,5–6). Die eschatologischen Visionen in der Bibel nehmen vorweg, dass alle Völker zusammenkommen werden und dass die Schöpfung in der Fülle, die Gott für alle will, wiederhergestellt wird. Diese Überzeugung findet ihren Niederschlag in der Aussage, dass Gott sich selbst vor keinem Volk und zu keiner Zeit unbezeugt gelassen hat (Apg 14,17).

11. Wenn Christen in Beziehung zu Menschen mit anderen Glaubensüberzeugungen treten, müssen sie sich der Ambiguität religiöser Ausdrucksformen bewusst sein. In den religiösen Traditionen spiegeln sich

zwar Weisheit, Liebe, Mitleid und das Leben der Heiligen wider, doch sind sie keinesfalls immun gegenüber Torheit, Boshaftigkeit und Sünde. Religiöse Traditionen und Institutionen unterstützen manchmal Systeme der Unterdrückung und der Ausgrenzung oder stellen sogar selbst solche Systeme dar. Will man religiöse Traditionen angemessen beurteilen, muss man sich auch mit deren Unfähigkeit beschäftigen, in Einklang mit ihren höchsten Idealen zu leben. Wir Christen müssen uns in besonderem Maße bewusst sein, dass – wie die Geschichte bezeugt – unsere eigene religiöse Tradition missbraucht worden ist, um die Bedeutung des Evangeliums, das wir verkünden sollen, zu verzerren.

12. Als Zeugen treten wir in interreligiöse Beziehungen und interreligiösen Dialog in treuem Festhalten an unseren Glauben ein. Der Kern des christlichen Glaubens ist der Glaube an den dreieinigen Gott. Wir bekräftigen, dass Gott, der Vater, der Schöpfer und Bewahrer der gesamten Schöpfung ist. Wir glauben, dass das Leben, der Tod und die Auferstehung Jesu Christi das Zentrum von Gottes Erlösungswerk für uns und für die Welt ist. Der Heilige Geist bestätigt uns in diesem Glauben, erneuert unser Leben und führt uns in alle Wahrheit.

13. Wir sind überzeugt, dass wir berufen sind, Gottes heilendes und versöhnendes Werk in Christus in der Welt zu bezeugen. Wir tun dies, indem wir demütig bekennen, dass wir die Wege, auf denen Gottes Erlösungswerk zur Vollendung gebracht wird, nicht genau kennen. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild, denn wir erkennen nur stückweise und wissen nicht genau, was Gottes Absicht ist (siehe 1 Kor 13,12–13).

14. Viele Christen finden es schwierig, die Realität anderer religiöser Traditionen zu begreifen oder kreativ darauf zu reagieren. Dennoch glauben wir als Christen, dass der Geist Gottes auf eine Art und Weise, die wir nicht begreifen können, am Werk ist (siehe Joh 3,8). Das Wirken des Geistes entzieht sich unseren Definitionen, Beschreibungen und Grenzen. Wir sollten uns bemühen, die Gegenwart des Geistes zu erkennen, wo es „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit" gibt (Gal 5,22–23). Der Geist Gottes seufzt mit unserem Geist. Der Geist ist am Werk, um die Erlösung der gesamten geschaffenen Ordnung zu vollbringen (Röm 8,18–27).

15. Wir sind Zeugen in einer Welt, in der Gott nicht abwesend ist, und vor Menschen, die etwas über Gott zu sagen haben. Wir treffen mit Men-

schen zusammen, die bereits aus einem Glauben heraus leben, welcher ihr Leben bestimmt und in dem sie sich zu Hause fühlen. Wir legen vor ihnen Zeugnis ab in einem Geist und einer Spiritualität, die durch unseren christlichen Glauben geprägt ist. Christen müssen sich für das Zeugnis anderer öffnen, das nicht nur in Worten, sondern auch in gläubigen Taten abgelegt wird, in Hingabe an Gott, in selbstlosem Dienst und in der Verpflichtung zu Liebe und Gewaltlosigkeit.

16. Unser Zeugnis ist geprägt von Buße, Demut, Integrität und Hoffnung. Wir wissen, wie leicht wir Gottes Offenbarung in Jesus Christus missverstehen und sie in unseren Handlungen und dadurch, dass wir als Besitzer von Gottes Wahrheit statt als unwürdige Empfänger seiner Gnade auftreten, verraten können. Die Spiritualität, die Hingabe, das Mitleid und die Weisheit, die wir bei anderen sehen, lassen uns wenig Raum, unsere eigene moralische Überlegenheit zu behaupten. Indem wir die Freiheit erwarten, die Gott für die gesamte Schöpfung will (Röm 8,19–21), können wir nicht anders, als andere an unserer Erfahrung und unserem Zeugnis teilhaben zu lassen und ihnen gleichzeitig zuzuhören, wenn sie ihren tiefsten Überzeugungen und Einsichten Ausdruck verleihen.

17. Im Dialog und in den Beziehungen zu Menschen mit anderem Glauben sind wir zu der Erkenntnis gelangt, dass das Geheimnis von Gottes Erlösung sich nicht in unseren theologischen Aussagen erschöpft. Die Erlösung gehört Gott. Wir wagen es daher nicht, andere zu verurteilen. Während wir unseren eigenen Glauben bezeugen, versuchen wir zu verstehen, auf welchen Wegen Gott sein Werk vollenden will. Die Erlösung gehört Gott. Wir fühlen uns daher in der Lage, unseren Dialogpartnern zu versichern, dass wir nicht als Manipulierende kommen, sondern als echte Mit-Suchende nach der Fülle der Wahrheit. Die Erlösung gehört Gott. Wir bekennen uns daher mit Zuversicht zur christlichen Tradition. Wir haben den Rat erhalten: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist, und das mit Sanftmut und Gottesfurcht“ (1 Petr 3,15). Indem wir das tun, kämpfen und arbeiten wir gemeinsam mit anderen, denn zum christlichen Zeugnis gehört es, einer Welt, die durch Rivalitäten und Krieg, soziale Unterschiede und wirtschaftliche Ungleichheit zerrissen ist, Heilung und Ganzheit zu bringen.

18. Dialog muss ein Prozess gegenseitiger Befähigung sein, nicht eine Verhandlung zwischen Parteien, die gegensätzliche Interessen und Ansprüche vertreten. Die Dialogpartner sollten nicht durch Zwänge und Machtverhältnisse gebunden sein, sondern befähigt werden, gemeinsam nach Gerechtigkeit, Frieden und konstruktivem Handeln zu streben, zum Wohle aller Menschen.

19. Im Dialog wachsen wir im Glauben. Für uns Christen führt die Beteiligung am Dialog zu einer ständigen Neubewertung unseres Verständnisses der biblischen und theologischen Tradition. Dialog bringt alle Gemeinschaften dazu, selbstkritisch zu sein und die Art und Weise, wie sie ihre Glaubenstradition interpretieren, neu zu überdenken. Dialog führt zu einer veränderten Glaubenserfahrung und hilft den Menschen, ihren Glauben zu vertiefen und in ihm auf unerwartete Weise zu wachsen.

20. Im Dialog bekräftigen wir die Hoffnung. Inmitten zahlreicher Spaltungen, Konflikte und Situationen der Gewalt gibt es auch die Hoffnung, dass es möglich ist, eine menschliche Gemeinschaft zu schaffen, die in Gerechtigkeit und Frieden lebt. Dialog ist kein Selbstzweck. Er ist ein Mittel, um Brücken zu bauen für gegenseitige Achtung und wechselseitiges Verständnis. Er ist eine freudige Bekräftigung des Lebens für alle.

21. Im Dialog pflegen wir Beziehungen. Beziehungen zu denen aufzubauen, die als „die anderen" angesehen werden, ist letztlich das Ziel jeden Dialogs. Solche Beziehungen lassen sich allerdings nicht leicht und schnell aufbauen. Daher sind für die Praxis des Dialogs Geduld und Beharrlichkeit von entscheidender Bedeutung. Die Hartnäckigkeit, auch dann weiterzumachen, wenn die Früchte nicht gleich zu erkennen sind, ist eine der Grundvoraussetzungen für den Dialog.

22. Im Dialog müssen wir den Kontext beachten. Jeder Dialog findet in einem konkreten Umfeld statt. Das Bewusstsein für Realitäten, wie historische Erfahrung, wirtschaftlicher Hintergrund und politische Ideologien, ist von wesentlicher Bedeutung. Außerdem haben auch Unterschiede in der Kultur, im Geschlecht, in der Generation, Rasse und ethnischen Zugehörigkeit spürbare Auswirkungen auf die Art und den Stil der Interaktion. Wenn der Kontext ernst genommen wird, dann verfolgt der Dialog nicht den Zweck, die bestehenden Unterschiede zu beseitigen oder zu leugnen, son-

dern Zuversicht und Vertrauen über diese Unterschiede hinweg aufzubauen.

23. Im Dialog streben wir nach gegenseitiger Achtung. Die Dialogpartner haben die Pflicht, die jeweils anderen Partner ihr Verständnis des eigenen Glaubens darlegen zu lassen und ihnen zuzuhören. Vertrauen und Zuversicht entstehen, wenn die Partner sich selbst definieren können, keinen Proselytismus betreiben und die Möglichkeit haben, sich gegenseitig Fragen zu stellen und nötigenfalls gerechtfertigte Kritik zu üben. Diese Praxis fördert ein informiertes Verständnis des anderen, das zur Grundlage aller anderen Beziehungen werden kann.

24. Im Dialog muss die Integrität der religiösen Traditionen in der Vielfalt ihrer Strukturen und Organisationen geachtet werden. Genauso wichtig ist es, die Art und Weise anzuerkennen, in der die Teilnehmenden am Dialog ihre Beziehungen zur Gemeinschaft definieren. Einige bekräftigen ihr Recht und ihre Pflicht, für ihre Gemeinschaft zu sprechen. Andere würden es vorziehen, aus ihrer eigenen Erfahrung heraus zu sprechen.

25. Im Dialog müssen alle zusammenarbeiten. Alle Beteiligten müssen von Anfang an in den Planungsprozess einbezogen werden. Der Vorteil einer gemeinsamen Aufstellung der Agenda liegt darin, dass alle Partner diese Agenda akzeptieren und sich für ihre Umsetzung verantwortlich fühlen. Außerdem müssen für die Teilnahme und die regelmäßige Bewertung klare Ziele vorgegeben und Kriterien gemeinsam vereinbart werden.

26. Im Dialog streben wir nach Einbeziehung aller, denn der Dialog kann sich leicht zu einer elitären Aktivität entwickeln und auf bestimmte Gesellschaftsschichten begrenzt bleiben. Es sollte Wert darauf gelegt werden, dass der Dialog auf verschiedenen Ebenen stattfindet, zwischen verschiedenen Gruppen und zu Themen, die das Leben aller Teile der Gemeinschaft betreffen.

Praktische Überlegungen

27. Selbst wenn alle Seiten die besten Absichten haben, kann es sein, dass Einzelpersonen und Gemeinschaften bei interreligiösen Beziehungen und interreligiösem Dialog auf Probleme und Schwierigkeiten stoßen. Manchmal stößt der Aufruf zum Dialog sowohl innerhalb der eigenen Gemeinschaft als auch bei anderen religiösen Gemeinschaften auf Zögern,

Misstrauen, Gleichgültigkeit oder Widerstand. Mitunter werden bei den interreligiösen Beziehungen auch Einstellungen vermittelt, die im Widerspruch zu den Werten stehen, die der Kultur und der Ethik des Dialogs innewohnen. In anderen Fällen kann es so aussehen, als würde das mögliche Ergebnis des Dialogs eine Beteiligung eigentlich nicht rechtfertigen. Außerdem sind auch noch andere Probleme genau zu untersuchen, von denen einige sich bei den jüngsten Diskussionen ergeben haben.

28. Oft wird erwartet, dass mithilfe des Dialogs Lösungen für politische Konflikte oder Konflikte zwischen Gemeinschaften, bei denen die Religion anscheinend eine Rolle spielt, gefunden werden. Wenn der Dialog das nicht vermag, wird seine Relevanz für die Friedensstiftung grundsätzlich in Frage gestellt. Dabei ist jedoch zu beachten, dass der interreligiöse Dialog seinem Wesen nach kein Instrument ist, mit dem sich Probleme in akuten Krisensituationen lösen lassen. Allerdings können Kontakte und Beziehungen, die auf dem durch geduldigen Dialog in Friedenszeiten aufgebauten wertvollen Vertrauen und der Freundschaft zwischen Menschen verschiedener Religionen beruhen, in Zeiten des Konflikts verhindern, dass die Religion als Waffe benutzt wird. In vielen Fällen können solche Beziehungen den Weg für Schlichtungs- und Versöhnungsinitiativen ebnen. In Zeiten von Spannungen zwischen Gemeinschaften oder auf dem Höhepunkt einer Krise können die Kontakte über die Spaltungen hinweg ihren unschätzbaren Wert für den Aufbau des Friedens erweisen.

29. Zwar ist der Dialog seinem Wesen nach eine direkte Begegnung, aber auf jeder Seite gibt es dabei stets auch gewissermaßen unsichtbare Teilnehmer. Unsere Dialogpartner werden uns immer wieder dafür verantwortlich machen, was unsere Mit-Christen getan oder unterlassen haben, was sie gesagt oder nicht gesagt haben. Das ist in gewisser Weise unvermeidbar und manchmal sogar verständlich, und wir sind uns bewusst, dass es auch innerhalb der Religionen tief reichende Meinungsunterschiede gibt, und wir wissen, dass die Trennungslinien nicht immer zwischen den religiösen Gemeinschaften, sondern oft innerhalb dieser Gemeinschaften verlaufen. Die Differenzen sind nicht immer rein theologischer Art, sondern beziehen sich oft auch auf soziale, politische und moralische Fragen. Wir stehen aus verschiedenen Gründen manchmal im Widerspruch zu Menschen, mit denen wir unseren Glauben gemeinsam haben. Wir haben gelernt, dass religiöse Gemeinschaften sich nicht als monolithische Blöcke gegenüberstehen. Bei der Verteidigung der Interessen (oder der vermeintli-

chen Interessen) der eigenen Gemeinschaft sollte die Vielfalt der Positionen auf jeder Seite nicht ignoriert oder unterdrückt werden. Engagement für den Glauben bedeutet nicht, dass man sich mit allem identifiziert, was im Namen dieses Glaubens getan oder unterlassen wird. Daher sollten wir nicht defensiv reagieren, sondern zuversichtlich bleiben, dass der Dialog das Potenzial hat, tief verwurzelte Meinungen oder Vorurteile zu verändern.

30. In vielen religiösen Gemeinschaften begegnen wir Menschen, denen es vor allem auf das Wachstum ihrer eigenen Gemeinschaft durch verschiedene Formen der Mission, darunter auch Proselytismus, anzukommen scheint. Sie haben wenig Interesse am Dialog oder benutzen ihn vielleicht für ihre eigenen missionarischen Zwecke. Solche Situationen können für Menschen, die sich am Dialog beteiligen wollen, entmutigend sein. Ihre Enttäuschung lässt sie oft übersehen, dass es durchaus möglich ist, Partner innerhalb ihrer Gemeinschaft zu finden, die dieser Einstellung kritisch gegenüberstehen. Es ist wichtig, dass wir gerade solche Partner suchen und Möglichkeiten erkunden, wie die Glaubwürdigkeit des Dialogs wiederhergestellt werden kann und Menschen mit unterschiedlichen Positionen befähigt werden können, in Beziehungen einzutreten, die von gegenseitiger Achtung und Offenheit bei der Diskussion spaltungsträchtiger Fragen getragen werden.

31. Der Dialog kann verschiedene Ausdrucksformen annehmen, die verschiedene Aspekte des Lebens selbst widerspiegeln. Keine Ausdrucksform ist von vornherein besser als eine andere, und wir sollten beim Dialog nicht ein vorgefertigtes Modell anwenden oder einer vorgegebenen Hierarchie folgen, sondern das tun, was notwendig ist, und das anstreben, was möglich ist. In einigen Kontexten ist es leichter, über „kulturelle" als über „religiöse" Unterschiede zu diskutieren, auch wenn dabei durchaus Fragen religiöser Theorie und Praxis zur Sprache kommen können. Ebenso kann in den Fällen, in denen gezögert wird, einen Dialog über theologische Fragen zu beginnen, eine Zusammenarbeit bei „sozialen" Anliegen möglich sein oder sogar starken Zuspruch finden.

32. Die Motivation für den Dialog kann manchmal von den Machtverhältnissen zwischen religiösen Gemeinschaften und der objektiven wie subjektiven Bedeutung zahlenmäßiger Unterschiede mitbestimmt werden. In vielen Ländern haben unterschiedliche religiöse Gemeinschaften die gleiche Sprache und oft auch die gleiche Kultur. In vielen Fällen werden

ihren Mitgliedern offiziell die gleichen bürgerlichen und politischen Rechte gesetzlich garantiert, gleichzeitig aber diskriminierende Praktiken geübt, die das Misstrauen vergrößern und die Spaltung vertiefen. Die Vermischung von Politik und konfessionellen Identitäten, die in Gemeinschaftstraditionen verwurzelt sind, kann dazu führen, dass Gemeinschaften einander als Bedrohung betrachten. Dies gilt besonders in Zeiten der Veränderung und der Unsicherheit. Der interreligiöse Dialog darf nicht davor zurückschrecken, die Auswirkungen ungleicher Machtverteilung und die Wirkung der gegenseitigen Wahrnehmung – wie verzerrt diese auch sein mag – anzuerkennen. Die Relevanz der Initiativen zum Dialog hängt in starkem Maße davon ab, ob man sich bewusst und konzentriert bemüht, Angst und Misstrauen bei denen zu zerstreuen, die als Repräsentanten der religiösen Gemeinschaften gelten. Außerdem muss der interreligiöse Dialog die Möglichkeit schaffen, überkonfessionelle Loyalitäten zu stärken, und bei Diskussionen und gemeinsamem Handeln müssen Gemeinwohl und integrative politische Teilhabe immer im Mittelpunkt stehen.

33. Die Teilnahme an multireligiösen Andachten ist für viele Christen immer selbstverständlicher geworden. In konkreten Situationen des täglichen Lebens gibt es immer wieder Gelegenheiten, Menschen mit anderen Religionen zu begegnen. Dazu gehören interreligiöse Ehen, persönliche Freundschaften und das gemeinsame Gebet für einen gemeinsamen Zweck, für Frieden oder in besonderen Krisensituationen. Aber eine solche Gelegenheit kann auch ein nationaler Feiertag sein, ein religiöses Fest, eine Schulversammlung oder andere Versammlungen im Zusammenhang mit interreligiösen Beziehungen und Dialog. Es gibt verschiedene Formen des Gebets, die von Menschen mit verschiedenen Religionen praktiziert werden können. Christen können zu Gottesdiensten an anderen Orten eingeladen werden, wo sie den Praktiken dieser Tradition mit Respekt begegnen sollten. Christen können Gäste anderer Religionen zu einem Gottesdienst einladen und dabei für einen gastfreundlichen Empfang sorgen. Das multireligiöse Gebet stellt die Gebete verschiedener Traditionen nebeneinander. Ein Vorteil dieser Form des Gebets ist, dass die Vielseitigkeit und die Integrität jeder Tradition anerkannt werden und dass wir in Gegenwart des anderen beten. Ein Nachteil kann sein, dass für eine Seite nur die Zuschauerrolle bleibt. Die gemeinsame interreligiöse Andacht bietet die Gelegenheit, dass Menschen verschiedener Religion ein gemeinsames Gebet zusammen planen, vorbereiten und daran teilnehmen. Es gibt allerdings Befürchtungen, dass damit das Gebet auf den kleinsten gemeinsamen Nen-

ner reduziert und die einzigartige Spiritualität des Gebets jeder Religion beeinträchtigt werden könnte. Für andere ist ein solches Gebet ganz unmöglich. Und doch könnte es für einige von ihnen auch eine spirituelle Bereicherung darstellen. Alle diese unterschiedlichen Reaktionen deuten darauf hin, dass gelassene Gespräche über diese Frage unter den Christen noch keine Selbstverständlichkeit sind.

Schlussfolgerung

34. In den zahlreichen pluralistischen Gesellschaften, in denen Christen und Menschen anderer Religionen leben, sind sie in einem Dialog des Lebens miteinander verbunden, mit allen Schwierigkeiten, aber auch allen Reichtümern und Verheißungen. Sie gewinnen neue Einsichten in ihren eigenen Glauben und den Glauben der anderen. Sie entdecken wieder Ressourcen, die ihnen helfen, menschlicher zu werden und die Welt zu einem besseren Ort für das Zusammenleben zu machen. Sie lernen, aufgeschlossener zu werden für die Bedürfnisse und die Bestrebungen anderer und gehorsamer gegenüber dem Willen Gottes für die gesamte Schöpfung.



Plädoyer für ein wehrhaftes Völkerrecht!

Perspektiven für eine christliche Friedensethik nach den Einsätzen im Kosovo, in Afghanistan und im Irak

VON JÜRGEN HÜBNER *

„Pazifismus musste im 20. Jahrhundert Antimilitarismus sein. Im 21. Jahrhundert kann er es nicht mehr sein. Will er es bleiben, schrumpft er zur Sekte." Diese These stammt nicht von einem Militärstrategen, der nach Antworten auf die Anschläge der Terroristen von New York oder Bali sucht bzw. dem Pentagon nahe steht und die neue US-amerikanische Militärstrategie zu verteidigen sucht. Sie stammt von keinem Geringeren als von *Erhard Eppler,* der als Friedenskämpfer die kirchlichen Positionen zur Zeit der Nachrüstungsdebatte entscheidend geprägt hat. Er behauptet in seinem jüngst erschienenen Buch *„Vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt?",* dass nicht nur das Militär vor gewaltigen Herausforderungen und Veränderungen steht, sondern insbesondere auch die kirchliche Friedensethik.

Pazifismus darf nicht mehr Antimilitarismus sein: Was aber ist er dann? Und was bedeutet das für eine Friedensethik in christlicher Perspektive, die der Option für eine Gewaltfreiheit verpflichtet bleibt?

Zwischen Intellektuellen bzw. Religionsführern in den USA und Deutschland entbrannte deswegen nicht zufällig lange vor dem Irak-Krieg eine heftige Diskussion um die ethische Rechtfertigung militärischer Gewalt. Ausgelöst wurde sie durch das im Februar 2002 veröffentlichte Manifest „Wofür wir kämpfen": Unterzeichnet wurde es u.a. von *Amitai Etzioni, Samuel Huntington und Francais Fukuyama.* Die Autoren des Manifestes behaupten ausgehend von Werten wie Menschenwürde oder

---

* Jürgen Hübner ist Pfarrer in Neuss und stellvertretender Vorsitzender des Sozialethischen Ausschusses der Ev. Kirche im Rheinland und Herausgeber des Evangelischen Sozialle-xikons. Dieser Aufsatz ist der aktualisierte und überarbeitete Habilitationsvortrag, der an der Ev-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum gehalten wurde.

Glaubens- und Gewissensfreiheit: Es gibt „Zeiten ..., da die erste und wichtigste Reaktion auf das Böse ist, es zu stoppen. Es gibt Zeiten, da ist es nicht nur moralisch erlaubt, sondern moralisch notwendig, Krieg zu führen als Antwort auf verheerende Akte der Gewalt, des Hasses und der Ungerechtigkeit. Eine solche Zeit haben wir jetzt."[1] Konsequent geht es darum, die Idee eines gerechten Krieges zu rechtfertigen.

Dem hielt die deutsche Antwort „Eine Welt der Gerechtigkeit und des Friedens sieht anders aus"[2] unter dem Eindruck des Afghanistan-Einsatzes entgegen: „Doch genau diese moralischen Werte, die für uns universale Gültigkeit haben, veranlassen uns, auch den Krieg, den Ihre Regierung und ihre Verbündeten ... in der Anti-Terror-Allianz in Afghanistan führen und dem bisher über 4000 unbeteiligte Menschen ... zum Opfer gefallen sind, mit derselben Schärfe abzulehnen, wie wir den Massenmord an den Unbeteiligten durch den Terroranschlag verurteilen. Es gibt keine universal gültigen Werte, die es erlauben, einen Massenmord mit einem Massenmord zu rechtfertigen." Der Brief, unterschrieben u.a. von *Walter Jens, Friedrich Schorlemmer* und *Horst-Eberhard Richter,* lehnt die Rede vom gerechten Krieg vehement ab. Ein Krieg der Überlegenen gegen die Selbstmordattentäter der Unterlegenen sei ein Anachronismus. An seine Stelle müssten „weltweit akzeptable und allseits geachtete gemeinsame Spielregeln im Zusammenleben der Menschen treten", welche die Kooperation anstelle von Konfrontation in den Vordergrund rücken.

Diese Debatte, die einen Vorgeschmack auf die transatlantische Verstimmung in Vorbereitung auf den Irak-Krieg bot, legt die friedensethischen Grundfragen der Gegenwart offen: Ist es an der Zeit, die Lehre vom gerechten Krieg angesichts der Terroranschläge, der Verbreitung von Massenvernichtungswaffen und grober Menschenrechtsverletzungen neu zu beleben? Lässt sich aus christlicher Perspektive ein Einsatz militärischer Gewalt ethisch rechtfertigen? Ist ein solcher Einsatz sogar als ethisch notwendig zu bezeichnen? Wie kann der offen zu Tage tretenden Gewalt begegnet werden? Gibt es unter normativen Gesichtspunkten eine zukunftsfähige Gesamtstrategie? Und schließlich: Wie sind die Einsätze im Kosovo, in Afghanistan sowie im Irak im Blick auf eine entstehende Welt-Innenpolitik zu bewerten?

1. Der schleichende Abschied von der „Lehre vom gerechten Krieg" in drei Phasen – Ein geschichtlicher Überblick

1.1. Die Lehre vom gerechten Krieg als Modell zur Begrenzung militärischer Gewalt (Augustinus und Thomas von Aquin)

Das Motiv eines heiligen und gerechten Krieges begegnet in allen Religionen und religiösen Gemeinschaften. Begründet wurde diese Lehre innerhalb des Christentums vom Kirchenvater *Augustinus.* Und dies geschah zu einer Zeit, als die christliche Kirche in das System politischer Verantwortung eingebunden wurde. Mit dem Mailänder Edikt und dem Fall Roms unter dem Ansturm der Goten musste Augustinus systematisch darlegen, welchen Anteil Christen an der Realpolitik haben. Sollten sie sich aus der Politik heraus halten? Waren sie sogar mit ihrem Pazifismus verantwortlich für den Untergang Roms? Augustinus weist diese Kritik weit von sich. Christen erwarten den eschatologischen Frieden – und darum können sie im Feld der Realpolitik zusammenarbeiten mit Nichtchristen, die den Staat als Garant des irdischen Friedens leiten. Zugleich versteht Augustinus die politische Aufgabe als zeitlich-irdische Entsprechung zur eschatologischen Verheißung – und kann so Christen zur Mitverantwortung in der Realpolitik motivieren. Der Friede ist die gerechte Eintracht (*ordinata concordia*). Wer diese Eintracht stört, der muss daran gehindert werden – auch mittels militärischer Gewalt. Augustinus erklärt in aller Schärfe: „Gerechte Kriege pflegt man als solche zu definieren, die Unrecht ahnden; sei es, dass ein Volk oder ein Staat, die mit Krieg zu überziehen sind, es versäumen, das Unrecht wieder gutzumachen, das von den ihrigen geschehen ist, oder zurückzugeben, was durch Unrecht weggenommen ist."[3] Im Fall einer militärischen Auseinandersetzung stehen sich deshalb die Gegner wie Richter und Straffälliger gegenüber. Ziel gerechter Kriege ist also die Verteidigung eines den christlichen Prinzipien verpflichteten politischen Systems. Gerechte Kriege setzen dabei ein klares Bild von dem voraus, was Unrecht ist: Nämlich die Verletzung eben dieses politischen Systems. Die Definitionsmacht über Recht und Unrecht kommt somit den christlich beeinflussten politischen Autoritäten zu.

Neben Augustinus war es insbesondere *Thomas von Aquin,* der die Lehre vom gerechten Krieg konsensfähig machte. Er entfaltet systematisch die Lehre vom gerechten Krieg. Und zwar im Abschnitt der *summa theologica* über die Tugenden, genauer in der Beschäftigung mit der theologischen

Tugend der Liebe".[4] Zu ihnen gehört die Kriegserklärung durch die autorisierte politische Gewalt (*auctoritas principis*), das Vorliegen eines schwerwiegenden Grundes, dem auf keine andere Weise Genüge getan werden kann (*causa iusta*), die Orientierung an der Wiederherstellung des Friedens und dem Streben nach einer Hilfe für die Guten durch die Züchtigung des Bösen (*recta intentio*). Die *erste* Bedingung soll private Kräfte, die einen Krieg schüren, in Zaum halten, die *zweite* Bedingung enthält im Kern ein übergreifendes Verständnis von Recht und Unrecht; das *dritte* Kriterium fordert die Geeignetheit militärischer Gewalt für die Wiederherstellung des Friedens. Die Lehre vom gerechten Krieg dient also der Zähmung gewalttätiger Auseinandersetzungen. Dadurch jedoch, dass Thomas von Aquin die Lehre vom gerechten Krieg in den Abschnitt über die Tugenden einordnet, kommen auch intentionalistische Komponenten ins Spiel. Wer legt fest, welches militärische Verhalten tugendhaft bzw. welches böse und deswegen zu bestrafen ist? Auch hier wird klar vorausgesetzt, dass dies durch die Institutionen der christlichen Kirche in Verbindung mit dem Landesherrn, Fürsten oder Kaiser entschieden wurde.

Bei Augustinus wie bei Thomas stellt die Lehre vom gerechten Krieg eine Kompromissethik dar: Die christliche Option für Gewaltfreiheit sollte so mit der Realpolitik verbunden werden, dass unvermeidbare Kriege weitgehend humanisiert wurden.[5] Vom Kern her muss in der christlichen Rezeption die Lehre vom gerechten Krieg also eher als eine Lehre von der gerechten Verteidigung beschrieben werden. Eines setzen Augustin und Thomas dabei allerdings voraus – und dies darf nicht übersehen werden: Zunächst eine gemeinsame Überzeugung von dem, was Recht und was Unrecht ist. Und auch eine klare Vorstellung von dem, der über Recht und Unrecht entscheidet, wer also eine entsprechende Definitionsmacht besitzt.

1.2 Die Grenzen der Lehre vom gerechten Krieg und das Entstehen eines Völkerrechts (Luther, de Vitoria und Grotius)

Spätestens mit der Reformationszeit wird diese gemeinsame Vorstellung brüchig. So verwundert es auch nicht, dass *Martin Luther* in seiner Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können (1526)"[6] alle Kriterien und Unterscheidungen der Lehre vom gerechten Krieg mit einem Satz zur Seite schiebt und nur einen Grund zulässt, unter dem eine Gewaltanwen-

dung geboten sein kann: Den Angriffskrieg. Aber auch dann soll der Landesherr nicht in eigener Sache richten, sondern jederzeit das übergeordnete Reichsrecht einhalten. An die Stelle der *causa iusta* tritt damit ein grenzüberschreitendes Recht,[7] an die Stelle der Moral ansatzweise das Recht. Es soll das Willkürverhalten derjenigen verhindern, die sich zur Gewaltanwendung gezwungen sehen.

Weiterentwickelt wurde dieser Gedanke vom spanischen Scholastiker *Francisco de Vitoria* aus der Schule von Salamanca. Er vertritt unter dem Eindruck der grauenvollen spanischen Eroberungskriege in Südamerika die Lehre, dass ein Krieg eines christlichen Staates gegen ein ungläubiges Volk nicht als in sich selbst gerecht gelten könne.[8] Was Recht und was Unrecht ist, könne nicht mehr eine Religion festlegen, sondern müsse universal gelten.[9] Die Idee eines gemeinsamen Völkerrechtes war geboren. Es tritt nun an die Stelle des kaiserlichen oder päpstlichen Machtanspruchs. Damit wird die Frage nach der *causa iusta*, bis ins Mittelalter hinein das bestimmende Element der Lehre vom gerechten Krieg, inhaltlich durch ein die Menschheit umspannendes Völkerrecht gefüllt. Nicht mehr eine Macht oder eine Moral, sondern ein Recht tritt nun mit dem Anspruch auf Universalität auf.

Darauf baute *Hugo Grotius* auf, der Vater des klassischen Völkerrechts. Er war schockiert über die Maßlosigkeit der Ereignisse während des 30-jährigen Krieges. Und er schuf mit seinem Werk *„De iure belli ac pacis"* die Grundlage für den endgültigen Abschied der Lehre vom gerechten Krieg.[10] Im Wesen des Krieges als rechtlicher Auseinandersetzung liegt es nach Grotius, dass beide Seiten die Überzeugung vertreten, sie verteidigten das ihnen alleine Zustehende. An die Stelle der Lehre vom gerechten Krieg tritt damit der *bellum iustum ex utraque parte* – und das Recht auf Kriegsführung liegt nun alleine beim staatlichen Souverän. Beim Krieg geht es nicht mehr um übergreifende sittliche Normen, sondern um politische Zweckmäßigkeitserwägungen. Und die Kriegsführung wird bestimmt durch ein universal gültiges Völkerrecht.

1.3 Endgültiger Abschied von der Lehre vom gerechten Krieg: Die Vision einer kollektiven Friedensordnung

Das klassische Völkerrecht als Kriegsführungsrecht versucht nicht, den Krieg als Mittel der Politik zu ächten. Und doch keimt in der Verrecht-

lichung der Kriegsführung bereits die Idee weitergehender völkerrechtlicher Bindungen sowie einer Friedensordnung.[11] Aufgegriffen wurden sie u.a. von *Immanuel Kant* mit seiner Schrift „Zum ewigen Frieden".[12] Kant lehrt, dass der Frieden kein Naturzustand sei, sondern erst gestiftet werden müsse. Und dies geschehe im Rahmen des Staates dadurch, dass die einzelnen Staaten sich aus freier Selbstbestimmung binden, eben durch ein nationales Recht. Dies müsse analog für den internationalen Frieden gelten – in der Form eines zu gründenden Völkerbundes. Im Völkerbund würden sich die Staaten als frei und gleich anerkennen und sich einem von ihnen gemeinsam anerkannten Gesetz unterordnen. Weil aber der Böse in den Völkern anschaubar sei, bedarf es nach Kant eines gemeinsamen Rechts, um dem Bösen Einhalt zu gebieten. Mit Kants Friedensschrift tritt an die Stelle des klassischen Völkerrechts die Vision einer kollektiven Friedensordnung. Getragen wird sie von der Einsicht: Ein Völkerrecht als Kriegsrecht zu begründen, ist ein Widerspruch in sich selbst. Der Übergang vom klassischen Völkerrecht – als Recht der souveränen Staaten auf Kriegsführung – zum modernen Völkerrecht bahnt sich bei Kant an.

Praktisch umgesetzt wurde diese Vision nach ersten Versuchen Ende des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck der Katastrophe des Ersten Weltkrieges: zunächst zaghaft mit der Gründung des Völkerbundes (1919), dann mit der Einschränkung des freien Kriegsführungsrechtes im Briand-Kellogg-Pakt (1928), sowie schließlich mit dem Gewaltverbot der UN-Charta (1948). Das moderne Völkerrecht will Gewaltanwendung eindämmen, verhindern bzw. gänzlich illegitime Kriegseinsätze identifizieren. Genau genommen werden damit die Grenzziehungen aus der Lehre vom gerechten Krieg in den Formulierungen des Völkerrechts übernommen. An die Stelle der Moral tritt endgültig das Recht.

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Die Theorie des gerechten Krieges beruht auf Selbstermächtigung wie Selbstbindung überlegener oder sich für überlegen haltender politischer Gesellschaften gegenüber grundsätzlich Ungleichen.[13] Die christliche Rezeption dieser Theorie hat dazu beigetragen, das Element der Selbstbindung zu betonen. Das Element der Selbstermächtigung wurde in der Zeit der Reformation zurückgenommen. Schrittweise wurde es durch eine unabhängige dritte Instanz ersetzt: das Völkerrecht.

2. Die Aufgabe einer christlichen Friedensethik nach dem Scheitern der Lehre vom gerechten Krieg

2.1 Die Lehre vom gerechten Krieg unter Ideologieverdacht

Das zeigt dieser kurze Überblick zur Geschichte der Lehre vom gerechten Krieg: Sie ist außerordentlich wandlungsfähig und zeitgebunden. Sie ist ein Teil der Geschichte. Doch kann sie nicht als ein ernsthafter Bestandteil einer christlichen Friedensethik unter dem Vorzeichen einer globalisierten Gesellschaft bezeichnet werden.[14] Es besteht *erstens* kein objektives Wertesystem mehr, das vorgibt, was als Recht gilt und notfalls mit militärischer Gewalt durchzusetzen ist. An seine Stelle trat mit Francisco de Vitoria und Hugo Grotius zunehmend mehr das Völkerrecht, mit Immanuel Kant und der Gründung der Vereinten Nationen ein System kollektiver Sicherheit. Mehr und mehr wurden rechtliche und ethische Kriterien voneinander unterschieden, der Krieg entmoralisiert. An dieser Entwicklung haben christliche Theologen entscheidend mitgewirkt – und dies ganz im Sinne einer Option für Gewaltfreiheit, d.h. einer Minimierung von Gewalt sowie einer Anerkennung des Gegenübers: Gewalt endet dort, wo das Recht beginnt. Diese Entwicklung rückgängig machen zu wollen, hieße, eine historische Entwicklung sowie fundamental veränderte Rahmenbedingungen zu ignorieren. Und es hieße, die bleibende Verpflichtung einer christlichen Friedensethik in Frage stellen. Deswegen war es nur konsequent, dass die Kirchen während des Irak-Krieges so klar Stellung bezogen haben.

Zweitens zeigt gerade der globale Terrorismus – und das meine ich mit den veränderten Rahmenbedingungen: Die Konflikte einer globalisierten Welt lassen sich nicht in die Kategorie Krieg einordnen. Privatisierte Gewalt, so betont Erhard Eppler zu Recht, entzieht sich der Unterscheidung zwischen Krieg und Frieden. „Wo sie sich austobt, ist kein Friede. Aber auch kein Krieg."[15] Kosovo, Al Qaida und die mögliche Verbreitung von Massenvernichtungswaffen in Händen von Terroristen stehen für Formen der „neuen Kriege", für unterschiedliche Formen privatisierter Gewalt. Sie sind nicht mehr unbedingt an einen Staatssouverän gebunden bzw. können nicht mehr durch den Staatssouverän eingedämmt werden.[16] Kennzeichen dieser privatisierten Gewalt als einer der Herausforderungen im Zeitalter der Globalisierung sind: *Erstens* die Unfassbarkeit und Un-

sicherheit des Gegners, *zweitens* die globale Präsenz, *drittens* die Gesetzlosigkeit, *viertens* die Lösung von Verbindungen zu einem bestehenden Staat, *fünftens* die Ökonomisierung von Gewalt sowie *sechstens* ihre Bindung an einen religiösen Fundamentalismus.

Es wäre also m. E. kurzschlüssig, als zeitgemäße Alternative zum radikal pazifistischen Denken die Lehre vom gerechten Krieg zu erneuern. Das muss auch für die Versuche gelten, aktuelle Konflikte an Hand der Kriterien aus der Lehre vom gerechten Krieg zu beurteilen. Denn das setzt ja voraus, dass es neben ungerechten Militäreinsätzen auch gerechte gebe. Zudem stellt sich die unlösbare Frage: Wer entscheidet denn letztlich über die Auslegung dieser Kriterien? Ein Höchstmaß an Subjektivität kommt hier ins Spiel. Jede Rede von dieser Lehre muss also unter Ideologieverdacht gestellt werden: Was soll mit der Bezugnahme auf diese Lehre erreicht werden? Welche machtpolitischen Interessen könnten sich dahinter verbergen? Diese Fragen müssen verschärft angesichts des Irak-Krieges gestellt werden.

2.2 Die „Lehre vom gerechten Frieden" als Alternative?

Ende der achtziger Jahre haben kirchliche Konferenzen die Lehre vom gerechten Krieg aus diesem Grunde durch die Lehre vom gerechten Frieden ersetzt.[17] An die Stelle einer Abschreckung sollten Verhältnisse der Anerkennung treten. Anerkennung und Achtung schaffen Frieden, nicht aber die Logik der Abschreckung und Abgrenzung. In der Befürwortung der Lehre vom gerechten Frieden stimmen die Erklärungen beider deutschen Großkirchen in den neunziger Jahren überein;[18] sie bildet die Basis für die gemeinsame Stellungnahme zum Irak-Krieg. Zu diesem Leitbild gehören Elemente wie: ökonomischer Ausgleich zum Abbau krasser Ungerechtigkeiten, eine die Freiheit schützende Rechtsstaatlichkeit, Förderung des Völkerrechts und der internationalen Organisationen, der Umgang mit Minderheiten und Menschen anderer Weltanschauung.

Ohne Frage können die Leistungen dieses Leitbildes nicht in Abrede gestellt werden: Frieden ohne Gerechtigkeit ist nur ein Scheinfriede. Und dieser ruft noch viel größere strukturelle Gewalt hervor. Eine neoliberale Globalisierung ohne sozialen Rahmen erzeugt zuviel soziale Ungleichheit.

Sie trägt damit zur Privatisierung von Gewalt bei. Das zu verhindern, ist bleibende Verpflichtung einer christlichen Friedensethik.

Jedoch kann es m.E. nicht angehen, in einer Welt-Sozialpolitik das Allheilmittel gegen den globalen Terror zu erblicken. Oder gar die Globalisierung zum Hauptschuldigen für den Ausbruch von Gewalt zu erklären: Benannt werden müssen vielmehr die Grenzen der Lehre vom gerechten Frieden angesichts einer neu strukturierten Weltgesellschaft. Nämlich: Wie kann Gewalt bei Rechtsbruch eingedämmt werden? Wann und unter welchen Kriterien ist unter polizeilichen Aspekten der Einsatz von Gewalt sogar geboten? Was ist zu tun, wenn ein Staat die Zusammenarbeit mit der internationalen Gemeinschaft verweigert und Resolutionen der Vereinten Nationen missachtet? Auf diese Fragen gibt das Leitbild vom gerechten Frieden keine klare Antwort. Oder genauer: keine eindeutigen Antworten. Für den einen bedeutet das Leitbild, dass um des Kampfes für Gerechtigkeit willen Gewalt einzusetzen ist. So wird der Afghanistan-Einsatz mit gewissen Vorbehalten ethisch gerechtfertigt. Für den anderen ist gerade diese Schlussfolgerung nicht möglich. Die ethische Grundforderung des gerechten Friedens gelte auch bei der Terrorbekämpfung. Und das heißt konkret: Die politischen Mittel müssen bis zum Letzten ausgeschöpft werden, was im Fall Afghanistan nicht geschehen sei. Die Lehre vom gerechten Frieden wirkt also wie ein zahnloser Tiger. Denn sie atmet noch ganz den Geist des Ost-West-Gegensatzes. Über die Lehre vom gerechten Frieden muss hinausgedacht werden: Das ist die ethische Aufgabe, die sich aus den Konflikten im Kosovo und in Afghanistan, aber auch aus dem Irak-Krieg für eine christliche Friedensethik ergibt.

2.3 Die ethische Aufgabe: Friedensförderung und Begrenzung von Gewalt komplementär sehen

Man muss sich verabschieden von der Rede vom gerechten Krieg – und damit auch dem verschleiernden Begriff des Krieges. Dann wird auch der Blick frei werden für die vielfältigen Formen privatisierter Gewalt:[19] z.B. für innerstaatliche Gewalt vom Bürgerkrieg bis hin zum Genozid, für das Entstehen eines Gewaltmarktes als Ersatz für eine nicht mehr ausreichend effektive Polizeitruppe, für die von internationalen Verbrecherorganisationen und Drogenhändlern ausgehende Gewalt, für die Formen des interna-

tionalen Terrorismus, für paramilitärische Bündnisse bei gleichzeitiger Ohnmacht der staatlichen Institutionen. Der Staatsverlust infolge der Globalisierungsprozesse macht eine Privatisierung der Gewalt unausweichlich wie auch privatisierte Gewalt wiederum die Schwächung des Staates fördert. Unter diesen Bedingungen gibt es keinen gerechten Krieg mehr.

Aber die Lehre vom gerechten Frieden stößt hier auch an ihre Grenzen. Denn es stellt sich die Frage, ob es unter diesen Voraussetzungen gerechtfertigte Gewaltanwendung im Sinne der Begrenzung eskalierender Gewalt geben kann und muss. Die 5. Barmer These sagt ganz in diesem Sinne, dass „der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt ... nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen".[20] Was hier kontextbezogen für den Nationalstaat ausgesagt wird, muss auch für eine globalisierte Gesellschaft gelten. Es ist zu bedenken, welche friedensfördernden Maßnahmen präventiv und welche gewaltfreien Mittel der Konfliktbewältigung zu intensivieren sind. Darüber hinaus sind die Kriterien komplementär zu diskutieren, die polizeiliche Gewaltanwendung sinnvoll oder sogar notwendig machen, wenn Staaten oder Terrorgruppen aus dem internationalen Konsens ausscheren und die internationale Gemeinschaft bedrohen.

2.4. Aufgabe einer Friedensethik: Das Völkerrecht unter ethischen Gesichtspunkten überprüfen

Und das ist der Bezugspunkt einer Friedensethik, eben auch einer christlichen Friedensethik: das Völkerrecht sowie die Institutionen zur Absicherung einer kollektiven Friedensordnung. Es muss unter normativen Gesichtspunkten diskutiert werden. Trägt es den Elementen der Selbstbindung genügend Rechnung? Dabei wird es hilfreich sein, einen Minimalbestand an Kriterien zu schaffen, der mit der Orientierung an den Menschenrechten im Sinne einer Gewaltkritik und -begrenzung kompatibel gemacht werden kann: Gegengewalt dient *erstens* der Verteidigung bedrohter Menschen, ihrer Würde und nicht den eigenen Interessen. *Zweitens*: Gewaltanwendung ist an eine übergeordnete und damit unabhängige Autorität zu binden, die Gewaltanwendung zum Schutz der Menschen löst von religiösen, kulturellen oder ökonomischen Gesichtspunkten. Jede Form von

Gewaltanwendung muss *drittens* auf ein klar definiertes Ziel ausgerichtet sein – und dieses Ziel heißt: Wiederherstellung der Friedensordnung sowie Schutz der bedrohten Menschen. *Viertens*: Der Schutz der unbeteiligten Personen und die Verhältnismäßigkeit der Mittel sind zu wahren.

Und dann stellen sich folgende Grundfragen: Können die Kriterien im Völkerrecht verortet werden?[21] Gibt es Schwachstellen des Völkerrechts, die eine eigene Ethik der internationalen Gemeinschaften erforderlich macht? Schließlich ist nach den Einsätzen im Kosovo und in Afghanistan zu fragen: Besitzt das Völkerrecht für polizeiliche Maßnahmen ausreichende organisatorische Voraussetzungen? Ist das Instrumentarium zur Absicherung einer Friedensordnung umfangreich genug? Und nach dem Irak-Krieg stellt sich die Frage: Welche Zukunft hat das Völkerrecht überhaupt noch auf der Basis der Vereinten Nationen? Wie ist es so weiterzuentwickeln, dass es den gegenwärtigen Herausforderungen standhält und nicht zum Spielball mächtiger Interessen wird? Diese Fragen und Bewertungen weisen hin auf das Modell eines wehrhaften Völkerrechts. Einen gerechten Krieg gibt es nicht. Aber einen gerechten Frieden ohne ein wehrhaftes Völkerrecht wird es in einer unerlösten Welt auch nicht geben können.

Ein solcher Ansatz, der sich von dem Entwurf *Michael Haspels* deutlich unterscheidet, pendelt zwischen Moralität und Legalität hin und her. Er achtet die Bedeutung des bestehenden internationalen Rechts. Gewalt kann am ehesten durch eine effektive Rechtsordnung eingedämmt werden. Zugleich geht ein derartiger Ansatz nicht in einen blinden Rechtspositivismus auf. Er fragt kritisch nach Möglichkeiten der Weiterentwicklung des Rechts unter normativen Gesichtspunkten. Und: Er klärt die Bedingungen, unter denen zulässige Formen der Gewaltanwendung vorliegen.

Es ist dabei zu beachten, dass von „zulässigen", nicht aber von „gerechten" Möglichkeiten der Gewaltanwendung die Rede ist. Denn wer Gewalt anwendet – und sei es, um einem Rechtsbruch vorzubeugen bzw. um Menschen zu schützen – nimmt dabei unweigerlich Schuld vor Gott auf sich. Freilich auch derjenige, der notwendige Hilfe unterlässt. Es gibt keine Gewaltanwendung, die gerecht ist. Dies entschuldigt nichts, sondern verpflichtet zu einem Höchstmaß an Objektivität. Die Gründe für ein mögliches Handeln oder Nichthandeln sind offen zu legen. So führen auch diese letzten Überlegungen des zweiten Abschnitts zur Forderung an eine christliche Friedensethik, das Völkerrecht unter den normativen Gesichtspunk-

ten zu prüfen und zu stärken. Auf dieser Ebene können Christen und Nichtchristen zusammenarbeiten. Frieden ist eben ein Prozess wechselseitiger Anerkennung und eine Praxis gemeinsamer Sicherheit im Modus des Rechts.

Was jedoch ist das Völkerrecht? Vor welchen Veränderungen steht es? Wie sind diese im Blick auf die Privatisierung von Gewalt sowie auf die Nicht-Verbreitung von Massenvernichtungswaffen zu beurteilen? Welche Herausforderungen ergeben sich aus dem Irak-Krieg, in dem die Bedeutung des Völkerrechts und seiner Institutionen offen zur Diskussion gestellt wurden?

3. Gewaltverbot und Menschenrechtsschutz: Rechtsethische Überlegungen zur Weiterentwicklung der internationalen Friedensordnung

3.1 Das moderne Völkerrecht auf dem Weg zum Weltinnenrecht

Das Völkerrecht ist ein *„law in action"*, ein stark politikorientiertes Recht: Es befindet sich in ständiger Weiterentwicklung – und diese Wandlung ist seit Anfang der neunziger Jahre eine fundamentale, seit der Jahrtausendwende eine dramatische. Es gibt zwei normative Grundsäulen des modernen Völkerrechts,[22] die als unaufgebbar bezeichnet werden müssen: Die eine Grundsäule ist das Gewaltverbot (Art. 2,4 der Charta der Vereinten Nationen): „Alle Mitglieder der UN unterlassen in ihren internationalen Beziehungen jede gegen die territoriale Unversehrtheit oder die politische Unabhängigkeit eines Staates gerichtete oder sonst mit den Zielen der Vereinten Nationen unvereinbare Androhung oder Anwendung von Gewalt." Dieser Artikel ersetzt damit das freie Kriegsführungsrecht souveräner Staaten durch ein System kollektiver Sicherheit sowie ein fundamentales Interventionsverbot. Ausgenommen werden von dieser Fundamentalnorm *erstens* nur das naturgegebene Recht auf Selbstverteidigung nach Artikel 51, *zweitens* Zwangsmaßnahmen im Fall einer Bedrohung des Weltfriedens nach Kapitel VII der UN-Charta. In beiden Fällen muss der UN-Sicherheitsrat die Bedrohung feststellen. Er leitet dann Zwangsmaßnahmen ein. Oder er billigt dem angegriffenen Staat die Selbstverteidigung zu, bis der Sicherheitsrat weiterführende Beschlüsse ergreift. Seinem Geltungsumfang nach ist das Gewaltverbot strikt auf die internationale, d.h. zwischenstaatliche Anwendung oder Androhung von Gewalt begrenzt.

Die andere Säule des Völkerrechts sind die Menschenrechte. Zwar hält die UN-Charta die Vereinten Nationen zunächst nur vage an, „die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion zu fördern und zu festigen" (Art. 1,3). Doch durch die Menschenrechtsdeklaration von 1948 sowie die Menschenrechtspakte von 1966 wurden die Menschenrechte im modernen Völkerrecht ähnlich fest verankert wie das Friedensvölkerrecht und das Gewaltverbot. Hinzu kommen verschiedene andere Menschenrechtskonventionen, wie die Völkermordkonvention von 1948 und die Folterkonvention von 1984. Der universelle Menschenrechtsschutz war in der Geschichte der Menschheit noch nie so stark entwickelt wie heute. Nur noch wenige Staaten und Individuen bestreiten heute, dass der Schutz der Menschenrechte eine globale Verpflichtung darstellt. Auch auf regionaler Basis erlangt der Menschenrechtsschutz eine noch nie da gewesene Priorität.[23]

Seit Beginn der neunziger Jahre zeichnen sich nun erhebliche Veränderungen ab: Die Menschenrechtsverletzungen gegen im Irak lebende Schiiten, gegen in Bosnien lebende Muslime sowie gegen in Ruanda lebende Tutsi werden als Friedensbedrohung des Weltfriedens verurteilt. Erheblich erweitert wird damit der Begriff der verbotenen Gewaltanwendung. Er wird nicht mehr ausschließlich auf die zwischenstaatliche Anwendung und Androhung von Gewalt bezogen. Die Kontrolle über die Einhaltung des Gewaltverbots wird im zunehmenden Maße auch auf innerstaatliche Vorgänge ausgedehnt, jedenfalls dann, wenn schwere Menschenrechtsverletzungen vorliegen.[24] Auch von der anderen Seite stellen sich Veränderungen ein: Im modernen Völkerrecht gelten neben den Staaten mehr und mehr auch Individuen als Rechtssubjekte. Das Völkerrecht bindet inzwischen nicht mehr ausschließlich Staaten gegenüber Staaten; es bindet in Ansätzen mittlerweile auch Staaten gegenüber Individuen. So können sich Individuen vor Gerichten zumindest teilweise auf das Völkerrecht beziehen. Das zeigt die Einführung von Individualklageverfahren bei verschiedenen Menschenrechtsorganen.

Beide Veränderungen des modernen Völkerrechts müssen als fundamental bezeichnet werden. Sie markieren einen Weg des Völkerrechts hin zu einem Weltinnenrecht als Rechtsordnung einer globalen Weltgesellschaft.[25]

3.2 Menschenrechtsschutz und Gewaltverbot als Grundprinzipien einer internationalen Friedensordnung

Beide genannten Elemente des Völkerrechts begründen eine internationale Friedensordnung. Und das heißt *erstens*: Es gibt keinen gerechten Frieden ohne Anerkennung der Menschenrechte. Frieden ist ein Prozess; zu dessen Vollendungsbedingung gehört die Gerechtigkeit unter Einschluss der rechtlichen Garantie der Menschenrechte. *Zweitens* jedoch muss ein Frieden gestiftet werden – und zu seiner Stiftung, zu seinen Anfangsbedingungen zählt das Gewaltverbot im internationalen Zusammenhang. Eine Friedensordnung muss also beiden Prinzipien zugleich Rechnung tragen: Dem Prinzip des allgemeinen Gewaltverbots, der gleichen Souveränität der Völker *und* dem Prinzip des universellen Menschenrechtsschutzes. Hier kann es zu empfindlichen Konflikten kommen. Klare Vorzugs- und Begrenzungsregeln sind einzuführen. Die Kriterien, an denen sich Vorzugsregeln sowie eine Weiterentwicklung des Völkerrechts auszurichten haben, sind die allgemeinen Kriterien ethischer Gewaltkritik und -begrenzung, die in den vorangegangenen Abschnitten entwickelt wurden.

3.3 Kritische Prüfung des Völkerrechts durch die Kriterien der Gewaltbegrenzung an vier Beispielen

3.3.1 Rechtsethische Zweifel am Zusammenwirken von Judikative und Exekutive in der internationalen Friedensordnung unter den Bedingungen eines sich entwickelnden Weltinnenrechts

Nach dem *ersten Kriterium* hat Gewaltanwendung ausschließlich der Verteidigung bedrohter Menschen zu dienen. Diese Aufgabe erfüllt im Normalfall der Nationalstaat in seiner Souveränität. Souveränität bedeutet hier die Eigenschaft der Staaten, keiner politischen Macht untergeordnet zu sein und deshalb ihre Beziehungen auf Grund geltenden Rechts regeln zu können. Der Schutz der Menschenrechte sowie Polizeieinsätze gegen Terroristen sind aus diesem Grund vorrangig und primär auch weiterhin eine staatliche Aufgabe. Zu fördern ist unter normativen Gesichtspunkten die Durchsetzung eines staatlichen Gewaltmonopols in Verbindung mit Rechtsstaatlichkeit und verantwortlicher Regierungsführung.[26] Auch im Zeitalter der Globalisierung ist der Staat nicht obsolet geworden, sondern

immer noch der beste Partner auf dem Weg zu abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit.

Ethisch rechtfertigen lässt sich also nur dann eine Anwendung von Gewalt im internationalen Zusammenhang, wenn bei gravierenden Verletzungen der Menschenrechte ein Staat nicht einmal seine primäre Funktion des Schutzes und der Wahrung eines minimalen Rechtszustandes erfüllt. Oder wenn ein Staat bei offensichtlicher Verbindung mit terroristischen Organisationen die internationale Zusammenarbeit verweigert und der Nichtverbreitung von Massenvernichtungswaffen zuwiderläuft.

Die Bedrohung des Friedens wird durch den UN-Sicherheitsrat festgestellt, der ein Höchstmaß an Unparteilichkeit zum Schutz der bedrohten Menschen garantiert. Zugleich jedoch beschließt dieser auch Zwangsmaßnahmen – verbunden mit dem Veto-Recht einiger Staaten. Judikative und Exekutive liegen damit in einer Hand – unter Umständen mit fatalen Folgen: Gleiche Fälle können ungleich behandelt werden, Machterwägungen und uni- oder multilaterale Interessen können die Rechtsanwendung beeinflussen. Hier liegt also ein echtes Problem des modernen Völkerrechts vor. Es wird auf Zukunft hin zu lösen sein – eventuell durch ein Weltinterventionsgericht, das dem UN-Sicherheitsrat an die Seite gestellt wird. Die Rechtsgrundlage einer Gegengewalt muss so eindeutig und solide sein, dass sie jeder Kritik standhalten kann, insbesondere dem Vorwurf der Parteilichkeit.

3.3.2 Ethische Bedenken zu einem neu zu schaffenden Recht auf Nothilfe

Nach dem *zweiten Kriterium* ist die Gewaltanwendung an eine Regel und eine übergeordnete Autorität zu binden. Im Normalfall kommt auch hier dem Sicherheitsrat eine Schlüsselrolle zu. Was geschieht jedoch, wenn diese übergeordnete Autorität sich selbst blockiert, gleichzeitig jedoch massive Menschenrechtsverletzungen bzw. Terroranschläge vorliegen? Es wird hier erwogen, das Selbstverteidigungsrecht des Artikels 51 der UN-Charta auf schwerste Gefährdungen des Weltfriedens bei gleichzeitiger Handlungsunfähigkeit des Sicherheitsrates anzuwenden.[27] Damit würde ein Recht auf kollektive Nothilfe zumindest als Gewohnheitsrecht im System der internationalen Friedenssicherung verankert. Analog zum innerstaatlichen Recht auf Notwehr sei eine neue Rechtskategorie im inter-

nationalen Zusammenhang zu schaffen. Jedoch zeigt gerade diese Parallele die Grenzen auf: Das staatliche Recht auf Notwehr setzt ein gefestigtes Gewaltmonopol voraus. Es soll eine exzessive Inanspruchnahme des Rechts auf Nothilfe unterbinden. Ein internationales Gewaltmonopol jedoch existiert nicht: Deswegen ist die Schaffung einer neuen Rechtskategorie Nothilfe unter normativen Gesichtspunkten als äußerst problematisch zu bezeichnen. Sie würde der Beliebigkeit staatlicher Militäreinsätze Tor und Tür öffnen.

3.3.3 Ergänzung des staatlichen Gewaltmonopols durch internationale Spezialkontingente zur Abwehr privatisierter Gewalt

Nach dem *dritten Grundsatz* muss jede Gewaltanwendung zur Aufrechterhaltung der internationalen Friedensordnung auf ein klares Ziel ausgerichtet sein: Schutz der Menschen vor privatisierter Gewalt. Diese kann z.B. dann zielgerichteter eingedämmt werden, wenn neben der Förderung des staatlichen Gewaltmonopols ergänzend ein internationales Gewaltmonopol hinzutritt. Organisatorisch würde es ausreichen, wenn zwei Dutzend UN-Staaten bestimmte Spezialkontingente bereitstellen würden, die jeder Zeit abrufbar sind. In diesem Zusammenhang ist anzuknüpfen an die nach dem zweiten Golfkrieg intensiv geführte Debatte um die von Boutros Boutros-Ghali vorgeschlagene „Agenda für den Frieden". Sie beschreibt detailliert Formen der Krisenprävention, der zivilen Konfliktbearbeitung sowie Möglichkeiten polizeilicher Einsätze.[28]

3.3.4 Umstrukturierung und Neuorientierung der Streitkräfte angesichts einer zunehmenden Privatisierung von Gewalt

Der Schutz der unbeteiligten Personen und die Verhältnismäßigkeit der Mittel sind zu wahren – dieser *vierte Grundsatz* ist auch auf dem Weg des Völkerrechtes zum Weltinnenrecht einzuhalten. Die Bestimmungen des Kriegsvölkerrechts sind hier umfassend und detailliert genug. Zu fragen ist jedoch z.B., ob die Instrumentarien und Mittel noch geeignet sind, privatisierte Gewalt erfolgreich zu bekämpfen. Große Panzerarmeen und eine Flotte von Schlachtschiffen werden mehr und mehr sinnlos. Hier muss vor allem das Militär umdenken, beispielsweise dadurch, dass es an polizei-

lichen Einsätzen beteiligt wird. Hier steht die Umstrukturierung der Mittel, die der Durchsetzung des Völkerrechts dienen, noch ganz am Anfang.

4. Die Einsätze im Kosovo, in Afghanistan und im Irak: Vorbilder für eine Weiterentwicklung des modernen Völkerrechts?

4.1 Die friedensethische Grundfrage im internationalen Zusammenhang

Auf dem Weg des modernen Völkerrechts zum kosmopolitischen Weltinnenrecht wird jedes außergewöhnliche Vorgehen mit der Frage konfrontiert sein: Ist dieses Vorgehen ein gerechtfertigter Vorgriff auf das zu befördernde Weltinnenrecht?[29]

4.2 Der Kosovo-Einsatz

In bezug auf den Einsatz im Kosovo ist diese Frage eher zu verneinen, wenn die Grenzziehungen und Visionen des vorangegangenen Abschnitts als Bewertungsgrundlage herangezogen werden. Zunächst muss abgesehen werden von der schwierig zu bewertenden Frage, ob die 40 Toten von Racak Opfer eines von den Serben verübten Massakers waren oder nicht[30] und ob somit überhaupt die Situation eines Völkermordes vorlag. Der Einsatz im Kosovo war kein Vorgriff auf ein Weltinnenrecht, denn er war *erstens* ein Ausdruck einer Selbstmandatierung der NATO. Bezeichnenderweise konnte dieser Einsatz erst beendet werden, nachdem Russland in den politischen Prozess wieder einbezogen worden war. Es ist für mich eine offene Frage, ob dies nicht auch auf anderem Wege vor dem 24. März 1999 möglich gewesen wäre. Problematisch bleibt darüber hinaus *zweitens* die sehr halbherzige Unterstützung der OSZE-Kontingente vor Ausbruch der militärischen Auseinandersetzung. *Drittens:* Schlechterdings unvereinbar mit den völkerrechtlichen Bestimmungen muss auch das Ziel des Einsatzes bezeichnet werden, Milosevic zum Unterzeichnen des Abkommens von Rambouillet zu zwingen. Schließlich sind *viertens* Zweifel an der Verhältnismäßigkeit der Mittel sowie am Schutz der Zivilisten angebracht. Die Visionen und Grenzziehungen für eine Weiterentwicklung des Völkerrechts unter ethischen Gesichtspunkten finden am Kosovo-Einsatz keinen Rückhalt. Eine völkerrechtliche Rechtfertigung der Militärintervention im früheren Jugoslawien mag also auf sehr schwachen Füßen stehen; ihn als

einen Vorgriff auf ein zu beförderndes Weltinnenrecht zu bezeichnen, ist unmöglich.

4.3 Modellfall Afghanistan?

Anders sieht es mit dem Militäreinsatz in Afghanistan aus: Vorausgesetzt, es lag ein eindeutiger Beleg für die Verwicklung der Terrororganisation Al Qaida in den Anschlag vom 11. September vor, war der Einsatz vom Selbstverteidigungsrecht nach Artikel 51 der UN-Charta gedeckt.[31] Es muss dabei als zweifellos gelten, dass zwischen dem Taliban-Regime und den Al Qaida-Kämpfern ein enger Zusammenhang bestand. Eine Trennung zwischen Terror-Organisation und dem Staatssouverän war nicht möglich.

Jedoch kann dieser Militäreinsatz aus anderen Gründen nicht als Vorgriff auf ein zu beförderndes Weltinnenrecht bezeichnet werden: *Erstens* hat sich der internationale Terrorismus im Fall Afghanistan an ein Staatsgebilde angelehnt, um auf diese Weise staatliches Recht (Erstellung von Reisedokumenten usw.) zu nutzen. Zugleich bildete die Terrororganisation Al Qaida einen Staat im Staate. Es ist zudem wahrscheinlich, dass der internationale Terrorismus sich weiter von der staatlichen Autorität löst und somit zu einem virtuellen Raum in der Weltgesellschaft mutiert. Anschläge von terroristischen Netzwerken sind dann nicht mehr klar einem Staat zuzurechnen. Sind Staaten, die Opfer terroristischer Gewalt werden, berechtigt, auch in solchen Fällen militärisch einzuschreiten, um die terroristische Gefahr auszuschalten? Wie ist eine denkbare Situation zu beurteilen, in der ein anderer Staat eine Kooperation verweigert? Ein sich auf das Selbstverteidigungsrecht berufendes militärisches Vorgehen wäre sehr problematisch. Auch hier gibt es keine Alternative zur Rolle der Vereinten Nationen. Sie allein kann den Weltfrieden und die internationale Sicherheit wahren. *Zweitens* ist darüber hinaus fraglich, ob die Bekämpfung von terroristischen Organisationen zukünftig noch mit den Mitteln des 20. Jahrhunderts erfolgreich durchzuführen ist. Der Wandel, dem sich der globale Terrorismus unterzieht sowie der beschränkte Erfolg des Einsatzes in Afghanistan zeigen: Auch diese militärische Aktion kann kaum als Vorgriff auf ein zu beförderndes Weltinnenrecht bezeichnet werden.

4.4 Der Irak-Krieg als Vorbild preemptiver Einsätze?

Es besteht kein Zweifel daran, dass der Irak-Krieg durch die einschlägigen Beschlüsse des UN-Sicherheitsrats sowie durch die UN-Charta nicht gedeckt war. Berechtigter Zweifel besteht auch an der Behauptung des Pentagon, der Irak habe Massenvernichtungswaffen heimlich produziert, versteckt und sei deswegen eine Bedrohung für den Weltfrieden. Ein entsprechender und überzeugender Beweis ist bis heute nicht erbracht worden. Zugleich wird sichtbar, dass der Irak-Krieg das erste Beispiel für die neue US-amerikanische Sicherheitsstrategie nach den Anschlägen des 11. September darstellt. Im Zentrum des im September 2002 veröffentlichten Strategiepapiers steht die Behauptung, dass die alten Unterscheidungen des Völkerrechts hinfällig geworden seien: In der Epoche der Staatenkriege mit ihren Truppenaufmärschen, der Mobilmachung und der sichtbaren Truppenbewegung sei der Unterschied zwischen Frieden und Bedrohung greifbar gewesen, nicht jedoch in der Ära eines entstehenden globalen Terrorismus. Denn die Gefahr von terroristischen Anschlägen mit Massenvernichtungswaffen bestehe jederzeit und würde ohne Vorwarnung greifen. Daraus ergibt sich die weitreichende Schlussfolgerung: Der völkerrechtlich kodifizierte Begriff des „unmittelbaren Drohens" müsse an die Fähigkeiten und Ziele der heutigen Gegner angepasst werden – und hier liegt die Begründung für die preemptiven Schläge, die vorbeugend und antizipierend in die Zukunft vorausgreifen und die Bedrohung ausschalten. „Je größer die Bedrohung, desto größer das durch Untätigkeit entstehende Risiko – und desto zwingender das Argument für antizipatorische Selbstverteidigung, selbst wenn Unsicherheit darüber besteht, wann und wo der Feind angreifen wird."[32]

Diese Wendung, die das US-amerikanische Strategiepapier macht, kann im Zeitalter der privatisierten Gewalt nicht mehr ohne Weiteres vom Tisch gefegt werden. Das Völkerrecht darf nicht blind sein für die Entstaatlichung der Kriege, für jene von der Bush-Regierung beschriebene Gefahr, auf die die klassische Definition der „Unmittelbarkeit" und „Gegenwärtigkeit" der Drohung nicht mehr zutrifft, also auf den sichtbaren Aufmarsch von Truppen und das Durchladen des Gewehrs. Ob allerdings dies die Lösung darstellt, das Recht auf Selbstverteidigung einseitig zu erweitern und in die Definitionsmacht eines Landes zu stellen, ist die andere Frage. Der Irak-Krieg darf nicht zum Vorbild vorbeugender Kriege werden –

ansonsten wird die Rückkehr der Lehre vom gerechten Krieg in die Politik Schule machen und die völkerrechtlichen Errungenschaften überwinden. Die wechselnden Begründungen für den Einsatz im Irak zeigen, welche Blüten ein solches Vorgehen treiben kann. Es besteht zur US-amerikanischen Strategie nur eine Alternative: Eine Reform der Vereinten Nationen im oben beschriebenen Sinne: Schaffung eines Weltinterventionsgerichts, Aufbau einer Sicherheitstruppe und der Wechsel in der militärischen Ausrichtung. Eine solche Reform der Vereinten Nationen scheint nicht auf der Linie der USA zu liegen, und doch gilt, dass eine Macht, die sich nicht an Regeln bindet, an sich selbst langfristig zugrunde geht. Die Wiedergeburt der Lehre vom gerechten Krieg hätte jedoch fatale Folgen für die Sicherheitslage innerhalb der Weltgemeinschaft. Asymmetrische Machtverhältnisse, wechselnde Bündnisse zwischen einzelnen Staaten und unüberschaubare Begründungsstrukturen für Militäreinsätze wären die Konsequenz.

Schluss

Frieden schaffen ohne Waffen! Mit dieser Parole wurde die kirchliche Friedensbewegung in den achtziger Jahren zum Sammelbecken für diejenigen, die an der Auflösung des Ost-West-Gegensatzes arbeiteten. Diese Parole kann heute als nicht mehr tragfähig für eine Friedensethik bezeichnet werden. Zusammen mit nichtchristlichen Ansätzen geht es ihr vielmehr um die Durchsetzung des Rechts, um die Stärkung eines international tragfähigen Völkerrechts, das sich immer mehr zum Weltinnenrecht entwickelt. Dabei ist es auch ihre Aufgabe, an der Formulierung der Bedingungen mitzuwirken, unter denen ein Einsatz von polizeilicher und militärischer Gewalt zulässig und geeignet erscheint. Das Gewaltverbot der UN-Charta darf eben keine hohle Phrase bleiben, sondern muss gegen Rechtsbruch geschützt werden. Die Lehre vom gerechten Krieg darf nicht wieder das Völkerrecht überwinden. Dass dies nicht geschieht, daran kann eine christliche Ethik mitwirken. Sie wird sich in diesem Sinne für ein wehrhaftes Völkerrecht stark machen müssen. Es gibt keinen gerechten Krieg. Aber einen gerechten Frieden ohne ein wehrhaftes Völkerrecht gibt es auch nicht. Friedensfördernde Maßnahmen und Formen der Abwehr von Gegengewalt müssen sich komplementär zueinander verhalten.

Leitbild und Verheißung ist ihr dabei Gottes Schalom, der Zusammenhang von Recht und Frieden. Oder wie *Jesaja* sagt: „Das Werk der Gerechtigkeit wird Friede sein und Frucht des Rechts Sicherheit auf ewig." (Jes 32,17) Es heißt: „... wird Friede sein." Im umfassenden Sinne des Wortes ist der Frieden von Menschen weder zu schaffen noch zu erzwingen. Er bleibt eine Verheißung, eine die Grenzen des Machbaren transzendierende Gabe. Ein messianisches Geschenk. Diese Sichtweise verhindert eine Selbstüberschätzung des Menschen. Sie ermöglicht zugleich ein Verständnis des Friedens als Prozess, in dem Gewalt abnimmt und Rechtssicherheit zunimmt. Dieser Prozess braucht großartige Menschen, die Gewalt überwinden und Versöhnung leben: Martin Luther King, Michail Gorbatschow, Mahatma Gandhi. Oder Willy Brandt mit seinem Kniefall im Warschauer Ghetto. Sie alle werden Ausnahmeerscheinungen bleiben. Einzuplanen sind sie nicht. Aber es ist auf sie zu hoffen. So, wie die christliche Friedenshoffnung ohne das Bekenntnis zum Friedensstifter Jesus Christus grundlos bleibt.

ANMERKUNGEN

1 Wofür wir kämpfen. Brief von US-Intellektuellen über moralische Gründe für einen gerechten Krieg, 23. Februar 2002. In deutscher Übersetzung u.a. abgedruckt in: NZZ, 23. Februar 2003.

2 Eine Welt der Gerechtigkeit und des Friedens sieht anders aus. Eine Antwort auf das Manifest „Gerechter Krieg gegen den Terror" von amerikanischen Intellektuellen, 2. Mai 2002. (Text der Erklärung u.a. verfügbar unter: www.ipnw.de/frieden/terroranschlag/antwort.htm).

3 *Augustin,* Quaestiones in Heptateuchum VI, 10, CSEL 25/1, 672ff.

4 *Thomas von Aquin,* Summa theologica, Band II–II, quaestio 40. Vgl. dazu: *Gerhard Beestermöller,* Thomas von Aquin und der gerechte Krieg, Köln 1990.

5 Vgl. dazu *Wilfried Härle,* Wenn Gewalt ethisch geboten ist. Das Vorgehen der USA und die christliche Vorstellung vom „gerechten Frieden". In: Zeitzeichen 2/2002, 30–33. Dort S. 30.

6 WA 19, 623–662.

7 In diese Richtung weist auch die Formulierung von CA 16, in der der Begriff der Lehre vom gerechten Krieg vermieden wird. An seine Stelle tritt die Formulierung des „liceat iure bellare": Polizeiliche Gewalt soll nach kaiserlichen und anderen geltenden Rechten ausgeübt werden. Die Rechtmäßigkeit der Kriegsführung wird damit an das Recht und nicht mehr an die Moral gebunden.

8 Vgl. dazu *Heinz-Gerhard Justenhofen,* Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden, Köln 1991.

9 Insbesondere in dem Werk „Über die neuerdings entdeckten Inder" und „Über das Recht des Krieges der Spanier gegen die Barbaren" (1539) benennt de Vitoria legitime und ille-

gitime Rechtstitel für die Besitzergreifung „barbarischer" Gebiete. Zu den illegitimen Titeln gehört der Weltherrschaftsanspruch des Papstes bzw. des Kaisers sowie die Weigerung der Eingeborenen, sich zum christlichen Glauben zu bekennen. Dagegen sind legitime Titel das Recht auf Freizügigkeit der Handel treibenden Spanier sowie deren Verletzung durch Eingeborene. Vgl. dazu: *Paulus Engelhardt,* Die Lehre vom „Gerechten Krieg" in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise. In: Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, hg. von Reiner Steinweg, Frankfurt 1980, 72–124. Dort S. 90ff.

[10] *Hugo Grotius,* De iure belli ac pacis, 1625. In deutscher Übersetzung: Vom Recht des Krieges und des Friedens, Tübingen 1950.

[11] Vgl. *Otto Kimmich,* Das Völkerrecht und die friedliche Streitschlichtung. In: Den Frieden denken, hg. von Dieter Senghaas, Frankfurt am Main 1995, 142–161.

[12] *Immanuel Kant,* Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795). Abgedruckt in: Kant. Werke, hg. von *Wilhelm Weischedel,* Bd. 9, Darmstadt 1983, 195–251.

[13] Vgl. *Herfried Münkler,* Die neuen Kriege, Hamburg 2002, 112f.

[14] Dies versucht *Michael Haspel* in seiner Habilitationsschrift „Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik", Neukirchen 2002.

[15] *Erhard Eppler,* Vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt? Die Privatisierung und Kommerzialisierung von Gewalt, Frankfurt am Main 2002, 47.

[16] Vgl. dazu den instruktiven Kommentar von *Herfried Münkler,* Sind wir im Krieg? Über Terrorismus, Partisanen und die neuen Formen des Krieges. In: Politische Vierteljahrsschrift 42 (2001), 581–589.

[17] Vgl. dazu *Wolfgang Lienemann,* Frieden. Vom „gerechten Krieg" zum „gerechten Frieden", Göttingen 2000. Dort insbesondere 177ff mit Verweis auf die Genese dieses Leitbildes während der drei Vollversammlungen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Dresden (Februar 1988), Magdeburg (Oktober 1988) und erneut in Dresden (April 1989).

[18] Vgl. dazu die beiden EKD-Stellungnahmen „Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik" (EKD-Texte 48), hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1994, 14ff und „Friedensethik in der Bewährung. Eine Zwischenbilanz. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland", Hannover 2001, Abschnitt II,1. Auf katholischer Seite wurde dieses Leitbild im Wort der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede", hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, intensiv entfaltet (34ff).

[19] Vgl. breit und informativ dazu: *Mary Kaldor,* Neue und alte Kriege. Hg. von *U. Beck,* aus dem Englischen übersetzt von M. Adrian, Frankfurt am Main 2000.

[20] Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. Hg. von *Alfred Burgsmüller und Rudolf Weth,* Neukirchen 1984, 38.

[21] Vgl. *Herlinde Pauer-Studer,* Ethik des gerechten Krieges. In: Der Vater aller Dinge. Nachdenken über den Krieg. Hg. von *K. P. Liessmann,* Wien 2001, 93–117, dort S. 113.

[22] Zum Verhältnis Gewaltverbot und Menschenrechte sowie zur ersten Einführung in das Völkerrecht im Blick auf internationale Konflikte vgl. z. B. *Ulrich K. Preuß,* Der Kosovo-

Krieg, das Völkerrecht und die Moral. In: Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht, hg. von *R. Merkel,* Frankfurt am Main 2000, 115–137.

[23] Vgl. z.B. *Sabine von Schorlemmer,* Menschenrechte und „humanitäre Interventionen". In: Internationale Politik, Jg. 2000, 41–47.

[24] Vgl. *Michael Zürn/Bernhard Zangl,* Weltpolizei oder Weltinterventionsgericht? Zur Zivilisierung der Konfliktbearbeitung. In: Internationale Politik Jg. 1999, 17–24; *Ortwin Buchbender/Gerhard Arnold* (Hg.), Kämpfen für die Menschenrechte. Der Kosovo-Konflikt im Spiegel der Friedensethik, Baden-Baden 2002, 22ff.

[25] Vgl. *Jost Delbrück,* Wirksameres Völkerrecht oder neues „Weltinnenrecht"? Perspektiven der Rechtsentwicklung in einem sich wandelnden internationalen System. In: Frieden machen, hg. von *Dieter Senghaas*, Frankfurt am Main 1997, 482–512.

[26] Vgl. dazu: *Lothar Brock/Bruno* Schoch, Was ist das Neue am internationalen Terrorismus? In: Friedensgutachten 2002, hg. von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, dem Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg u.a., Münster 2002, 33–42, dort S. 41f.

[27] Vgl. dazu z.B. *Jost Delbrück,* Effektivität des UN-Gewaltverbots. Bedarf es einer Modifikation der Reichweite des Art. 2 (4) UN-Charta? In: Der Kosovo-Krieg. Rechtliche und rechtsethische Aspekte. Hg. von *Dieter S. Lutz,* Baden-Baden 2000, 11–30. Eine Übersicht über weitere Vertreter dieses Vorschlages finden sich bei *Ortwin Buchbender/Gottfried Arnold,* a.a.O., 41f, mit dem Verweis auf die insbesondere von Karl Doehring angeregte Diskussion.

[28] Sie wurde 1992 in der Absicht formuliert, die beschriebene Lücke zu schließen und eine zukunftsfähige Friedenspolitik unter veränderten Vorzeichen zu beschreiben. Unterschieden werden vier Kategorien: a) Vorbeugende Maßnahmen (Diplomatie, Frühwarnsysteme, Einrichtung entmilitarisierter Zonen) sollen das Entstehen von Streitigkeiten verhindern bzw. eingrenzen; b) friedensschaffende Maßnahmen (Verhandlungen, Wirtschaftsblockaden, Einsatz von UN-Truppen) haben die Feindseligkeiten zu beenden; c) friedenssichernde Maßnahmen (Pufferzonen, Beobachtungsmissionen, Polizeiaufgaben) sollen die Konflikte entschärfen; d) Maßnahmen zur Friedenskonsolidierung (Entwaffnung, Wiederherstellen der öffentlichen Ordnung, wirtschaftlicher und sozialer Wiederaufbau) sollen den Frieden wiederherstellen. Vgl. *Tobias Debiel,* a.a.O., 17. Der gesamte Text der „Agenda für den Frieden" ist u.a. abgedruckt in: Stiftung Entwicklung und Frieden (Hg.), Die Agenda für den Frieden, Bonn 1993.

[29] Vgl. dazu *Jürgen Habermas,* Bestialität und Humanität. In: Der Kosovo-Krieg, hg. von *Dieter S. Lutz,* Baden-Baden 2000, 217–226. Dort S. 225.

[30] Vgl. *Heinz Loquai,* Der Kosovo-Konflikt – Wege in einen vermeidbaren Krieg. Die Zeit von Ende November bis März 1999, Baden-Baden 2000, 45ff. *Heinz Loquai* stellt an Hand der neueren Untersuchungen in Frage, ob es sich hier um ein Massaker gehandelt hat. Gerichtsmedizinische Untersuchungen können dies nicht eindeutig bestätigen.

[31] *Hans-Michael Empell,* Ist der Krieg der USA gegen Afghanistan vom Selbstverteidigungsrecht gedeckt? In: Friedensgutachten 2002, a.a.O., 158–166.

[32] *Weißes Haus,* Die Nationale Sicherheitsstrategie der Vereinigten Staaten von Amerika – September 2002 (Auszug). In: *Karl-Heinz Harenberg/Marc Fritzler* (Hg.), No War. Krieg ist nicht die Lösung, Mr. Bush!, München 2003, 265–285, dort S. 283f.

Wirtschaft im Dienst des Lebens

Ökumenische Konsultation, 15. bis 19. Juni 2002, Soesterberg (Niederlande)

Brief an die Kirchen in Westeuropa

Liebe Schwestern und Brüder in Christus,

wir schreiben diesen Brief von der ökumenischen Konsultation zur Wirtschaft im Dienst des Lebens, die vom 15. bis zum 19. Juni in Soesterberg (Niederlande) stattfand. Großzügiger Gastgeber dieser Konsultation war der Niederländische Kirchenrat. Mehr als 80 Vertreterinnen und Vertreter westeuropäischer Kirchen sowie Gäste von Kirchen Zentral- und Osteuropas, Nordamerikas, Afrikas und Asien, vom Vatikan und von ökumenischen Organisationen, versammelten sich unter der Trägerschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), des Reformierten Weltbundes (RWB), des Lutherischen Weltbundes (LWB), der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Europäischen Gebietsausschusses des RWB.

Der Prozess

Die Konsultation in Soesterberg war Teil eines fortlaufenden Prozesses, in dem Kirchen die durch die ökonomische Globalisierung gestellten Herausforderungen in ihren Auswirkungen auf das Leben von Menschen und Mitwelt begutachten und auf sie antworten.

Die RWB-Generalversammlung 1997 in Debrecen (Ungarn) rief die Kirchen „zu einem engagierten Prozess der Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (*processus confessionis*) im Hinblick auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Umweltzerstörung" auf. Die Vollversammlung des ÖRK bestätigte wenig später in Harare diese Stellungnahme und betonte, „dass alle Kirchen weltweit beginnen müssen, die Bedeutung und den Sinn des christlichen Bekenntnisses in dieser Zeit zunehmender Ungerechtigkeit und ununterbrochener Umweltzerstörung zu bedenken". Der LWB hat einen auf diese Aufrufe bezogenen Prozess mit einem Arbeitspapier zum „Engagement einer Gemeinschaft von Kirchen angesichts der Globalisie-

rung der Wirtschaft" eingeleitet. Drei gemeinsame Konsultationen haben bereits stattgefunden: 1999 in Bangkok und 2001 in Budapest und Fiji.

In Antwort auf diesen fortlaufenden Prozess trafen wir uns in Soesterberg, um zu analysieren, wie ökonomische Globalisierung und die Rolle, die das Geld dabei spielt, die Gesellschaften Westeuropas betrifft und eine Antwort westeuropäischer Kirchen auf Fragen, die zuvor von Kirchen in Zentral- und Osteuropa und im Süden gestellt wurden, zu entwickeln. Als Anlage zu diesem Brief erhaltet ihr einen Bericht der Tagung mit weiteren Informationen zu den Beratungen über das internationale Finanzsystem wie auch Kopien von Briefen an Kirchen im Süden und in Zentral- und Osteuropa. Diese drei Briefe, die aus der Konsultation hervorgegangen sind, gehören zusammen.

Problembereiche, die angesprochen wurden

Die Konsultation bot eine Gelegenheit, das globale Finanzsystem und die Auswirkungen des unregulierten Flusses riesiger Kapitalmengen auf nationale Wirtschaften zu analysieren. Die Zahl und der Umfang internationaler Finanztransaktionen sind so unglaublich stark angestiegen, dass zur Zeit nur etwa 2 Prozent der Geldbewegungen durch Handelsaktivitäten begründet sind. Die finanziellen Krisen in Asien, Russland und kürzlich in Argentinien hatten und haben weiterhin verheerende Auswirkungen auf Menschen und ihre Lebensgrundlagen – in vielen Ländern über die schon untragbare Schuldenlast hinaus. Andere Aspekte des beschleunigten Prozesses der ökonomischen Globalisierung und des sich verändernden Kontextes wurden ebenfalls diskutiert. Finanzmärkte und Handel in Waren und Dienstleistungen sind mehr und mehr integriert, die Freizügigkeit für Menschen jedoch wird weiter eingeschränkt. Wachsende Ungleichheit führt zugleich zu einer steigenden Zahl von Migranten, denen dieselben Rechte wie anderen Bürgern verweigert werden. Sie finden sich selbst und ihre Familien in sehr schwierigen Verhältnissen vor und sind konfrontiert mit neuen Formen des Rassismus.

Wir wurden auch daran erinnert, dass die Kriege im früheren Jugoslawien und insbesondere die NATO-Bombenangriffe im Kosovokrieg negative Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen den Kirchen in West- und Zentral- und Osteuropa hatten. Wir teilten miteinander tiefe Sorge über

die Militarisierung globaler Politik, steigende Militärausgaben und den starken Unilateralismus der Regierung der Vereinigten Staaten von Amerika (USA) auf Kosten des multilateralen Systems der Vereinten Nationen. Die neue Konzentration auf Sicherheit untergräbt den Sinn für geteilte Verwundbarkeit menschlicher Gemeinschaften und die Solidarität mit denen, die im Prozess der ökonomischen Globalisierung zu den Verlierern gehören.

Leben in Fülle für alle Menschen und die ganze Schöpfung – neoliberale Globalisierung überwinden

Wir fragten uns selbst, wie hilft uns das Versprechen des Evangeliums bei der ethischen Urteilsbildung im gegenwärtigen Kontext:

- Das Evangelium verspricht Leben in Fülle für alle Menschen und die ganze Schöpfung (Joh 10,10). Dieses Versprechen nahm Gestalt an und wurde Teil der Schöpfung in Jesus Christus. Niemand ist ausgeschlossen von Gottes Haushalt des Lebens. Die christliche Gemeinschaft spiegelt diese Vision wider um der ganzen Welt willen. Geleitet von dieser Vision, erstreben wir eine Wirtschaft im Dienst des Lebens. Märkte und Geld sollten den Austausch von Gütern ermöglichen, um menschliche Bedürfnisse zu befriedigen und zum Aufbau der menschlichen Gemeinschaft beizutragen.
- Heute jedoch sehen wir, wie zunehmend wirkliches Leben von privaten finanziellen und Geschäftsinteressen beherrscht wird. Die ökonomische Globalisierung ist von einer Logik geleitet, die der Anhäufung von Kapital, uneingeschränktem Wettbewerb und der Sicherstellung von Gewinn in enger werdenden Märkten Priorität gibt. Politische und militärische Macht werden als Instrumente benutzt, um ungefährdeten Zugang zu Ressourcen und zum Schutz von Investitionen und Handel sicherzustellen. Diese leitende Logik wird als Neoliberalismus bezeichnet. Die neoliberale Wirtschaftslehre entbindet die Kräfte der ökonomischen Globalisierung auf eine Weise, die Grenzen nicht anerkennt. Diese Form der Liberalisierung hat schnell zu tiefgreifenden politischen, sozialen, kulturellen und sogar religiösen Rückwirkungen geführt, die das Leben von Menschen in aller Welt durch wachsende Ungleichheit, Verarmung, Ungerechtigkeit und Umweltzerstörung betreffen.

- Kirchen, die an dem ökumenischen Prozess (z.B. bei der ÖRK-Vollversammlung in Harare) teilgenommen haben, bekräftigten, dass die Ideologie des Neoliberalismus unvereinbar ist mit der Vision der *oikoumene*, der Einheit der Kirche und der ganzen bewohnten Erde. Weitreichende und wachsende Ungerechtigkeit, Ausschluss und Zerstörung sind der Gegensatz zum Teilen und zur Solidarität, die unabdingbar dazugehören, wenn wir Leib Christi sein wollen. Was hier auf dem Spiel steht, ist die Qualität kirchlicher Gemeinschaft, die Zukunft des Gemeinwohls der Gesellschaft sowie die Glaubwürdigkeit des Bekenntnisses der Kirchen und ihrer Verkündigung Gottes, der mit den Armen und für die Armen da ist.
- Um der Integrität ihrer Gemeinschaft und ihres Zeugnisses willen, sind Kirchen aufgerufen, gegen die neoliberale Wirtschaftslehre und -praxis aufzutreten und Gott zu folgen. Die Konsultationen, die bisher stattfanden, zeigen wachsende Übereinstimmung darin, dass es Götzendienst gleichkommt, den globalen Markt nach Maßgabe einer unhinterfragten neoliberalen Wirtschaftslehre auszugestalten, weil dies zu Ausschluss, Gewalt und Tod führt. Diese Wirklichkeit, aber auch die Möglichkeit zur Veränderung und von Alternativen, wurden sichtbar, als wir von Geschichten derer, die unter den Auswirkungen der Umsetzung des Neoliberalismus leiden, berichteten und auf den Brief und die Botschaften von Schwestern und Brüdern aus dem Süden und aus Zentral- und Osteuropa hörten.

Fragen zur Weiterarbeit

Wir bitten Gemeinden und Synoden unserer Kirchen die folgenden Fragen im Blick auf Positionen und Praktiken der Kirchen selbst im fortlaufenden Prozess zu bedenken:

- Was bedeutet die Einheit der Kirchen als der eine Leib Christi, was bedeuten Taufe, Abendmahl und Amt im Kontext der ökonomischen Globalisierung? Wie sprechen in diesem Zusammenhang im Lauf des Kirchenjahres Bibellesungen und Liturgien zu uns?[1]
- Warum machen unsere Kirchen die Armut zum Thema, zögern jedoch, sich mit Reichtum und Wohlstand auseinanderzusetzen?

- Wie gehen unsere Kirchen mit ihrem eigenen Geld um, mit ihren Pensionskassen, Investitionen und Immobilienbesitz? Sind Banken, mit denen unsere Kirchen verbunden sind, verwickelt in Steuerflucht, in ethisch nicht verantwortbare Investitionen, spekulative Praktiken sowie andere Aktivitäten, die die Fähigkeit von Staaten untergraben, für das Gemeinwohl zu sorgen?
- Ist unsere Beobachtung korrekt, dass in vielen europäischen Ländern der Staat sich mehr und mehr dem Konzept des freien Marktes unterworfen hat, indem er seine historische Rolle als Wächter des Gemeinwohls und Verteidiger der Schwachen reduziert hat?
- Insoweit wir als Kirchen mit unseren Sozial- und Gesundheitsdiensten in vom Wettbewerb bestimmten Märkten eingebunden sind, realisieren wir unsere Fähigkeit, die Marktbedingungen im Interesse des öffentlichen Wohls wie im Interesse unserer Kirchen zu gestalten? Wie antworten wir auf die fortschreitende Privatisierung öffentlicher und sozialer Güter und Dienstleistungen, die für das Leben wesentlich sind wie Wasser, Gesundheitsdienste, Bildung etc.?
- Welche Form des Konsums und welchen Lebensstil praktizieren und fördern wir? Wie können wir als Kirchen und individuelle Kirchenglieder das Bewusstsein für den Klimawandel verstärken und für Umweltschutz arbeiten, indem wir, z.B. sorgfältiger mit dem Energieverbrauch umgehen in unseren Kirchen, in Wohnhäusern, im Transport etc.?
- Wie engagieren wir uns in der öffentlichen Debatte zur Wirtschaftspolitik und mit Institutionen, die neoliberale ökonomische Praktiken fördern und umsetzen? Wie bilden wir Bündnisse mit sozialen Bewegungen, die Regierungen aufrufen, für das Gemeinwohl und für die Wiederherstellung gerechter und nachhaltiger politischer und sozialer Rahmenbedingungen für wirtschaftliche Aktivitäten zu sorgen?

Konkrete Initiativen und gemeinsame Aktivitäten

Wir sind uns völlig bewusst und begrüßen, dass Kirchen in unserer Region und auch die Konferenz Europäischer Kirchen bereits Maßnahmen ergreifen. Wir bekräftigen insbesondere die Aussagen des Dokumentes der Nord-Süd Arbeitsgruppe der Konferenz Europäischer Kirchen „Europäische soziale Marktwirtschaft – ein alternatives Modell zur Globalisie-

rung?" und möchten die Ausrichtung auf die wichtigen fundamentalen menschlichen Werte hervorheben, die in Kapitel 5 dieses Dokumentes genannt werden.[2]

Wir sind dankbar für viele konkrete Initiativen, die bereits auf nationaler, regionaler und globaler Ebene existieren. Wir ermutigen unsere Kirchen zu beraten, wie die folgenden Beispiele diese Arbeit weiter voranbringen können:

mit Bezug zur *Schuldenfrage*

- Unterstützung der Kirchen für die Anerkennung der historischen und sich gegenwärtig aufhäufenden sozialen und ökologischen Schulden, die tatsächlich Menschen und Ländern des Südens geschuldet werden – wie durch die Evangelische Kirche von Schweden (Svenska Missionsförbundet), Jubilee South, Freunde der Erde und Accion Ecologica (Ecuador);
- Fortsetzung der Anstrengungen zum Erlass von bi- und multilateralen Schulden der ärmsten Entwicklungsländer und die Einrichtung eines Mechanismus zur Schuldenschlichtung, um die Schuldenlast anderer Entwicklungsländer substanziell zu verringern; die Nichtanerkennung illegitimer und moralisch verwerflicher Schulden – so im Anschluss an die Strategie von Jubilee 2000 und Jubilee South;

mit Bezug zum *Finanzsystem*

- Reform der internationalen Finanzarchitektur, die eine angemessene Repräsentation aller Entwicklungsländer wie der Zivilgesellschaft in Entscheidungsprozessen sicherstellen sollte – wie durch die Begegnungen mit leitenden Repräsentanten des Internationalen Währungsfonds (IWF) und der Weltbank als Initiative des ÖRK;
- einen Mechanismus zur Abschreckung maßloser und destabilisierender Währungsspekulation (wie eine effektive Steuer auf Finanztransaktionen, die Tobin Steuer) – wie durch die Arbeit von ATTAC[3] und ökumenischen Gruppen und Kirchen, die sie unterstützen;
- eine Untersuchung der Möglichkeit, Geld wie andere Waren zu behandeln und mit Steuern zu belegen, da ja Währungen nicht länger Instru-

mente im Dienst der Wirtschaft sind, sondern ihrerseits in Finanzmärkten gehandelt werden;

- mehr Kontrolle über die Geldpolitik und hinsichtlich der Märkte durch nationale und regionale Zentralbanken; Entwicklung eines multilateralen Ansatzes zur Definition gemeinsamer Standards für die Einschränkung der Möglichkeiten transnationaler Konzerne und Investmentfonds zur Steuerhinterziehung;
- multilaterale Vereinbarungen, die es Staaten erlauben, transnationale Konzerne auf einer global-einheitlichen Basis zu besteuern zusammen mit angemessenen Mechanismen, die Steuereinnahmen international zuzuweisen;
- eine internationale Konvention, die Auffindung und Rückführung von Vermögen ermöglicht, die illegal angeeignet wurden aus nationalen Finanzministerien von Entwicklungsländern;
- Aufstockung offizieller Entwicklungshilfe und alternativer Fonds für Investitionen in öffentliche Güter (Gesundheit, Bildung, sanitäre Einrichtungen, Wasser) und grundlegende soziale Dienste – wie durch die Weiterarbeit am Folgeprozess des Gipfels der Vereinten Nationen zur Entwicklungsfinanzierung durch das ökumenische Team des ÖRK und kirchennahe Nichtregierungsorganisationen aus Süd und Nord (z.B. Social Watch Bericht, Montevideo);

mit Bezug zur *Geschäftswelt*

- rechtliche Rahmenbestimmungen, die soziale und umweltbezogene Rechenschaftspflicht für Unternehmen garantieren – wie durch eine Initiative der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Kanada;
- stärkere Unterstützung von Kirchen für andere Formen, Geschäfte zu betreiben, mit höheren sozialen Erträgen, die Idee einer ökologischen und sozialen Komponente im Geschäftsleben – wie verwirklicht im Fairen Handel, Oikokredit, der Gemeinschaftswirtschaft der Focolaren Bewegung, etc.
- Beitritt zur Bewegung für sozial verantwortliche Investitionen, ethisches Investieren und ethisch-ökologische Fonds – wie den niederländischen Grünen Fond;

- Förderung der Einführung von Steuergutschriften als Instrument, Investitionen in grüne Fonds und ethisch-soziale Fonds zu steigern, z.B. in der jüngeren Gesetzgebung in den Niederlanden;
- wachsende Verantwortung der einzelnen Konsumenten hinsichtlich Gütern, Finanztransaktionen, Dienstleistungen – wie dokumentiert in „Einkaufen für eine bessere Welt";

mit Bezug zur *Europäischen Union*

- Förderung ökumenischer Einrichtungen, die europäische Politik und europäische politische Institutionen beobachten – so durch Unterstützung für die Initiativen der Kommission für Kirche und Gesellschaft der KEK, die Kommission der Kirchen für Migranten in Europa, der dem ÖRK verbundenen Entwicklungsdienst (APRODEV) und Eurodiakonia;
- Stärkung der Politik für soziale Kohäsion und Inklusion in Europa, sowohl in der Europäischen Union wie in anderen europäischen Ländern und engagierte Auseinandersetzung mit der Debatte zur Globalisierung, z.B. mit dem Dokument der Europäischen Kommission „Antworten auf die Herausforderungen der Globalisierung";
- aufgeschlossenere und stärker unterstützende politische Maßnahmen für Migranten, Flüchtlinge und Asylsuchende und gegen Frauenhandel;
- Begleitung der EU-Entwicklungspolitik; die EU und ihre einzelnen Mitgliedsstaaten sollten ihre Verantwortung für die Beseitigung der Armut weltweit durch entschlossenes Handeln zum Ausdruck bringen;
- Unterstützung der vielen Initiativen von Bewegungen und Nichtregierungsorganisationen, die die Position der EU in Verhandlungen zum internationalen Handel und in den Internationalen Finanzinstitutionen (Weltbank und Internationaler Währungsfond) beobachten und kritisieren;
- faire, gerechte und schnelle Verhandlungen zur Aufnahme in die EU;
- mehr öffentliche Rechenschaftspflicht der Europäischen Investment Bank (EIB)und der Europäischen Bank für Wiederaufbau und Entwicklung (EBWE) besonders hinsichtlich ihrer Rolle in Zentral- und Osteuropa;

mit Bezug zu *internationalen Organisationen und dem System der Vereinten Nationen*

- öffentliche Rechenschaftspflicht internationaler Institutionen im Allgemeinen sowie eine stärkere Aufsichtsfunktion von Regierungen für das Gemeinwohl;
- größere Gleichheit des Zuganges und mehr demokratische Beteiligung in der Welthandelsorganisation (WTO), Förderung des fairen Handels, Priorität der Beseitigung der Armut im Süden und Schutz der Rechte Einzelner und von Gemeinschaften – wie durch das Third World Network (Malaysia) und das Globale Ökumenische Aktionsbündnis (Ecumenical Advocacy Alliance, EAA);
- Stop der Verhandlungen zur Vereinbarung zu Handel und Dienstleistungen der WTO, die Druck auf Stadtverwaltungen und Regierungen ausüben, sogar noch stärker grundlegende öffentliche Dienstleistungen zu privatisieren (z.B. Wasser, Energie, Gesundheit);
- Übereinstimmung der Entscheidungen und Aktionen von Regierungen und Internationalen Institutionen, insbesondere des IWF, der Weltbank und der WTO mit den Menschenrechtsinstrumenten der Vereinten Nationen, einschließlich der ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte – wie gefordert von LWB, ÖRK, Brot für die Welt, FoodFirst Informations- und Aktions-Netzwerk (FIAN) und dem Evangelischen Entwicklungsdienst (EED);
- Absage, sich einzulassen auf die Rechtfertigung von Kriegen, Militarisierung globaler Politik und steigender Militärausgaben im Namen des „Krieges gegen den Terrorismus" anstatt die vorhandenen Mittel zu benutzen, die Grundursachen des Terrorismus durch soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit und durch bessere internationale Zusammenarbeit im System der Vereinten Nationen zu beseitigen;
- Beschränkung des Waffenhandels – wie durch die Kleinwaffenkampagne;

mit Bezug auf die *Zivilgesellschaft*

- Unterstützung der Kirchen für zivilgesellschaftliche Gruppen und Bewegungen, die von Regierungen gehört und ernst genommen werden müssen, so dass wirklicher Dialog möglich wird – so durch Beitritt zu Bewe-

gungen wie ATTAC wie gerade geschehen durch den Reformierten Bund in Deutschland;

- einen auf mehreren Ebenen zugleich aktiven Ansatz der Kirchen mit Basisbewegungen in Lobbyarbeit und Netzwerkbildung auf lokaler, nationaler, regionaler und internationaler Ebene – so durch die Stärkung der Zusammenarbeit mit und zwischen kirchennahen Entwicklungsdiensten, Missionsgesellschaften, ÖRK, weltweiten Kirchengemeinschaften und ihren Mitgliedskirchen und Partnern;
- die Einrichtung eines Wahrheitsforums – wie vorgeschlagen vom Argentinischen Bund der Evangelischen Kirchen.[4]

Diese Initiativen sind konkrete Schritte für eine Gezeitenwende und die Überwindung neoliberaler Globalisierung. Sie sind Beispiele für die Auseinandersetzung und die Kommunikation zwischen ökonomischen, ethischen und theologischen Perspektiven mit sich häufig antagonistisch gegenüberstehenden zugrundeliegenden Werten, Sprachen und institutionellen Logiken. Oft erfordern sie hohe Sensitivität, um eine konstruktive Begegnung zu ermöglichen. Kirchen können möglicherweise eine herausragende Rolle dabei spielen, die Kommunikation zwischen oft einander entfremdeten Weltanschauungen zu entwickeln.

Wir ermutigen uns selbst und einander

Zum Schluss unseres Briefes an die Leitungen und Mitglieder unserer eigenen Kirchen, möchten wir wiederholen, was wir ebenfalls unseren Schwestern und Brüdern im Süden und in Zentral- und Osteuropa schreiben.

Während wir an dem ökumenischen Prozess teilnehmen, möchten wir uns selbst und einander ermutigen:

- in ökumenischen Prozessen zusammenzukommen, um uns selbst auf Grund unserer Glaubensüberzeugungen ernsthafter zu verpflichten, uns tatkräftiger für Gerechtigkeit in der Wirtschaft und auf der Erde einzusetzen;
- die zerstörende Gewalt des gegenwärtigen ökonomischen Systems zu analysieren und uns frei heraus gegen die Ungerechtigkeiten der ökonomischen Globalisierung auszusprechen;

- nach Alternativen zu suchen, indem wir dafür finanzielle und spirituelle Unterstützung gewähren, und bereits existierende und neu entstehende ökonomische und soziale Alternativen zu fördern wie Oikokredit, die Gemeinschaftswirtschaft der Focolaren Bewegung und freien Handel;
- mit Bürgerbewegungen und sozialen Bewegungen Hand in Hand zusammenzuarbeiten, um gemeinsame Ziele weiter voranzutreiben;
- die Bildung von Netzwerken zu ermöglichen, um Solidarität zwischen den Kirchen des Südens und den Kirchen Zentral- und Osteuropas zu fördern;
- faire, gerechte und schnelle Verhandlungen zur EU-Integration und die Anerkennung der berechtigten Forderungen derer, die noch nicht in diesen Prozess aufgenommen sind, zu fordern;
- für soziale Inklusion aller zu arbeiten, die von den negativen Auswirkungen von Wirtschafts- und Sozialpolitik betroffen sind;
- Selbstbegrenzung und Einfachheit als Merkmale des Lebensstiles anzunehmen im Widerstand gegen die herrschenden kulturellen Verhaltensmuster der Konsumideologie;
- die Einrichtung eines Wahrheitsforums zu fordern wie vom Argentinischen Bund der Evangelischen Kirchen vorgeschlagen;[5]
- Wiedergutmachung zu verlangen für Ungerechtigkeiten wie die illegitimen Schulden und unfaire Handelsbedingungen.

Um gemeinsam vorwärts zu gehen in Richtung auf eine Wirtschaft im Dienst des Lebens müssen wir voneinander lernen und uns wechselseitig an die Hoffnung erinnern, die uns eint: Christus und sein Leben schenkendes Evangelium.

ANMERKUNGEN

[1] Der RWB veranstaltete eine Konsultation zu Bibellesungen und Liturgien im Juli 2001 in Basel. Kairos Europa erstellte eine Publikation mit hilfreichem Material.

[2] Werte der Würde, Gerechtigkeit, Freiheit, des Friedens, der Nachhaltigkeit, Verantwortung, Solidarität und Subsidiarität.

[3] Attac – die französische Abkürzung für „Vereinigung zur Besteuerung von Finanztransaktionen im Interesse der BürgerInnen" (*A*ssociation pour une *T*axation des *T*ransactions financières pour l'*A*ide aux *C*itoyens) – wurde 1998 in Frankreich gegründet und hat nun über 80.000 Mitglieder weltweit. Es ist ein internationales Netzwerk von nationalen und lokalen Gruppen in 33 Ländern. Es tritt ein für die Idee einer internationalen Steuer auf Währungsspekulationen (Tobin Steuer) und Kampagnen, Steueroasen illegal zu erklären,

Pensionsfonds mit Staatspensionen zu ersetzen, die Schulden der 3. Welt zu erlassen, die Welthandelsorganisation zu reformieren oder aufzulösen und, genereller, den demokratischen Raum, der an die Finanzwelt verlorengegangen ist, wieder zu erobern.

[4] Vgl. „In Memory of an encounter. Final document on the Ecumenical Round Table on the situation in Argentina." In diesem Schlussdokument des ökumenischen runden Tisches zur Situation in Argentinien schlagen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer vor: „1.1.1.3. Fördert die Schaffung eines permanenten Wahrheitsforums unter signifikanter sozialer, ökumenischer und interreligiöser Beteiligung zusammen mit für Menschenrechte und Gerechtigkeit arbeitenden Organisationen von und mit den Kirchen des Nordens. Ziel ist es, das Verständnis zur Frage der Auslandsschulden und der Bedingungen, die unseren Gesellschaften auferlegt werden, in Gesellschaft und Regierung zu beeinflussen."

[5] Vgl. Anmerkung 4.

Schlusskommuniqué

der Konsultation „Was uns eint und was uns trennt – Evangelische und Alt-Orientalische Christen im theologischen Gespräch"

Auf Einladung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Evangelischen Akademie zu Berlin trafen sich vom 21. bis 23. März 2003 Vertreter der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen und der EKD zu einer Konsultation unter dem Thema „Was uns eint und was uns trennt – Evangelische und Alt-Orientalische Christen im theologischen Gespräch" in der Diakonischen Akademie Deutschland. In einer Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens wurden die vielfältigen Aspekte der verschiedenen theologischen Dialoge, in denen die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen beteiligt sind, erörtert. In einem ersten Schritt referierten Prof. Hage (Marburg) und Principal K. M. George (Kottayam, Indien) über „Werden und Wachsen der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen", Prof. Tamcke (Göttingen) und Privatdozent Gazer (Halle-Wittenberg) führten in das Dialoggeschehen zwischen Evangelischen und Orientalisch-Orthodoxen ein, und Prof. Winkler (Graz) erläuterte die Dialoge der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen mit der Römisch-katholischen Kirche.

Metropolit Gregorios Yohanna Ibrahim (Damaskus), Erzbischof Mesrop Krikorian (Wien), Metropolit Anba Bishoy (Kairo), Prof. Reinhard Thöle (Bensheim) gaben Beiträge zu der Rezeption und den Perspektiven der Dialogergebnisse.

Den Teilnehmern wurde deutlich, dass das, was die Orientalisch-Orthodoxen und Evangelischen Kirchenfamilien eint, gegenüber dem Trennenden deutlich überwiegt. Die Vertreter beider Seiten waren sich einig, dass auch in der Christologie aufgrund der Ergebnisse der internationalen Dialoge Konsens besteht. Auf beiden Seiten wurde der Wunsch auf Fortsetzung der Gespräche geäußert. Konkrete Anliegen für die nächste Zeit sind:

1. Rituelle Praxis und theologisches Verständnis der heiligen Taufe sowie Bedingungen für deren wechselseitige Anerkennung;
2. Das gemeinsame pastorale Handeln anlässlich konfessionsverbindender Ehen;
3. Reflexion der nichttheologischen Faktoren wie Angst vor Identitätsverlust und Einbeziehung prägender Faktoren der historischen, ethnischen und gesellschaftlichen Kontexte;
4. Die Rezeption der bislang vorliegenden Dialogergebnisse.

Es wurden auch konkrete Vorschläge gemacht wie die Zusammenstellung einer Gebetssammlung aus den beiden Kirchenfamilien, zum gemeinsamen Gebrauch und besseren Verständnis der jeweiligen Tradition und die Erarbeitung einer Publikation, die die unterschiedlichen Taufpraktiken darstellt. Ebenso wurde für wichtig erachtet, dass im evangelischen Religionsunterricht auch Kenntnisse der Orientalischen-Orthodoxen Tradition vermittelt werden.

Die Teilnehmenden der Konsultation schlagen eine Intensivierung der offiziellen Gespräche zwischen der EKD und den Diözesen der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen in Deutschland vor. Außerdem wurde Interesse an einem offiziellen Dialog zwischen der EKD und den Orientalisch-Orthodoxen Patriarchaten geäußert.

Dorothee Sölle

Ein Nachruf

Als Theologin des Widerspruchs wurde sie bekannt. Und so haben wir sie in Erinnerung. Aber es gab auch eine andere Dorothee Sölle: Wenn sie von ihrem Enkelkind erzählte, das im Garten die Schönheit eines herbstlichen Blattes entdeckt. Wenn sie ganz einfach sagte: „Du bist geliebt und Du wirst lieben lernen. Das reicht für dieses Leben." Wenn sie ein Gedicht – und sie hat viele geschrieben – zitiert:

„Am Straßenrand blüht eine Malve.
Die Knospe ist beinahe offen.
Altrosa wird sie sein, vielleicht schon morgen.
Hätte ich Geduld, würde ich warten.
Hätte ich Aufmerksamkeit, ich rührte mich nicht vom Fleck.
Hätte ich Frömmigkeit, hier würde ich niederknien.
Vielleicht schon morgen könnte ich sehen, nicht nur glauben,
wie es einem Mitgeschöpf gelingt, am Straßenrand zum Blühen zu kommen."

„Theopoesie" hat sie das gerne genannt. Sie wollte es eigentlich nicht trennen: Mystik und Widerstand. Frömmigkeit und Politik. Poesie und Prophetie. Gebet und Kampf.

Als große Provokateurin ausschließlich haben sie viele bis heute vor Augen. Eine „Theologie nach dem Tode Gottes" legte sie unter dem Titel „Stellvertretung" bereits 1965 einer erschrockenen Kirche vor. „Atheistisch an Gott glauben" war die spätere Fortsetzung. Natürlich, das sei ein Paradox und keine glatte Wahrheit, konnte sie sagen. Man musste genauer fragen, was hinter ihren gewagten Formulierungen steht, um sie wirklich zu verstehen. Und dann erklärte sie vielleicht: „Ich konnte mir einen allmächtigen Herren, der alles so herrlich regiert und der vor seinen Knöpfen im Himmel sitzt, der zugleich die Züge nach Auschwitz nicht per Knopfdruck stoppt, nicht vorstellen." Dieser allmächtige Gott sei tot. Die Omnipotenz Gottes? Eine typische männliche Vorstellung, „was denn sonst?"

Dorothee Sölle wurde oft missverstanden. Aber das hat sie gelegentlich auch gewollt. Besonders damals 1983, als sie auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver als bereits vorher umstrittene Hauptrednerin mit wenigen Sätzen einen nachhaltigen Donnerhall erzeugte: Sie käme aus einem der reichsten Länder der Erde, sagte sie gleich am Anfang vor den Kirchen der Welt: „Einem Land, mit der blutigsten nach Gas stinkenden Geschichte ... reich ist die Welt, in der ich lebe, vor allem an besseren Möglichkeiten zu töten ... ." Es gab Waschkörbe voller Hassbriefe, den Vorwurf der Irrlehre, eine umfangreiche Unterschriftenaktion von Pfarrern und Gemeinden gegen sie. Aber eigentlich wollte sie nur auf die Vergessenen und Stummen hier und in der Dritten Welt aufmerksam machen, auf „das Gefängnis, in dem wir eingeschlafen sind", auf die Pflicht der Christen und Christinnen zum Ungehorsam, auf den „nackten und leidenden Christus", auf das „Niederknien und den aufrechten Gang".

Mit einer solchen Theologie konnte man in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Deutschland als Frau offensichtlich keinen Lehrstuhl

bekommen. Den bekam sie 1975 in der Tradition Paul Tillichs am Union Theological Seminary in New York, wo sie 12 Jahre blieb. Es war die Zeit nach dem Vietnamkrieg. Intensiv lernte sie die Quäker kennen, schloss Freundschaften mit Frauen und Männern aus den Schwarzen Kirchen. Reiste oft nach Lateinamerika und wurde eine weltweite Vorkämpferin gegen den Staatsterrorismus. Mit Besuchern und Freunden knüpfte sie immer wieder Kontakte zu Menschen in der verelendeten und damals niedergebrannten Bronx im Norden Manhattans, wo die andere Seite der kapitalistischen Gesellschaft hautnah zu erfahren war. Als Befreiungstheologin wurde sie bezeichnet, als Mutter einer feministischen Theologie. Die feministische Sicht bedeute nicht mehr, so sagte sie in einem Fernsehinterview, als die Bibel mit den Augen einer Frau zu lesen. Eine ganze Generation ist ihr dabei gefolgt, nicht zuletzt in den USA und in Lateinamerika.

Die vielen Provokationen Dorothee Sölles sitzen tief im kirchlichen Gedächtnis. Sie wurden in den Nachrufen nach ihrem plötzlichen Tod ausführlich noch einmal erinnert. Was theologiegeschichtlich und ökumenisch bis heute noch nicht so richtig Früchte trägt, ist ihr umfassender Versuch, den mystischen Strömungen der drei Hochreligionen unserer Kultur wieder mehr Raum zu verschaffen. „Mystik und Widerstand" (1999) titelte sie das Buch, das sie selbst als ihr wichtigstes betrachtete. Mystik ist für Dorothee Sölle ein herrschaftsfreies Gottesverhältnis. Nicht der neue Blick auf Gott zeichnet die mystische Einung aus, sondern eine andere Beziehung zur Welt, „die sich die Augen Gottes geliehen hat". Aus dieser Perspektive lässt die Hamburgerin viele neue Aspekte einer Schöpfungstheologie anklingen, die darauf warten, vielleicht auch im Dialog mit den Naturwissenschaften, weiter entfaltet zu werden: Das Staunen als Anfang der mystischen Reise, zu der eigentlich jeder Mensch fähig ist, wie sie glaubte. Das Zuhause-Sein in diesem Kosmos. Die Schöpfung als das Buch, das Gott geschrieben hat. „In ihm zu lesen bedeutet Staunen und Erkenntnis zusammenzubringen."

All das ist bei Dorothee Sölle nicht Rückzug und Weltflucht, sondern Beheimatung, „die fremd macht in der Welt der Geschäfte und der Gewalt und insofern das Widerstehen vorbereitet". Und davon wollte „die Sölle" bis zum Ende nicht ablassen. Natürlich stand sie wie einst bei der nicht genehmigten Sitz-Blockade vor dem Atomwaffenlager in Mutlangen auch beim Protest gegen den völkerrechtswidrigen Einmarsch in den Irak an vorderster Front.

Dorothee Sölles Botschaft der letzten Jahre war eine „demokratisierte Mystik"; das antiautoritäre Element der religiösen Erfahrung; nicht zuletzt eine immer deutlichere Mahnung an den Protestantismus, die Mystik neu zu entdecken: „Die Mystik ist die Seele jeder Religion und ohne Mystik stirbt Religion." Über die vielleicht bedeutendste Theologin des 20. Jahrhunderts wird man sich jenseits mancher Aufgeregtheiten vielleicht noch intensiver im 21. Jahrhundert zu unterhalten haben.

Wolf-Rüdiger Schmidt

(Wolf-Rüdiger Schmidt ist Journalist im Bereich Kultur und Wissenschaft, bis 2001 Redaktionsleiter im ZDF, Buch- und Filmautor, zuletzt: „Der Schimpanse im Menschen – das gottebenbildliche Tier" [Gütersloh 2003]).

Zum Gedenken an Lothar Coenen

21. Januar 1925 bis 25. April 2003

„Oh, kämt ihr doch alle endlich wieder nach Hause" – so eine orthodoxe Russin, mit der er eine baptistische Gemeinde in Leningrad besucht hatte. Beide waren beeindruckt und teilten den Wunsch nach Gemeinschaft in der einen Kirche. Nur in welcher Richtung liegt dieses Zuhause? Genügt dazu schon der Mutterschoß der Orthodoxie? Im letzten Brief (6. März 2003) kommentiert er diese Erinnerung: „Ich bleibe dabei, dass unser Zuhause nicht an Organisationen, sondern an die Gemeinschaft mit dem Herrn gebunden ist."

Damit sprach er aus, welches Zuhause ihn aufnahm, als er – für diejenigen, die um seine bedrohte Gesundheit wussten, nicht ganz überraschend – in eine der vielen Wohnungen einkehren durfte, die uns der ans Kreuz erhöhte Christus bereitet. Zugleich bezeugte Lothar Coenen eindrücklich, was die vielen Kirchen in aller Welt, die er kennen lernte, zu Kirchen werden lässt – die Gegenwart Jesu Christi und die Gemeinschaft mit, aber auch unter ihm. Wo Letzteres in pastoralem Amtsbedürfnis, liturgischer Ästhetik oder geschwisterlicher Kumpanei übersehen wurde, verletzte es sein reformiertes Erbe.

Nicht dass er ein Verächter der Tradition oder kirchlicher Ordnung gewesen wäre! Wie könnte er sonst mit Leidenschaft Mitherausgeber der beiden Auflagen des *Theologischen Begriffslexikons zum NT* gewesen sein? Wie nach dem Theologiestudium (1947–1952) in Bonn (u.a. bei Karl Barth), Göttingen und Amsterdam in seiner Dissertation bei Otto Weber die Beziehungen zwischen „Gemeinde und Synode seit 1816 in den reformierten Kirchen der Niederlande" bearbeitet haben? Unruhig wurde er freilich, wo diejenigen, die in Kirche und Gemeinden Neuland zu bestellen haben, sich der Richtung des Pfluges entgegen nach rückwärts orientieren und so der Zusammenhang zwischen Kirche und Reich Gottes verloren geht.

Mit seinem auf die Herrschaft Jesu Christi jetzt und in aller Zukunft ausgerichteten Kirchenverständnis war er der richtige Mann am richtigen Platz, als ihm, nach Gemeindetätigkeit in der Rheinischen Kirche in Neviges und Barmen-Gemarke, 1978 die Leitung der Ökumeneabteilung im Kirchlichen Außenamt in Frankfurt am Main, ab 1986 im EKD-Kirchenamt in Hannover übertragen wurde. Galt es doch, den Konvergenz-Dokumenten zu Taufe, Eucharistie und Amt, an deren Verabschiedung in Lima er 1982 beteiligt war, und der zwischenkirchlichen Verständigung zum Glaubensbekenntnis von 381 den Weg in die Landeskirchen und die innerdeutsche Ökumene zu bereiten.

War es eine göttliche Fügung, dass dazu fast zeitgleich die Nötigung trat, im konziliaren Prozess für die konkreten Bedingungen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung theologisch fundierte und verkündungsfähige Leitlinien zu gewinnen? Über die Gliedkirchen der EKD hinaus wurde er dabei zu einem Anreger und geduldigen Begleiter der Kirchen, die in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) verbunden sind, aber auch jener Frauen und Männer,

die sich für die Ziele des konziliaren Prozesses in kirchlichen Aktionsgruppen organisierten. Als sein Partner in der ACK darf ich festhalten, dass die ökumenischen Foren in Königstein und Stuttgart samt der von ihnen verabschiedeten „Erklärung von Stuttgart (1988)" ohne seine Fairness, Umsicht und Tatkraft nicht Ergebnisse erbracht hätten, die im eigenen Land überzeugten, mit denen die westdeutsche Ökumene aber auch fruchtbar an den ökumenischen Versammlungen in Basel und Seoul mitwirken konnte.

Die ihn kannten, danken dem dreieinigen Gott, wie ihnen durch Lothar Coenen die befreiende und einende Kraft des Evangeliums erfahrbar wurde.

Hans Vorster

(Hans Vorster ist Pfarrer i.R., früherer Referent der EKD in der Ökumenischen Centrale und ehemaliger Schriftleiter der Ökumenischen Rundschau.)

Gestern – heute – morgen

Zum 1. Juli ist der Vertrag über den *Zusammenschluss* von zwei großen evangelischen Kirchenbünden, Evangelische Kirche der Union (EKU) und Arnoldshainer Konferenz (AKf), zur *Union Evangelischer Kirchen (UEK)* in Kraft getreten. Die erste Vollversammlung der UEK soll im Oktober in Erfurt stattfinden. Der EKU-Ratsvorsitzende Präses Manfred Sorg betonte zum Schluss der letzten EKU-Synode am 12. April, dass durch den Zusammenschluss die „ökumenische Perspektive innerhalb des Protestantismus" wachsen könne. Außerdem betonte er, dass die Stärkung der Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) dringend notwendig sei.

Die *Gesamtsynode der Evangelisch-reformierten Kirche* hat ihre Vertreter für die UEK bestimmt. Mit großer Mehrheit wählten die Delegierten Landessuperintendent Walter Herrenbrück, Synodenpräses Garrelt Duin und den juristischen Präsidenten der reformierten Kirche, Ernst-Joachim Pagenstecher.

Die *10. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) trat vom 16. bis 19. Mai zu ihrer konstituierenden Sitzung in Leipzig zusammen. 72 der 120 Synodalen sind neu hinzugekommen. Neue Ausschüsse und ein neues Präsidium wurden gewählt. Als Nachfolgerin des scheidenden Synodalpräsidenten Jürgen Schmude wurde zum ersten Mal eine Frau gewählt: Barbara Rinke, Bürgermeisterin aus dem thüringischen Nordhausen, seit 1991 Vizepräses der EKD-Synode. Sie war auch Präsidentin des Deutschen Evangelischen Kirchentags 1999 in Stuttgart. Die neue Präses Rinke betonte, dass die Kirche zu den Sozialreformen der kommenden Jahre ein gewichtiges Wort beizutragen habe, die Friedensethik sei ein weiteres wichtiges Zukunftsthema der Synode.

Auf dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin (28. Mai bis 1. Juni) haben die leitenden Repräsentanten aller 16 Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland in einem *Festakt zur Annahme der Charta Oecumenica* mit ihrer Unterschrift ihren Willen zur Zusammenarbeit bekräftigt. In der Charta Oecumenica verpflichten sie sich dazu, ihre ökumenische Gemeinschaft in einem partnerschaftlichen Miteinander zu vertiefen und gemeinsam verstärkt ihre Verantwortung für das kulturelle und soziale Zusammenleben in Europa wahrzunehmen.

Zur „Charta Oecumenica" hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland (ACK) eine *Arbeitshilfe* herausgebracht, die neben dem Wortlaut der Charta vielfältige Hintergrundinformationen, didaktische und liturgische Anregungen sowie eine CD-Rom enthält. Sie ist für 5 EUR zuzügl. Versandkosten bei der ACK zu beziehen. Informationen unter www.oekumene-ack.de, E-mail: info@ack-oec.de.

Das Konfessionskundliche Institut der EKD in Bensheim hat für eine *dauerhafte Zusammenlegung von Evangelischem Kirchentag und Katholikentag* plädiert. Die positive Bilanz von Kirchenvertretern nach dem ersten Ökumenischen Kirchentag in Berlin lege eine solche Planung künftig nahe.

Der nächste *Katholikentag* findet vom 16. bis 20. Juni 2004 in Ulm statt; sein Motto lautet „Leben aus Gottes Kraft". Der nächste *Evangelische Kir-*

chentag ist vom 25. bis 29. Mai 2005 in Hannover.

In Malaysia hat die Regierung nach Angaben der Deutschen Bibelgesellschaft das *Verbot der Bibel in der Sprache des Iban-Volkes* wieder aufgehoben. In Malaysia ist der Islam Staatsreligion; sieben Prozent der Bevölkerung sind Christen. Zur Volksgruppe der Iban gehören ca. 550.000 Menschen.

Die Russische Orthodoxe Kirche hat die *Gründung eines katholischen Erzbistums in Kasachstan* scharf verurteilt. Die Entscheidung sei ohne vorherige Konsultation mit der orthodoxen Kirche getroffen worden, obwohl die meisten Christen in Kasachstan der orthodoxen Kirche angehörten.

Das *Europäische Jugendtreffen von Taizé* wird vom 29. Dezember 2003 bis 2. Januar 2004 in Hamburg stattfinden. 70.000 Jugendliche aus ganz Europa werden kommen. Auch der Gründer der ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé, Roger Schutz, wird erwartet.

Von Personen

Barbara Rinke, SPD-Oberbürgermeisterin aus Nordhausen (Thüringen) ist die erste Frau, die als Präses der EKD-Synode gewählt wurde. Sie löst *Jürgen Schmude* ab, der 18 Jahre das Präsesamt innehatte und nicht wieder kandidierte. Zu Vizepräsides wurden der Münchner Theologieprofessor *Michael Schibilsky* und der Jurist *Joachim Klasse* (Berlin) gewählt.

Martin von Essen, bisher beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in Fulda tätiger Theologe, ist seit dem 1. Juni neuer Direktor des Paul-Gerhardt-Stifts Berlin.

Barry Morgan, Diözesanbischof von Llandaff, ist an die Spitze der anglikanischen Kirche in Wales gewählt worden. Er ist somit Nachfolger von Rowan Williams, der im Juli vergangenen Jahres zum Erzbischof von Canterbury und Primas der Kirche von England ernannt wurde. Seit 1920 ist die anglikanische Kirche in Wales nicht mehr ein Bestandteil der englischen Staatskirche, sondern wie die in Schottland und Irland eine autonome Kirchenprovinz.

Gerhard Voss OSB hat nach 35 Jahren die Schriftleitung der seit 1968 von ihm redigierten Zeitschrift UNA SANCTA abgegeben. Neue Schriftleiterin ist *Elisabeth Dieckmann,* die seit 1997 Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern ist.

Margot Gilch und Harald Uhl sind erneut als Vorsitzende der Evangelischen Akademikerschaft gewählt worden. Die Evangelische Akademikerschaft in Deutschland zählt bundesweit rund 2.200 Mitglieder. Die Vereinigung setzt sich für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ein.

Der Theologe und Politikwissenschaftler *Mehmet Emin Köktasch* ist erster Inhaber der neu eingerichteten Stiftungsprofessur Islamische Religion an der Universität Frankfurt am Main. Bundesweit ist dies die erste derartige Professur. Die Besetzung erfolgt für jeweils zwei Jahre und ist dem Fachbereich Evangelische Theologie zuge-

ordnet. Köktasch gilt als Kenner der deutschsprachigen Religionssoziologie. In Frankfurt wird er schwerpunktmäßig die religiös-kulturelle Situation der Menschen türkisch-islamischer Herkunft in der Rhein-Main-Region erforschen.

Die Journalistin *Ute Dilg* ist neue Pressereferentin bei „Brot für die Welt" in Stuttgart und übernimmt die Pressearbeit der Aktion „Hoffnung für Osteuropa". Sie war zuvor bei der Vereinten Evangelischen Mission in Wuppertal tätig.

Elisabeth Lingner, Präsidentin der nordelbischen Synode, ist wieder in das Kirchenparlament gewählt worden. Die Hamburger Senatsdirektorin im Ruhestand wurde 1991 erstmals in die nordelbische Synode gewählt. Die Sozialwissenschaftlerin ist auch Mitglied der neuen Synode der EKD, die am 17. Mai erstmals in Leipzig zusammentrat.

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden hat seinen bisherigen Präsidenten *Siegfried Großmann* im Amt bestätigt. Der Theologe bleibt damit an der Spitze der mit 85.000 Mitgliedern größten deutschen Freikirche. Als Stellvertreter wurde bei dem Anfang Mai in Siegen tagenden Bundesrat der frühere Industriemanager *Raimund Utsch* gewählt.

Hamilton Mvume Dandala wird neuer Generalsekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz mit Sitz in Nairobi, Kenia. Der Leitende Bischof der Methodistischen Kirche des südlichen Afrika tritt sein neues Amt im September an. Er löst dann den vom Ökumenischen Rat der Kirchen für eine Übergangszeit entsandten Melaku Kifle ab.

Visanukorn Upama wurde zum neuen Bischof der Ev.-Luth. Kirche in Thailand gewählt. Er ist Nachfolger von *Thaweep Oiwan,* der zum Exekutivsekretär ernannt wurde. Die Kirche hat rund 1.700 Mitglieder.

Joel Ruml, zur Zeit Pfarrer in der mährischen Stadt Olomouc (Olmütz), wurde zum neuen geistlichen Leiter der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder gewählt. Er tritt im Herbst die Nachfolge von *Pavel Smetana* als Synodalsenior an.

Peter Krug, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg, wird im Nebenamt Militärbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Er wird Nachfolger von Hartmut Löwe, der im Herbst aus dem Amt scheidet.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Roland Hoffmann, von 1992 bis 2001 Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen, am 14. Mai;

das 90. Lebensjahr:

Eduard Schweizer, international und interkonfessionell anerkannter evangelischer Neutestamentler, lehrte zuletzt von 1949 bis 1978 in Zürich (Schweiz), am 18. April;

Verstorben sind:

Horst Goldstein, promovierter katholischer Theologe und Übersetzer, zuletzt Bildungsreferent der Heimbildungsstätte der Caritas in Bad Saarow bei Berlin, engagiert in ökumenischen Basis-Initiativen, im Alter von 63 Jahren, am 22. April;

Dorothee Sölle, evangelische Theologin, im Alter von 73 Jahren, am 27. April (s. Nachruf in d. Heft S. 393);

Lothar Coenen leitete von 1978 bis 1990 die Ökumene-Abteilung zunächst

des Kirchlichen Außenamts in Frankfurt am Main, dann des EKD-Kirchenamtes in Hannover; im Alter von 78 Jahren, am 25. April; (s. Nachruf i. d. Heft S. 395)

Walter Sisulu, südafrikanischer Anti-Apartheidskämpfer, enger Weggefährte von Nelson Mandela, im Alter von 91 Jahren, am 5. Mai;

Gerhard Rost, der erste Bischof der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), im Alter von 81 Jahren, am 19. Mai.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Juni 2003)

I. Ökumenische Bewegung

Christoph Böttigheimer, Ökumene und das Kriterienproblem. Von der Notwendigkeit definierter Standards und der pneumatologischen Dimension lebendiger Theologie, KNA-ÖKI 21/03, 1 bis 8;

Gerhard Voss OSB, „Sich selbst dem Anderen ausliefern". Grundlagen einer ökumenischen Spiritualität, KNA-ÖKI 17/2003, 1 bis 16;

Walter Kardinal Kasper, Herausforderung zum Dialog. Gegenwärtige ökumenische Situation und künftige Perspektiven der Ökumene, KNA-ÖKI 22/23/03, 1 bis 12;

Peter Neuner / Birgitta Kleinschwärzer-Meister, Ein neues Miteinander der christlichen Kirchen. Auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003, StdZ 6/03, 363 bis 375;

Waclaw Hryniewicz, Ecumenical Relations and Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church, Exchange 2/03, 168 –187;

Günther Gassmann, Leuenberg, Meißen, Porvoo – Bedeutung, Chancen und Risiken gegenwärtiger ökumenischer Entwicklungen. Beitrag zur Erinnerung an Edmund Schlinks 100. Geburtstag, MDKonfInst 2/03, 23 bis 28;

Andrew Lenox Conyngham, Kirchengemeinschaft oder Kircheneinheit? Ökumenische Zielvorstellungen aus anglikanischer Perspektive, ebd., 28 bis 30.

II. Abendmahlsgemeinschaft

Heinz Schütte, „Abendmahlsgemeinschaft möglich"? Zu Thesen der Ökumene-Institute Straßburg, Tübingen, Bensheim, KNA-ÖKI 17, 6 bis 7;

Andreas Schüle, Das Abendmahl als Feier der Ökumene, EvTh.2/03, 85 bis 100;

Ute Grümbel, Abendmahl. Stein des Anstoßes und Hoffnungszeichen. Thesen für den Dialog, ebd., 100-111;

Johannes Rehm, Macht das Tor auf. Plädoyer für gemeinsame Abendmahlsgottesdienste von Katholiken und Protestanten, Zeitzeichen 4/03, 16 bis 19;

Hans-Georg Link, Einheit stiften. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft, KNA-ÖKI 20/03, 7 bis 8.

III. Kirche und Staat

Themenheft „Kirche und Staat", mit u. a. folgenden Beiträgen: *Kurt Koch,* Die Präsenz der Kirchen in den säkularisierten Gesellschaften (121 bis 136); *Hans Maier,* Kirche und Staat im künftigen Europa (144 bis 159);

E. Schockenhoff, Demokratie, Biopolitik und Menschenwürde (160 bis 176); *Ernst Chr. Suttner,* Kirche und Staat aus orthodoxer Sicht (177 bis 188), IKZ Communio, März/April 2003.

IV. Im Dialog mit anderen Religionen

Christian Wendebourg, Im Kern eins? Buddhismus und Rechtfertigungsglaube, Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, 5/03, 149 bis 154;

Konrad Fikenscher, Religionen – Werk des trinitarischen Gottes? ebd., 154 bis 157.

V. Theologie in der dritten Welt

Erik Borgman, Theology as the Art of Liberation. Edward Schillebeeckxs Response to the Theologies of the EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), Exchange 2/03, 98 bis 108;

Joseph Estermann, Theology of Hope or Hope for Theology? The Fifth General Assembly of EATWOT, in Quito, Ecuador, ebd., 109 bis 122;

Anna Dirksmeier, Kultur der Gewalt. Das Friedensengagement der katholischen Kirche in Kolumbien, HerKorr 5/03, 264 bis 268;

Jan Platvoet Henk van Rinsum, Is Africa Incurably Religious? Confessing and Contesting an Invention, Exchange 2/03, 123 bis 153.

VI. Einführung in den Islam

Elke Faust, Einführung in den Islam, II. Glaubensgrundlagen und Glaubenspraxis, KNA-ÖKI 18/03, 10 bis 14;

Elke Faust, Einführung in den Islam, II,1. Dschihad, ebd. 19/03, 7;

Elke Faust, Einführung in den Islam, III. Islamisches Recht und Gesetz, ebd. 20/03, 9 bis 10.

VII. Weitere interessante Beiträge

Gunther Wenz, Das kirchliche Amt in evangelischer Perspektive. StdZ 6/03, 376 bis 385;

Jeanette Schade, Das Weltsozialforum und die globalisierungskritische Bewegung. Der Süden meldet sich zu Wort, ebd., 386 bis 396;

Ulrich Ruh, Johannes Paul II.: Enzyklika über die Eucharistie, HerKorr 5/03, 223 bis 225;

Bernhard Dinkelaker, Anmerkungen zum Verhältnis von Mission und Dialog aus Anlass der Kontroverse um die „Judenmission", Zeitschrift für Mission, 1–2/03, 70 bis 76;

Friedrich Hermanni, Luthers Lehre vom unfreien Willen als Fundament der Rechtfertigungslehre, Kerygma und Dogma 2/03, 88 bis 107;

Achim Behrens, Eine „prophetische Visionsschilderung" im 20. Jahrhundert. Martin Luther Kings „I have a dream" in neuer formgeschichtlicher Perspektive, ebd., 109 bis 135;

Paul A. Crow, Jr.: The Roman Catholic Presence in the Faith and Order Movement, One in Christ, 2/03, 3 bis 31;

Mary Tanner, The Work of the Special Commission of the WCC on Orthodox Participation, ebd., 32-42;

David Tustin, The Impact of the Porvoo Agreement on the Church of England, ebd., 58 bis 68;

Georg Langenhorst, Bibel und Literatur 2003. (Zum zweibändigen Werk des Salzburger Religionsphilosophen Heinrich Schmidinger, „Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts", Mainz 1999), StimdZ 6/03, 407 bis 417;

Günter Thomas, Theologische Beobachtungen der Dogmatik. Gerhard Sauters „Zugänge zur Dogmatik. Elemente

theologischer Urteilsbildung", EvTheol 2/03, 148 bis 157;

Jens-Martin Kruse, Widerstehen in schwerer Zeit – Ökumenisches Gebet zum Gedenken an den evangelischen Pfarrer Paul Schneider, MDKonfInst 2/03, 31 bis 33;

Bärbel Wartenberg-Potter, Neue Wege zu Gott. Was vom Lebenswerk der Theologin Dorothee Sölle bleibt, Zeitzeichen 6/03, 22 bis 23.

VII. Dokumentationen

Die EKD im Dialog mit den Orthodoxen Kirchen (Dokumentation des 10. Gesprächs im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche im November 2002 in Cluj-Napoca (Klausenburg), epd-Dok 20/03;

Enzyklika Ecclesia de Eucharista (Papst-Enzyklika zum Abendmahl) und *Die letzte Synode der EKU* (Strukturreform in der evangelischen Kirche), epd-Dok 18/03;

Ökumenischer Kirchentag in Berlin (28. Mai bis 1. Juni). „Wir nehmen die Einheit der Kirche vorweg" (epd-Interview mit Hans Joachim Meyer und Elisabeth Raiser, den Präsidenten des ersten Ökumenischen Kirchentages, und Erklärungen von EKD-Rat und Deutscher Bischofskonferenz. *Bedeutungsverlust der Kirchen? Religion – Politik – Gesellschaft.* Ergebnisse einer Umfrage im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung, epd-Dok 21/03.

Neue Bücher

VERSÖHNTE VERSCHIEDENHEIT

Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa. Texte der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast, 19. bis 25. Juni 2001. Hg. von Wilhelm Hüffmeier und Christine-Ruth Müller. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2003. 409 Seiten. Kt. EUR 12,–.

Theologische Arbeit von 1994 bis 2001 (Teil I). Hier finden sich zunächst die Beratungsergebnisse der Projektgruppe „Kirche und Israel" (Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden) und der Regionalgruppe „Süd- und Südosteuropa" (Kirche – Volk – Staat – Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis); außerdem der Textentwurf der Projektgruppe „Gesetz und Evangelium" (besonders im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen) sowie Texte aus der Arbeit des Exekutivausschusses, z. B. „Leuenberg – Meißen – Porvoo. Modelle kirchlicher Einheit aus der Sicht der Leuenberger Konkordie".

Ökumenische Dialoge von 1994 bis 2001 (Teil II). Aus dem Dialog mit den Anglikanern findet sich hier der Bericht zur Konsultation zwischen Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den an der Meißener und der Porvoo-Erklärung beteiligten Kirchen. Die Prüfung, inwieweit sich Möglichkeiten für eine gegenseitige Anerkennung und eine Gemeinschaft in Wort und Sakrament zwischen lutherischen, reformierten, unierten und methodistischen Kir-

chen und den anglikanischen Kirchen in ganz Europa eröffnen, steht noch aus.

Die Vorgespräche zu einem Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Leuenberger Kirchengemeinschaft hat die Vollversammlung begrüßt und sich dem Vorschlag angeschlossen, in den theologischen Dialog einzutreten, ausgehend von der Taufproblematik.

Teil III dokumentiert den Ablauf der 5. Vollversammlung, u.a. das Hauptreferat der norwegischen Professorin *Turid Karlsen Seim: Reconciled Diversity – The Mission of the Protestant Churches in Europe,* sowie unterschiedliche Texte, die auf den Kontext des Konferenzortes Belfast/Nordirland eingehen: John D. Brewer über die Geschichte des Nordirland-Konflikts und die Predigten der Hauptgottesdienste (John Dunlop von der Presbyterianischen Kirche in Irland und Elisabeth Parmentier, die neugewählte Präsidentin der LKG). Im IV. Teil sind die Ergebnisse der Vollversammlung dokumentiert, im Anhang das Verzeichnis der Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft.

Zur Zeit wird die Internet-Seite eines „Netzwerkes protestantischer Kirchen in Europa" weiter ausgebaut (www.leuenberg.net).

Fernando Enns

RELIGIÖSER DATENATLAS

Lucian Hölscher (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 2001. 4 Bde. 3056 Seiten. Gb. EUR 348,–.

„Die Frage ist der Hebel des Ursprungs" (Hermann Cohen).

Hypothesen und Fragen sind die wichtigsten Werkzeuge von HistorikerInnen, TheologInnen, ReligionswissenschaftlerInnen und SoziologInnen. Um sie anzuwenden, braucht es vor allem gute Daten und Fakten, die als Grundlage jeder empirisch abgesicherten Forschung dienen.

Der nach jahrelanger Sammler- und Sortierarbeit im Herbst letzten Jahres fertiggestellte Datenatlas bietet einen „seinem Umfang und seiner historischen Tiefe nach international einzigartige(n)" Zahlenfundus zur Erkundung des protestantisch-landeskirchlich geprägten religiösen Lebens in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1945. In Form von Tabellen, Grafiken und Karten sind sechs Indikatoren kirchlichen Lebens festgehalten und aufgearbeitet worden. In der Reihenfolge der Bedeutung sind dies: die Abendmahlsstatistik (als wichtigster Langzeitindikator), Angaben zu Taufen, Trauungen, Beerdigungen, Konfessionswechseln und kirchlichen Wahlen. In numerische Formen geronnen bietet sich das dickleibige Werk in den vier nach den Himmelsrichtungen (von Norden bis Westen) aufgeteilten Bänden für künftige Untersuchungen und für die Überprüfung bisheriger Forschungsergebnisse an.

Historisch gesehen knüpft der Atlas an den auf Anregung des württembergischen Konsistoriums gefassten Beschluss der Eisenacher Kirchenkonferenz von 1862 an, in allen Landeskirchen gleichförmig statistische Daten zu erheben. Systematisch wurde damit aber erst 1880 unter Federführung des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin begonnen. Alle Pfarrer in allen

Landeskirchen waren angehalten, einen standardisierten Fragebogen auszufüllen (eine bis heute übliche methodische Praxis, die nicht nur Anhänger findet). Die Angaben wurden gesammelt und für die Ebenen der Landes- bzw. Provinzialkirchen ausgewertet und veröffentlicht: Sie dienten dem Ziel, je nach den Ergebnissen im diachronen oder synchronen Vergleich notwendig erscheinende Maßnahmen zu treffen. Die sich abzeichnenden negativen Tendenzen bei den Teilnahmedaten (Gottesdienst, Abendmahl) führten im Laufe der Zeit immer mehr zu einer kritisch-distanzierten Betrachtung dieser kirchenstatistischen Methode.

Ein entscheidendes Verdienst der Herausgeber ist es, die in vielen Archiven und Veröffentlichungen verstreuten Daten (soweit sie greifbar sind) zusammengeführt zu haben. Vor allem die Ebene der Kirchenkreise kommt erstmals zur Darstellung und ermöglicht so die (Re-)Konstruktion eines differenzierten Bildes religiöser Geographie, was relativ vollständig für den Zeitraum 1880–1930 gelingt. Der wünschenswerten Ausweitung etwa bis in die Gegenwart und über die konfessionellen Grenzen hinaus waren dabei archivalische, arbeitsökonomische und historische Hindernisse gesetzt. Mancher, der sich der Mühe einer detektivischen Lektüre der gewichtigen Folianten aussetzt, wird die von den Autoren eingestandenen „unvermeidbaren Schwächen" des Aufbaus möglicherweise ärgerlich finden – dabei aber der Tatsache Rechnung tragen müssen, dass ohne die vorentscheidende Systematisierung des Materials eine sinnvolle Arbeit kaum möglich wäre. Die für das Stichjahr 1910 angefertigten Karten erlauben zudem einen guten und direkten, synchronen Vergleich zwischen den Kirchenkreisen. Diese Karten mussten mühsam erst aus dem vorhandenen Material rekonstruiert werden. Die den einzelnen Statistiken beigefügten Diagramme veranschaulichen den diachronen Wandel kirchlichen Lebens über längere Zeiträume hinweg. Überhaupt scheint die Methode des Vergleichs der entscheidende Schlüssel zur Bearbeitung des Zahlenmaterials zu sein. Inhaltlich bemerkenswert ist u.a. der Umstand, dass Kirchen- und Abendmahlsbesuch kontinuierlich über einen langen Zeitraum abnehmen – dass aber andererseits die kirchlich begleiteten Beerdigungen entgegengesetzt proportional zunehmen, ja vielerorts die Marke von 100% erreichen. Der in der Forschung vielfach zitierte „Verfall des kirchlichen Lebens" bedarf angesichts der hier nun vorliegenden Zahlen der Überprüfung bzw. der Korrektur: So ist es wohl eher der Wandel in der religiösen Einstellung und Praxis und weniger der Verfall, der in den Blick der Forschung gestellt werden muss. Die Kirchen veränderten demnach in dem dargestellten Zeitraum ihre gesellschaftlichen Aufgaben. Mentalitätsgeschichtliche und religionssoziologische Analysen unter Einbeziehung von Daten und Fakten aus anderen Bereichen (politische Wahlen, religiöse Systeme, Mobilität etc.) können auf Grundlage der vorliegenden Zahlen zu ganz neuen Ergebnissen kommen. Es sei an dieser Stelle angedeutet, dass einige statistische Daten nur erklärbar sein dürften, wenn bis in die Zeit der Christianisierung der germanischen Gebiete zurückgefragt wird. Es lässt sich auch zeigen, dass die heute als „neue Bundesländer" bezeichneten Gebiete nicht erst durch die Einflüsse

der Nationalsozialisten und der antikirchlichen Politik der SED „entkirchlicht" wurden. Vielmehr waren umgekehrt die Bedingungen für die Verbreitung politischer Ideologie in diesen Regionen aufgrund längst ausgeprägter distanzierter Einstellung zur kirchlich-religiösen Praxis sehr günstig: Das zeigt sich durch den überraschenden Blick auf die Karte 1, die in allen Bänden abgedruckt ist.

Das Quellenwerk hilft, eine Lücke zu schließen, indem erstmals breit angelegte quantitative *Indikatoren* vorgelegt und die Rückstände in der sozialgeschichtlichen Forschung im internationalen Kontext geschlossen werden. Es bleibt trotzdem wünschenswert, dass auch zu anderen Kirchen und Gemeinschaften, soweit es nach der Quellenlage möglich ist, die vorliegenden Zahlen über das jeweilige „kirchliche" bzw. „religiöse" Leben veröffentlicht werden. Einen wichtigen ersten Schritt ist Reinhard Henkel zeitgleich mit dem „Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland. Eine Religionsgeographie" (Kohlhammer-Verlag 2001) gegangen. Mit dem Datenatlas ist jedenfalls ein Weg eingeschlagen worden, der für die künftig dringender werdenden ökumenischen und interreligiösen Prozesse wegweisend sind.

Die Daten geben Anlass, den *Begriff der „Kirchlichkeit"* genau zu prüfen. So ist zu bedenken, dass anders als in der Gegenwart der Kirchenbesuch noch im 19. Jahrhundert verpflichtend war, ein Konfessionswechsel wurde rechtlich erst ermöglicht (aus Sicht der Kirchen war er zudem nicht erwünscht). Auch ist die räumliche Zuordnung von Bedeutung: Geographische Bedingungen, Wirtschaft, Umwelt oder Politik etc., aber auch die Geschichte der Christianisierung oder Faktoren wie Urbanisierung, Industrialisierung, Mobilität, Migration, Integration etc. stehen in Relation zur Kirchlichkeit. Aspekte einer Auffassung von „Individualität" in der rituell-kollektiven Praxis sind von entscheidender Bedeutung, aber auch die Frage nach Konkurrenz und Konflikt innerhalb der Kirche und zwischen Konfessionen (besonders an den Grenzen der konfessionell unterschiedlichen Territorien wie dem Bergischen Land oder dem Rhein-Main-Gebiet) und Religionsgemeinschaften. Untersuchungen zu spezifischen Regionen wie etwa zum Ruhrgebiet werden künftig dazu beitragen, diese Wechselwirkungen besser zu verstehen.

Die dem Datenatlas zugrunde gelegte *Konzeption der „religiösen Geographie"* wird verstanden als „quantitative Verteilung religiöser Institutionen, Verhaltensweisen und Gesinnungen im politisch-sozialen Raum", die zu erheben deshalb von Bedeutung ist, weil sie das religiöse Verhalten mitbestimmen und umgekehrt. Zwei Ansätze der älteren Forschung werden hier aufgenommen: Zum einen die der *Religiösen Volkskunde,* die sich methodisch mit der kirchlichen Statistik verbunden weiß, und zum anderen basiert die Arbeit auf der in Frankreich u.a. von Fernand Boulard entwickelten „géographie religieuse". Zahlreiche alte und neue Fragen werden schon in der Einleitung aufgeworfen: etwa die nach dem Unterschied im Leben von religiösen Gemeinschaften in der Diaspora oder in den Kernregionen: „Verhalten sie sich in der Diaspora aggressiver oder toleranter, ab- oder aufgeschlossener gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften, insbesondere gegenüber der

regionalen Mehrheitskonfession?" Eine Frage, die für das Verständnis gesellschaftlicher Integration und der interkonfessionellen bzw. interreligiösen Kooperation von erheblicher Bedeutung ist.

Aus theologischer Perspektive betrachtet wirken diese endlosen Zahlenreihen aus der quantitativen Sozialforschung und die dazu gestellten Hypothesen zunächst wie ein Angriff etwa auf die Überzeugung, dass der Heilige Geist auch in den westlichen Gesellschaften noch nicht verweht ist. Die z.B. im deutschen Kontext andauernden Reformprozesse, die weltweiten Dialog- und Missionsanstrengungen der Kirchen scheinen an den schroffen Felsen der Daten ihre Überzeugungskraft zu verlieren. Andererseits bieten diese Forschungen als Herausforderung einen kritischen Spiegel, dem die Theologie um ihrer selbst willen als etablierte Wissenschaft an den Universitäten nicht ausweichen sollte. Was Zahlen und Statistiken nicht erfassen können, sind die vielen individuellen und familiären Geschichten über gelebtes Leben und Frömmigkeit. Aber *religiöse Erfahrungen* verdichten sich in Institutionen und kollektiv gelebter Religion, werden sozial messbar und wirken ihrerseits wieder auf die Erfahrungsbereiche zurück.

Es wäre ein Missverständnis, würde man annehmen, die Daten lieferten ein *eindeutig* klares oder gar ein objektives Bild der kirchlich-protestantischen Situation über einen Zeitraum von ca. 100 Jahren. Vielmehr wird die – hoffentlich vor allem interdisziplinär vermittelte – Beschäftigung mit dem Material zeigen, dass die notwendigerweise kreativen Fragen den Prozess der Verständigung noch lange in Bewegung halten werden.

Peter Noss

THEOLOGIE

Christoph Kock, Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff. Neukirchener Verlag. Neukirchen-Vluyn 2001. 438 Seiten. Kt. EUR 39,90.

Der Untertitel der Studie, einer Berliner Dissertation aus dem Jahr 2000, ist gut gewählt: Geht es evangelischerseits um natürliche Theologie, dann ist Streit in der Tat vorprogrammiert. Die Frage, ob man Gott außerhalb seiner Selbstoffenbarung erkennen könne, ist eine Grundfrage der Dogmatik überhaupt: „Wie hältst Du's mit der natürlichen Theologie?" – ganz gleich aus welchem Lager die Frage kommt, wer sich auf sie einlässt, redet ums Ganze und sich damit, wiederum je nach Lager, eventuell um Kopf und Kragen.

Vf. macht Karl Barth als entscheidende Figur in der Theologie des 20. Jahrhunderts aus. Barths schneidendes „Nein!" zur natürlichen Theologie, das er im Kirchenkampf, in der Kirchlichen Dogmatik und bei zahllosen anderen Gelegenheiten hören ließ, war stets, so Vf., mit seinem ambivalenten Verhältnis zur Theologie Schleiermachers geprägt. Diese Verknüpfung von Thema und Theologe ist für ihn so wichtig, dass weite Teile der Untersuchung so angelegt sind, dass nach der Schleiermacher-Rezeption des jeweiligen Theologen gefragt wird (zur Methode 19–22).

Dies ist zunächst bei Barth selbst der Fall. In einem sehr kundigen und materialreichen Durchgang durch weite Teile von Barths Werk wird dessen teils

ehrerbietiger und teils wüst polemischer Bezug auf Schleiermacher geschildert (23–102). Barth missfällt vor allem, dass Schleiermachers Begriff einer religiösen Erfahrung den Weg in die falsche Richtung einschlage, indem er von einem allgemeinen Begriff aus das Besondere der Offenbarung vorbereiten wolle, was aber ohne Brüche oder versteckte Wertungen nicht möglich ist.

Barths Ausführungen zur natürlichen Theologie haben, so Vf. ein ganzes Knäuel von Problemen hinterlassen (86–102). Um dieses Knäuel zu entwirren, werden im Hauptteil des Buches (103–294) die Bemerkungen zur natürlichen Theologie anhand der Schleiermacher-Rezeption von Gerhard Ebeling, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel, Falk Wagner und Eilert Herms vorgestellt. Wieder erwarten den Leser sehr kundige und materialreiche Ausführungen, die auch – anders als im Barth-Kapitel – deutliche eigene Urteile enthalten: Vf. macht sich das Argument zu eigen, dass der Weg von einem Allgemeinen (einem Erfahrungs- oder Vernunftbegriff, einer Geschichtstheorie) zum Besonderen der Offenbarung nur mittels verborgener Setzungen begangen werden kann. Deutlich fallen die Kritiken an solchen theologischen Theorien aus (z.B. 151–169, 268–294).

Soweit ist das Buch die Nachzeichnung einer akademischen deutschen Rezeptions- und Streitgeschichte. Vf. belässt es aber nicht dabei, sondern wendet sich den Diskussionen um kontextuelle Theologie zu, so dass auch Diskurse aus ganz anderen Traditionen (schwarze Theologie, EATWOT-Debatte u.a.) kurz zu Wort kommen (336–345). Die Frage hier ist, ob das Insistieren der kontextuellen Theologien auf der hermeneutischen Relevanz des Kontextes nicht eine direkte Parallele zur natürlich-theologischen Betonung der Erfahrung darstellt. Diese Frage diskutiert Vf. unter Rekurs auf die einschlägigen Veröffentlichungen von Ingolf U. Dalferth, Gerhard Sauter, Ernst Lange und anderen. Hier gewinnt er den zweiten Teil seiner Position: Neben dem Argument, dass vom Allgemeinen zum Besonderen kein Weg führe, entwickelt er hier den Gedanken, dass jede Theologie sozusagen zweifach besonders ist: Zum einen verdankt sie sich der kontingenten Besonderheit von Gottes Offenbarung in Jesus Christus, zum anderen kann sie von der jeweiligen Besonderheit ihrer Situation nicht absehen. (379f. 386f u.ö.). Das gilt lt. Vf. auch dann, wenn daraus in keiner Weise ein achselzuckender Pluralismus gefolgert werden kann (412).

Durch die Komplexität der in ihr geschilderten Rezeptionsvorgänge ist die Studie eine anspruchsvolle Lektüre. Sie ist wohl vor allem als Problemgeschichte im Sinne eines Beitrags zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts konzipiert (15). Entsprechend wird sie mit Gewinn lesen, wer sich über das Wort zur Sache bei den einzelnen Dogmatikern kundig machen will. In diesen Einzeldarstellungen und -diskussionen steckt das Potenzial des Bandes, wogegen man an die argumentative Gesamtanlage die Frage stellen kann, wie weit sie über eine Reihung der Einzelanalysen hinauskommt. – Sehr zu wünschen ist, dass das grundgelehrte Buch helfen kann, die oft steril gewordenen Begründungsdebatten in der evangelischen Theologie mit neuem Leben zu erfüllen.

Martin Hailer

Wieland Zademach (Hg.), Reich Gottes für diese Welt – Theologie gegen den Strich. Erbe der Väter: Auftrag für heute – Hoffnung für morgen. Verlag Hartmut Spenner, Waltrop 2001. 355 Seiten. Kt. EUR 15,–.

„Väter" nennen Herausgeber und Verlag die sechs zwischen 1868 und 1908 geborenen Theologen und Religionsphilosophen, deren Erbe mit diesem Band der Vergessenheit entrissen und den Verpflichtungen dienstbar gemacht werden soll, die die europäischen Kirchen jüngst in der „Charta Oecumenica für Europa" eingegangen sind. Eine ebenso nötige wie hilfreiche Aufgabe!

Der weitgefasste Rahmen, den diese Charta darstellt, wird sich nach vorwärts nur dann mit praktikablen Impulsen füllen lassen, wenn sie Versäumnisse und Fehlentscheidungen der Vergangenheit korrigieren. Nachhaltig aber werden solche Impulse – das hat der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in den achtziger und neunziger Jahren zur Genüge gezeigt – nicht durch einen aggressiven Aktionismus. Dieser erschöpft sich schnell. Nachhaltig werden solche Impulse, wenn die Kirchen in ökumenischer Gemeinschaft mutig bisher vernachlässigte Zeugen dafür aufbieten, dass es Gottes Heiliger Geist an prophetischen Stimmen auch in der jüngeren Vergangenheit nicht hat fehlen lassen.

Unser Gedächtnis dafür zu schärfen – dem dienen die sechs hier veröffentlichten, spannend und allgemein verständlich geschriebenen Lebens- und Werkberichte. Sie gelten dem Schweizer religiösen Sozialisten *Leonhard Ragaz* (1868–1945); dargestellt durch den katholischen Theologen Manfred Böhm, Jg. 1958; dem lutherischen Theologen *Hans Joachim Iwand* (1899–1960), dargestellt durch den Rektor des Predigerseminars Bayreuth Martin Hoffmann, Jg. 1957; dem jüdischen Religionsphilosophen *Martin Buber* (1878–1965), beschrieben durch den Pfarrer und Frankfurter Honorarprofessor Werner Licharz; dem tschechischen Theologen *Josef L. Hromádka* (1889–1969) und dem Bonner und Berliner Theologen *Helmut Gollwitzer* (1908–1993), gewürdigt durch Aufsätze des bayerischen Theologen Wieland Zademach, Jg. 1943, sowie dem französischen Jesuiten, Priester, Religionsphilosphen und Archäologen *Pierre Teilhard de Chardin* (1881–1955), gewürdigt durch den katholischen Philosophen und Mediziner Ludwig Ebersberger, Jg. 1920.

Die Fülle des Dargebotenen erlaubt keine Sachkritik an Einzelheiten. Ihr wird am besten ein persönlicher Eindruck gerecht. Der Rezensent war über die Beiträge über Ragaz und Teilhard de Chardin besonders erfreut. Bei Ragaz erwuchs durch die Lektüre aus einem partiären Wissen das Bild eines glaubwürdigen Zeugen, wobei die Kanten und Brüche seines Weges nicht hindern, ihn die Linie fortsetzen zu sehen, die in Hebräer 13 beschrieben ist. Teilhards Warnungen vor ontologischen Selbsttäuschungen und den dissenserzeugenden Denkformen des Abendlandes gilt es ökumenisch zu beherzigen. In ihm selbst entdeckte ich einen Bundesgenossen im Kampf gegen die Reduktionen der Wahrnehmung von Gottes Schöpfung, zu denen wir, angesteckt durch gesellschaftliche Trends, oft aber auch aus Denkfaulheit, ständig neigen. Oder positiv gewandt: halten wir uns bewusst, dass auch in Jesu Gleichnissen das Reich Gottes im

Wachsen begriffen ist, also Evolution und das Ziel der Wege Gottes in ihm sich schwerlich völlig konträr zueinander verhalten können.

Der Beitrag von *Werner Licharz* empfiehlt sich besonders durch die treffend ausgewählten Auszüge auch aus weniger bekannten Werken, Briefen und Statements Martin Bubers, die dessen geschilderte engagierte Zeitgenossenschaft unter mitteleuropäischen und israelischen Bedingungen authentisch untermauern. Martin Hoffmanns Aufsatz zur politischen Theologie des Kreuzes bei Hans Joachim Iwand sollte vor allem auch von kirchenleitenden Brüdern und Schwestern im deutschen Luthertum beachtet werden.

Bleiben die beiden Aufsätze des Herausgebers. Seine Frage, warum Helmut Gollwitzer „schon wenige Jahre nach seinem Tod....fast völlig in Vergessenheit geraten konnte" (247), ist mir nachgegangen und hat mich auf die affektive Differenz in seiner Würdigung Hromádkas und Gollwitzers aufmerken lassen, obwohl beide Theologen ja doch am gleichen Strang zu ziehen bemüht waren.

Hromádkas Weg ging ich unter Wieland Zademachs Führung gerne mit, konnte mich dann aber zur Darstellung Gollwitzers des Eindrucks nicht entziehen, eine bei ihm mit zunehmendem Alter spürbare doktrinäre Erstarrung habe sich, wohl unbewusst, auf die Darstellung des Autors übertragen. Gewiss, Väter müssen auch unbequem sein. Sonst können wir auf sie verzichten. Doch die These, für Christen sei es unmöglich, nicht Sozialisten zu sein, führt die Gemeinschaft der Heiligen in die Ideologie. So konnte ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich bei Gollwitzer je länger, je mehr aus Analysen Objektivationen herausgebildet haben, die ihn nicht nur hinderten, wie Teilhard die Relationen in Gottes Schöpfung wahrzunehmen, sondern die vor allem das Vertrauen beschädigten, der Heilige Geist erreiche inmitten all ihrer Problematik auch „die Kirchen" und motiviere Christen zu politischen Haltungen, die sich zu seinen Analysen querstellen. Es macht den Vater aber nicht zur Unperson, wenn wir Teile seines Erbes mit Gründen als heute wertlos der Vergessenheit überlassen. Dadurch blickt uns nur statt einer Kultfigur wieder ein Mensch an, und wir haben die Aufgaben, vor die er gestellt war, neu zu lösen.

Hans Vorster

Johannes Brosseder (Hg.), Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2001. 261 Seiten. Kt. EUR 29,60.

In diesem Band sind die Referate gesammelt, die bei der XI. Wissenschaftlichen Konsultation der Europäischen Gesellschaft für Ökumenische Forschung „Societas Oecumenica" vom 24.–31. August 2000 in Hamburg gehalten wurden. Der Titel des Buches gibt das Thema der Tagung wieder. Mit diesem Thema beschäftigen sich allerdings nur sechs der zwanzig Beiträge, während die anderen aktuellen ökumenischen Themen gewidmet sind, die dort behandelt wurden.

Der Herausgeber Johannes Brosseder stellt in „Der verborgene Gott und die Kirche" (11–25) die grundsätzliche Frage, welche Auswirkung eine „apophatische" bzw. „kenotische" Theologie (d.h. eine Theologie, die mit der Nichtbenennbarkeit Gottes und seiner

Entäußerung im Weg Jesu Christi ernst macht) auf die Ekklesiologie habe. Seiner Meinung nach steht solch eine Theologie „im diametralen Gegensatz zu jeder ekklesialen Vollmundigkeit, jeder triumphalistischen Ekklesiologie, jedem imperialistischen, kolonialistischen und arroganten Kirchenverständnis" (25). Intern sollte das zu viel mehr Partizipation und Demokratie führen; extern spricht das für eine Haltung, die in etwa der pluralistischen Religionstheorie entspricht.

Das Referat von Marios Begzos „Apophatische Theologie und Ekklesiologie" (26–33) behandelt die Ekklesiologie de facto nicht. Das ist ärgerlich; denn ob die orthodoxe Theologie ekklesiologische Konsequenzen aus ihrer Betonung des Apophatismus zieht, hätte man doch gerne gewusst. Hier fragt der Beitrag von Bert Groen „Apophatische Theologie als Grunddimension christlicher Ekklesiologie: Beobachtungen zum Beitrag von Marios Begzos" (179–182) kritisch nach.

Sehr eindrucksvoll ist, wie Jos E. Vercruysse als katholischer Theologe das Thema „Luthers Kreuzestheologie und ihre ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen" (34–52) behandelt: In großer Offenheit für Luthers Erkenntnis findet er eine eigene „katholische" Perspektive. Ähnlich erfreulich ist der Beitrag von Ulrich Kühn „Deus absconditus – ecclesia abscondita" (81–98), der das Streben nach sichtbarer Einheit mit der lutherischen Berufung auf die Kirche als unsichtbare Größe ins Gespräch bringt.

Mehr poetisch-meditativ sprich Mary Grey über „Beyond the Dark Night – A Kenotic Church moves on ...?" (53–62) und verbindet die Perspektive eines leidenden und verletzlichen Gottes mit der einer Kirche, die an den „Rändern" unterwegs ist.

Keine echte Beziehung zum Thema hat für mich der Beitrag von Gerrie Ter Haar, „Prophets in the Modern World. An anthropological perspective on prophetism in African-initiated churches in West Europe" (68–80). Dass die afrikanischen Gemeinden, über deren prophetisches Wirken berichtet wird, in der Öffentlichkeit kaum beachtet werden, macht sie noch nicht zu „kenotischen" Kirchen!

Von den Referaten zu allgemeinen Themen bleibt die Analyse von Konrad Raiser „Gegenwärtige Hauptprobleme des Ökumenischen Rates der Kirchen nach Harare" (99–112) und der parallele Beitrag von Maria Brun, „Die orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung nach Harare unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen" (128–137) auch nach der Behandlung des Berichtes der Sonderkommission von grundsätzlichem Interesse.

Bei den anderen Vorträgen, die mich inhaltlich angesprochen haben, muss ich mich auf die Nennung der Referenten und Themen beschränken: Ola Tjørhom „Apostolicity and Apostolic Continuity in the Porvoo Common Statement – A possible ecumenical model?" (183–187); Martien Brinkman „Episcopacy in the Ecumenical Discussion"(188–198); Johnston McMaster „Celtic Spirituality: Rediscovery or Reinvention?" (202–212); Kajsa Ahlstrand „Spirituality at the Margins" (213–217), ein Beitrag, der sich knapp, aber nicht unkritisch mit den Trends populärer Spiritualität im mainstream protestantischer Frömmigkeit auseinandersetzt; Anton Houtepen „Je Crois à

l'Esprit Saint qui Sanctifie l'Église" (218–227); Bernd-Jochen Hilberath „Rechtfertigung und Kirche" (228–239) und Hèctor Vall Vilardell „The Marginalisation of Churches in the European Societies" (240–259).

Im Blick auf das Gesamtthema hält der Band nicht ganz, was das Thema verspricht; er bietet aber darüber hinaus eine Fülle von Impulsen aus der neueren ökumenischen Diskussion.

Walter Klaiber

Alex Stock, Poetische Dogmatik: Christologie. 4. Figuren. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2001. 478 Seiten. Gb. 478 Seiten. EUR 54,80.

Die Gestalt Jesu Christi hat im christlichen Abendland eine Fülle von künstlerischen Auslegungen erfahren. Diese finden in Kirchen und Museen ihre Bewunderer über die Grenzen des Glaubens hinaus, sammeln sich doch in Jesus archetypische Bilder vom Menschen wie der Weisheitslehrer, der Hirt, der leidende Gerechte oder der König. Alex Stock hat diese im „Inspirationsraum" des Christentums entstandenen Bilder gesichtet, beschrieben und motivisch zusammengefasst. So kann er einerseits einem oberflächlich gewordenen Abendland den Reichtum der eigenen christlichen Tradition erschließen, andererseits der Theologie den manchmal als subjektiv verdächtigten Bereich des Schönen zurückgeben als Auslegung Jesu Christi. In diesem „Observatorium der Überlieferung" findet sich manches Bekannte wie Grünewalds oder Chagalls Kreuzigung neben skurril Anmutendem – wie Pieter Aertsens monströs fleischernes Stilleben mit einer kleinen Maria-Martha Szene im Hintergrund –, oder dem liturgischen Vergessen Entrissenem wie das „Dies Irae". Auch wenn man bei solchem Gang durch die Jahrhunderte das eine oder andere anders gewichten könnte, ist insgesamt der Reichtum des Gebotenen und die Auswahl und Organisation des Materials beeindruckend. Der Aufbau folgt im Groben der dogmatischen Gliederung der 3 Ämter Christi, des Propheten/Lehrers, Priesters und Königs, verfeinert diese jedoch zu 37 Motiven, die in 7 Gruppen zusammengefasst werden: Lehrer; Erlöser; Hirt; Richter; König; Lamm; Kreuz. Diese motivische Zusammenstellung bringt es mit sich, dass die Leser in wenigen Seiten vom antiken Arkadien in die galiläische Brotvermehrung und die irdischen Glücksträume Heines springen können (Hirte) oder von den religionspolitischen Untertönen der Christkönigsverehrung in das Torritual der Palmprozession geschickt werden, von dort in die adventliche Erwartung zurückkehren („Macht hoch die Tür"), um dann bei der Karfreitagsliturgie anzukommen (König). Es ist sicher ein Privileg der Kunst, das sie von der Allegorie geerbt hat, in dem kurzen Leben Jesu zusammenzuschauen, was die Lehre auseinanderhalten muss. Erhellende Querverbindungen z.B. zwischen Goethe und Ph. O. Runge über die Rettung Petri aus dem Meer können erschlossen werden.

Stock konzentriert sich auf das im Schwarz-Weiss-Druck gut wiedergegebene Material der Malerei und auf die römisch-katholische Liturgie, wobei er oft an Dichtungen erinnert, die in neuerer Liturgiereform als unbiblisch gestrichen wurden. Auch einige reformatorische Kirchenlieder und Dichtungen, barocke und wenige moderne und musikalische, werden besprochen.

Kein Gang durch ein Museum also, sondern eine lohnende Auseinandersetzung mit dem Resonanzraum Christi verspricht dieser Band, wenn man sich die Grenzen vor Augen hält: Stock beschränkt sich auf die westliche, katholisch reformatorische Auslegung, die in manchem anders akzentuierte östliche Ikonenmalerei kommt bis auf die Erwähnung einiger altkirchlicher Bildtraditionen nicht in den Blick. Auch die in manchen Motiven interessante jüdische Vorgeschichte wird nur bei einigen alttestamentlichen Bildern wie dem des Lammes und des Hirten gestreift, nicht aber z.B. im Verständnis der Erlösung als Erleuchtung und bei den Messiastraditionen. Das Buch bietet auch keine Geschichte des Bildes Christi durch die Jahrhunderte, die anhand der wechselnden Beliebtheit von Motiven wie des Lehrers, Königs oder Leidensmenschen Jesus ein Spiegel der Zeiten wäre, so wie es Jaroslav Pelikan vor Jahren versucht hat. Vor allem ist das Buch trotz des Titels keine Dogmatik. Eine Dogmatik würde die Kraft der Unterscheidung voraussetzen zwischen dem, was sich zu Recht auf das neutestamentliche Bild Jesu berufen kann und dem, was mehr den Geist der Zeiten als den Geist Jesu Christi spiegelt. Eine Dogmatik müsste der Fülle des Materials auch eine andere als nur motivische Ordnung geben. Die reformierte Drei-Ämterlehre liefert nur einen sehr losen Rahmen, ohne dass ihr eigentliches Interesse, die christologische Verwandlung des Alten Testaments etwa im Opfer- oder Messiasgedanken, bei Stock zum Tragen käme.

So hinterlässt die Lektüre der 478 Seiten einen tiefen Eindruck von der Fülle des in Jesus Christus gesammelten Suchens nach Heil und Erlösung. Die dogmatische und ökumenische Aufgabe, das bildnerische Suchen zu orientieren an den Grundmotiven dieses Kommens, wie wir sie heute im Licht des Neuen Testaments und seines jüdischen Hintergrundes verstehen, bleibt bestehen.

Michael Press

Christoph Schwöbel, Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2002. 482 Seiten. EUR 39,–.

„Studien zur Dogmatik" nennt der Autor diese Sammlung. Von ihren 13 Beiträgen sind sieben von 1989 bis 2000 in Sammelwerken bzw. einer Zeitschrift, fünf zwischen 1990 und 2001 in derselben Art deutsch veröffentlicht worden. Ein Vortrag von 1995 „Das Christusbekenntnis im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs" liegt erstmals gedruckt vor.

Gegenüber einer ausgeführten Dogmatik oder von Lehrstücken im Ganzen grenzen Titel, Untertitel und Vorwort den Anspruch dieser Sammlung zwar ein. Doch dies geschieht durchweg, um ihn für die in diesen Studien eingeforderten Korrekturen zu einzelnen Lehrstücken und zur abendländischen Lehrentwicklung insgesamt um so energischer und präziser zu erheben. Ein Vorstoß also, der gezielt Bewegung in ein Gefüge bringen will, in dem, so die These des Autors, krisenträchtiges Potenzial zwar seit der Alten Kirche latent vorhanden war, aber unter den Bedingungen der Aufklärung an jenen kritischen Punkt geriet, der es in Antinomien auseinanderbrechen ließ. Warum konnten, zunächst verdeckt, dann immer offensichtlicher der trinitarische Gottesglauben und die religiöse Gottgläubigkeit, die Schöpfung und die Evolution, der sündige und versöhnte

Mensch vor Gott und der Mensch der neuzeitlichen Emanzipationsvorgänge, die Christologie und eine historisierende Jesulogie, warum konnten Glaube und Wissenschaft, Glaube und Gefühl in Gegensätze treten, denen in Gestalt des Fundamentalismus auch diejenigen Christen und Kirchen ausgesetzt sind, die diese Gegensätze nicht wahrhaben wollen?

Es ist eine Frucht der langjährigen Lehrtätigkeit Schwöbels im angelsächsischen Bereich, dass er den Schritten, wie mit diesen Gegensätzen theologisch umzugehen ist, einen Beitrag voranschickt („Doing Systematic Theology – Das Handwerk der systematischen Theologie"), in dem er sowohl den eigenständigen Auftrag der Theologie als auch ihren Anspruch, Wissenschaft zu sein, den Spielregeln der Wissenschaftstheorie aussetzt. Dabei erleichtern klar benannte Kriterien die Verifikation der Ergebnisse und erhöhen – innertheologisch und nach außen – deren Eignung für den ökumenischen Dialog. Es weht ein erfrischender Wind durch diese Studien und akademischer Stallgeruch ist nirgends wahrnehmbar. Die konzise sachliche Sprache erinnert an die Bultmannschen Bände zu „Glauben und Verstehen", wird allerdings in Deutschland inzwischen wieder gewöhnungsbedürftig sein. Wenn die ökumenische Theologie auf ihrer oft mühsamen Suche nach Konvergenzen den Verdacht vermeiden will, einem Machtpoker von Institutionen zu dienen, wird sie an diesen Punkten viel von Schwöbel lernen können.

Um ihm wirklich gerecht zu werden, erforderte der Band einen längeren Aufsatz. Hoffentlich finden sich die Dialogkommissionen der EKD mit den orthodoxen Kirchen, der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA), aber auch Theologen, die im katholisch-lutherischen Dialog engagiert sind, bereit, die Bälle aufzugreifen, die ihnen Schwöbel zuwirft. Sie ermöglichen ein vorwärts orientiertes dialogisches Weiterspielen. Das betrifft z.B. die Beschreibungen der Krise, in die Trinitäts- und Zwei-Naturen-Lehre durch die Aufklärung geraten sind (259ff) oder die These von den „ernste(n) Implikationen, als die Trinitätslehre [der kappadokischen Väter des Ostens] in der Begrifflichkeit Augustins reinterpretiert wurde" (280ff). Schwöbel kritisiert zu Recht den in der Neuzeit eingetretenen Zustand, dass wir es in den meisten Kirchen gelernt haben, uns in der „Desintegration" von dogmatischer und liturgischer Aussage und historischen Einsichten einzurichten und uns begnügen, die Fragmente des einstigen Ganzen neu zusammenzufügen (263f). Doch wirkte die Analyse tertiärer und quartärer Folgen von Entscheidungen der Alten Kirche überzeugender, wenn auch die Verantwortung der Generationen dazwischen mitbedacht würde; also z.B. der Weg, der von dem relativen Gottesverständnis der östlichen Väter des 4. Jahrhunderts zum Dogma von Chalzedon führte, nicht von der primären Glaubensexplikation im 5. Jahrhundert gefordert und mit den Begriffen geleistet wurde, die im fünften Jahrhundert im Osten und Westen unterschiedlich zur Verfügung standen. Und helfen die neuzeitlichen Krisenerscheinungen im Gottesverständnis und der Christologie entgegen den dogmatischen und lehramtlichen Verdikten nicht auch aufzuzeigen, dass und wie der Heilige Geist die Christenheit in alle Wahrheit leitet? Dass dem Autor dieses Vertrauen nicht fremd ist, zeigt

deutlich die Studie „Imago libertatis". In ihr setzt Schwöbel die Freiheit als den „Universalbegriff der Moderne" auf fruchtbare Weise in Beziehung zur sich gegenseitig bedingenden Freiheit Gottes und der Menschen und kann von daher die Freiheitspostulate der Neuzeit von der französischen Revolution bis zum emanzipativen Pluralismus unserer Tage kritisch würdigen.

Kurz, ein weites Feld des Dialogs und vielfältige ökumenische Ausblicke tun sich auf. Und im Vergleich zu Edmund Schlink, einem seiner Vorgänger in Heidelberg, ist zu sagen: Dessen ökumenische Dogmatik überzeugte, dass ein solches Unternehmen überhaupt möglich ist. Schwöbels Studien zeigen, was zu beachten ist, wenn die ökumenische Theologie von Konvergenzen zu Konsensen weiterschreiten will. Daran, wie diese Studien aufgenommen werden, wird sich zeigen, ob wir solchen Fortschritt überhaupt wollen.

Hans Vorster

Paul-Werner Scheele, „Wir glauben – Theologie in Interaktion". Echter-Verlag, Würzburg 2002. 496 Seiten. Gb. EUR 39,80.

Aus der Zeit seines bischöflichen Wirkens in Paderborn und Würzburg hat der Bischof von Würzburg, Paul-Werner Scheele, wenige Tage vor der Feier seines goldenen Priesterjubiläums eine gelungene Zusammenstellung seiner wichtigsten Beiträge, gleichsam als ein „Kompendium seiner Lehr-, Verkündigungs- und Vermittlungstätigkeit", seiner Diözese und vielen, besonders ökumenisch interessierten Menschen, zum „Geschenk mit Langzeitwirkung" gemacht, so der Generalvikar K. Hillenbrand. Wie „rote Fäden" spannen sich theologische/religiöse Grundthemen wie Glaube/Glaubensbekenntnis, Kirche/Communio-Theologie, Spiritualität u.a. durch die einzelnen Beiträge, die als Aufsätze in Festschriften oder als Vorträge bereits veröffentlicht bzw. – ein Teil – bisher unveröffentlicht waren.

Mit vier Akzenten, die sicher nicht vollständig sein können, möchte ich die „alten", doch immer wieder neuen impulsgebenden, besonders lesenswerten Aufsätze würdigen und dabei feststellen, dass diese Akzente auf die Aufgaben der Bischöfe verweisen, die „durch den Heiligen Geist, der ihnen mitgeteilt worden ist, wahre und authentische Lehrer des Glaubens, Priester und Hirten geworden" sind (Christus Dominus 2).

Der erste Akzent liegt im Buchtitel „Wir glauben: Theologie in Interaktion"; er zielt auf die Grundlagen des christlichen Glaubens und Lebens, das auf Beziehung, Austausch, Begegnung etc. angelegt ist. Interaktion ist mehr als Kommunikation und all das, was uns heute medientechnisch und interaktiv angeboten wird. Den zweiten Schwerpunkt sehe ich im Kontext von „Wir glauben" und dem Ort, an dem sich Glaube primär entzündet, in der Kirche, in der Gemeinschaft, in der Familie, „wo zwei oder drei ...". Einen dritten Akzent lege ich auf die Zugänge zu einer umfassenden Spiritualität wie sie in den Aufsätzen „Glaubenserkenntnis mit Hilfe spiritueller Erfahrung. Das Zeugnis der Schwester Maria Julitta Ritz CSR", in dem Beitrag „Hinweise zur Spiritualität Hermann Schells" oder in „Die Rezeption ökumenischer Dokumente als geistliches Geschehen" u.a. aufleuchtet. Eine vierte Betonung dieser „Theologie in Interaktion" sehe ich in den Aufsätzen zu

einigen Persönlichkeiten, die sowohl wichtige Zeugen der Würzburger Diözesangeschichte sind, wie Petrus Canisius, Friedrich Spee, Sr. Maria Julitta Ritz CSR und Hermann Schell, als auch zu den Persönlichkeiten, zu denen Bischof Scheele eine geistig-geistliche Beziehung in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit aufgebaut hat, in herausragender Weise zu Hermann Schell oder Johann Adam Möhler. Die Adressaten der einzelnen Artikel sind zwar sehr unterschiedlich, doch sind die Beiträge nicht nur für einige Spezialisten geschrieben, sondern sie vermitteln jedem/r Leser/in etwas von der Fülle des christlichen Glaubens, die in der Interaktion zum Ausdruck kommt, d.h. in der Wechselbeziehung der aufeinander bezogenen und sich ansprechenden Partner, die im Glaubensgespräch aufeinander verwiesen sind, in der Interaktion der sich öffnenden und zuhörenden Dialogpartner. Im Appendix des Buches findet man die Angabe der einzelnen Artikel. Den aktuellen Band kann ich nicht nur als ein „gewichtiges Sammelwerk" bezeichnen, sondern eher als ein ökumenisches Lesebuch, als einen Wegweiser zu den immer aktuellen Themen des Glaubens, die ständig neu – interaktiv – durchzudenken sind und auch interaktive Wirkung zeigen. Es ist ein Buch voller Gesprächsanstöße, Rezeptionsanleitungen, Leitlinien, Orientierungsimpulse und vor allem ganz persönlicher Glaubensimpulse, die auf eine Verdichtung des spirituellen persönlichen wie gemeinschaftlichen Lebens im Sinne des geistlichen Ökumenismus hinzielen. Darin liegt die Weite und Aktualität in den Aufsätzen.

J. Georg Schütz

THEOLOGIEGESCHICHTE

Anton Štrukelj, Leben aus der Fülle des Glaubens. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs v. Balthasar. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 2002. 367 Seiten. Gb. EUR 29,90.

Kein Teil der Dogmatik sei heute mehr vernachlässigt als die Lehre von den kirchlichen Ständen, meinte v. Balthasar (B.) 1947, wobei ihm neben Priester-, Räte- und Laienstand auch die neue Lebensform der Säkularinstitute vor Augen stand, in denen Laien in der Welt den Räten Jesu folgen. Das Buch des slowenischen Professors bietet ein gründliches Referat mit vielen Zitaten, die etwas vom Glanz der „zwischen zwei Nächten, zwei Abgründen: der Anbetung und dem Gehorsam" brennenden Theologie B.s (Henri de Lubac) vermitteln.

Für B. sind die Stände trinitarisch grundgelegt. Christi Weg vom Vater durch die Welt zum Vater enthält die Möglichkeit des „Erwählungsstandes" und des „Weltstandes". Ähnlich lebt Maria in beiden Ständen, zugleich ihre Abstufung offenbarend: jungfräuliche Verfügbarkeit für Gott – Marias Ja – ermöglicht, was sie gemeinsam mit dem Weltstand besitzt, die Mutterschaft. Und nicht nur Rätestand und Ehe sind in ihr vereint, sondern auch Priesterstand (als corredemptrix) und Laienstand.

Erwählungsstand und Weltstand unterscheiden sich daran, „ob man die Menschen ausschließlich in Gott lieben will (im Räteleben) oder Gott und Kirche liebt im Rahmen der mitmenschlichen Liebe (in der Ehe)" (312). Innerhalb des ersteren steht der Räte- vor dem Priesterstand: Das Amt wird aufgrund der Liebe verliehen und ist an das

Selbstopfer im Zölibat gebunden. „In allen drei Fällen – Ehestand, Priesterstand, Ordensstand – ist das Leben rettungslos Gott überantwortet. Auf Hoffnung, dass der von uns geworfene Ball aufgefangen wird von der Hand der Allmacht" (140).

Wo die Liebe des Sohnes nackter Gehorsam und reines Sich-Vollziehenlassen wird, entspringt das Amtliche als „Form der Gegenwart des Kreuzes" und „Realsymbol dafür, daß man sich Gnade nicht nehmen, sondern nur geschenkt erhalten kann" (87). „Die Aufrichtung [...] einer absoluten Autorität zur Ermöglichung eines absoluten Gehorsams" mitten im Neuen Bund der Liebe ist „die höchste Gnade" des Erlösers für seine Kirche: „mit ihm zusammen den Beweis der vollkommenen Liebe erbringen zu dürfen [...] bis zum Vorzug des fremden Willens dem eigenen Willen gegenüber, auch in der Nacht des Nicht-Verstehens" (188). Die Institution ermöglicht Teilhabe an der Gesinnung Christi, indem eine Autorität begegnet, die ebenso konkret, unausweichlich, fordernd sein kann wie am Kreuz die Autorität des Vaters für den Sohn.

Petrus, Maria, Johannes und Paulus verkörpern „realsymbolisch" den Organismus von „Amtskirche", „Marienkirche", „Liebeskirche" und „Charismenkirche". Das „Marianische" umfasst auch das „Petrinische", weil aus Marias Ja nicht nur des Christen Gehorsam, sondern auch Petri Forderung fließt. Paulus steht für vertikale Einbrüche, die aber Unterwerfung unter Petrus zum Echtheitszeichen haben, und kann nicht unter dem Oberbegriff „simul iustus et peccator" gegen das Marianische ausgelegt werden.

B.s Sicht ist atemberaubend – und nicht ohne Probleme. Das ekklesiologisch monopolisierte Brautsymbol transportiert ein Frauenbild, in dem Unterordnung, Zustimmung, In-Besitz-genommen-werden, Gefäß-sein dominieren. Leicht entzieht sich die Schau in spekulative Metaphorik: Eheliche Fruchtbarkeit als Abbild der „unendlichen Fruchtbarkeit der Trinität"; das innertrinitarische Wesen des Sohnes als „ein ewiges und unauflösliches Gelübde an den Vater"; die Entnahme der Rippe Adams als „Wunde der Liebe", mit der Gott ihn einführt in das Geheimnis der Selbsthingabe des Vaters an den Sohn (204. 291f). B. hat den Knoten so geschürzt, dass eine abweichende Amtsauffassung nicht nur die Kirche, sondern Christologie und Trinitätslehre zerstören müsste und „nur ein formloser Brei von ethischen Lebensanweisungen übrig" bliebe (204). Zwischen „Priesterdienst" in der „Teilnahme an Ihm selbst, der Priester und Opfer zugleich ist", und „protestantischem Gemeindediener" (235) scheint kein Brückenschlag mehr möglich. Das Amt, die kirchlichen Stände, die Frau-Mann-Beziehung als Vergegenwärtigungen des trinitarischen Gottesgeheimnisses: das ist eine dem funktionalen Amtsbegriff des „ministerium verbi divini" fremde Perspektive, die aber etwa orthodoxer Theologie vertraut ist und den ekklesiologischen Dialog zu einer komplexen Aufgabe macht.

Walter Schöpsdau

RELIGIONSUNTERRICHT

Christian Wendebourg, Östliche Religionen und christlicher Glaube. Ein Unterrichtsprojekt für die 10. Jahrgangsstufe, Band 3: Religionskund-

liche und religionstheologische Einführung. Hg. v. d. Gymnasialpädagogischen Materialstelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (Arbeitshilfe Themenfolge 113; 3), München 2002. 368 Seiten. Schutzgebühr: EUR 20,–.

Mit dem dritten Band des Unterrichtsentwurfs „Östliche Religionen und christlicher Glaube" legt Christian Wendebourg, Pfarrer in München und ehemals Lehrer für Religion im gymnasialen Unterricht, eine Orientierungshilfe für Lehrerinnen und Lehrer vor: Neben der Auseinandersetzung mit den Hintergründen der Begegnung des eigenen Glaubens mit den östlichen Religionen erhofft der Autor zugleich für die Leserinnen und Leser Gewinne nicht nur im Gespräch mit den östlichen Religionen, sondern zugleich für den Umgang mit esoterischen Strömungen und das binnenchristlich-interkonfessionelle Gespräch – man könnte wohl ergänzen: für den gesamten Bereich der interkonfessionellen wie interreligiösen Begegnungen. Zwei große Bereiche sollen dabei abgedeckt werden, um Lehrerinnen und Lehrer zu Experten auf dem mit den Schülerinnen und Schülern zu gehenden Weg der Bereicherung – freilich zugleich nicht unbeträchtlichen Verunsicherung – der Begegnung des eigenen Glaubens mit fremder Religion werden zu lassen:

Einerseits werden die Themen der in den ersten beiden Bänden vorgeschlagenen zwölf *Unterrichtseinheiten religionskundlich und religionstheologisch dargestellt,* um den für den Unterricht nötigen „Wissensvorsprung" der Lehrenden zu gewährleisten, andererseits wird den Lehrerinnen und Lehrern die religionstheologische Grundlegung der vorhergegangenen Ausführungen, die sich an Carl Heinz Ratschows (1911–1999) „vergleichend-bezeugenden Modell" der Religionstheologie orientiert, offen gelegt, so dass Lehrerinnen und Lehrer zu einer eigenen Urteilsfindung hinsichtlich des Verhältnisses ihres Glaubens zu anderen Religionen angeregt und befähigt werden – und diesen selbst erfahrenen Lernprozess auch für Lernende initiieren können. Dieser dritte Teil des 3. Bandes verdankt sich zugleich der Überzeugung Wendebourgs, dass Carl Heinz Ratschows religionstheologisches Modell als wichtige Alternative zu dem populären, aber ebenso wie Exklusivismus und Inklusivismus der Religionstheologie unzureichenden Modell der pluralistischen Religionstheologie in der wissenschaftlichen Diskussion zu wenig rezipiert wird.

Zur *Einführung* werden dem dritten Band wie dem ersten ein *Essay von Reinhart Hummel* „Den eigenen Glauben weitersagen – den anderen respektieren – geht das? Zur Spannung zwischen dem Missionsauftrag und der Achtung Andersgläubiger" (Hamburg 1996) und ein Kurzkommentar desselben als Zusammenfassung der religionstheologischen Position des Autors mit folgendem Gedankengang vorangestellt: Religiöser Pluralismus ist kein spannungsfreier Raum, er erfordert seitens der Kirche Werbung um die zu erreichenden Menschen. Der Dialog der Religionen kann deshalb ohne Mut zum Zeugnis, d.h. ohne das Einbringen eigener Erfahrungen und Überzeugungen kein ehrlicher Dialog, sondern vielmehr nur Dialogverweigerung durch den Ausschluss christlicher Antworten auf die diskutierten Fragen sein. Der erste Schritt zum Gespräch ist der Respekt gegenüber dem Vertrauen eines

jeden Gläubigen in seinen Gott, ohne den eigenen Standpunkt zu verleugnen; deshalb ist der interreligiöse Dialog stets zuerst eine Anfrage an die eigene christliche Identität. Den interreligiösen Dialog als einen Ort der Mission zu bezeichnen, erfordert aufgrund der Geschichte der christlichen Mission eine sanfte Definition des Wortes in dem Sinne, die Christusbotschaft allgemein zugänglich zu machen; dabei ist im Auge zu behalten, dass Missionieren und Missioniertwerden normale Bestandteile des religiösen Pluralismus sind, die nicht nur das Christentum kennzeichnen, sondern auch andere Religionen – mögen sie dies auch mit anderen Begriffen bezeichnen. Schließlich bleibt zu bedenken, dass erst die Begegnung mit anderem Glauben dem eigenen Glauben ein „lebenstüchtiges", selbstgewisses Profil verleiht. Mission begründet sich innerchristlich aus der universalen Geltung des Evangeliums. Allerdings ist festzuhalten, dass die christliche Perspektive Mission immer mit Dialog und Konvivenz zusammen denkt.

Dieser Einführung folgt der erste Hauptteil des Werkes, die *Religionskundliche und religionstheologische Einführung in die Themen der zwölf Unterrichtseinheiten* (11–240): Mit der Auswahl der Themen von „Reinkarnation und christliches Menschenbild" über Mahatma Gandhi, die Lehren von Samsara, Karma und Moksha, das Verhältnis von Yoga und christlichem Glauben, Gautama Buddha – auch im Vergleich der Frage des Leidens bei Buddha und im Blick auf das Kreuz Christi, die Frage nach Nirvana und christlicher Nächstenliebe bis zur Frage der Östlichen Religiosität im Westen ist es Wendebourg tatsächlich gelungen, die wichtigsten Fragestellungen aus dem Dialog des christlichen Glaubens mit östlichen Religionen aufzugreifen und die Gefahr einer – im gymnasialen Unterricht immer wiederkehrenden – allgemeinen und unspezifischen Einführung in die Grundgedanken der Weltreligionen von vermeintlich neutralem Standpunkt aus zu vermeiden. Schon in diesem ersten Hauptteil bezieht Wendebourg konsequent die Position des „vergleichend-bezeugenden" Modells und führt so in Ratschows Denken ein. Wiederholungen lassen sich dadurch im folgenden Hauptteil *Religionstheologische Grundlegung: Das vergleichend-bezeugende Modell nach Carl Heinz Ratschow* (241–353) nicht vermeiden, garantieren aber zugleich, auch aus einem Lesen nur in Auszügen, wie es sich besonders im Gebrauch für die Schule bei einem solch umfangreichen Werk teilweise wohl nicht wird vermeiden lassen, Gewinn zu ziehen.

Im Rahmen der unumgänglich pluralistischen Situation der Postmoderne nimmt Wendebourg in diesem letzten Teil zwar die ethische Fragestellung zum Ausgangspunkt, zeigt aber sogleich ihre Grenzen auf sowohl im Blick auf die „Unangemessenheit moralischer Instrumentalisierung der Götter bzw. Religionen" (250) als auch im Blick auf die biblisch-reformatorische Einsicht in die Unverfügbarkeit des Glaubens, die die ethische Orientierung als Folge, nicht als Bedingung des Glaubens erweist. Wenn das ethische Kriterium also als „kategorial nachgeordnetes" (253) verstanden wird, so zeigt sich die Notwendigkeit des religiösen Streits um die letztgültige Wahrheit. In diese Diskussion führt Wendebourg durch die Darstellung der

Modelle des Exklusivismus, des Inklusivismus und der pluralistischen Religionstheologie ein. Ihre Defizite führt Wendebourg auf den unangemessenen „Überlegenheitsstandpunkt eines ‚theoretischen' Ansatzes ‚von oben' und (den) Mangel eines prinzipiellen Ansatzes ‚von unten'" (280) zurück. Ratschows Ansatz beachtet demgegenüber die innere Struktur des göttlichen Handelns als Heils- und Welthandelns und bezieht so die Welt der Religionen (mit ihren Absolutheitsansprüchen) in den Bereich des göttlichen Handelns, der Anfechtung des Glaubens, ein. „Von Ratschow her" soll gezeigt werden, „dass im religiösen Pluralismus allein das ‚Prinzip' der Rechtfertigung beides erfordert und ermöglicht: Das Festhalten bestimmter letztgültiger Wahrheitsgewissheit für den christlichen Glauben – das der Wahrheitsansprüche anderer Götter und Religionen bzw. ihrer Anhänger/innen andererseits" (283f). Aus der breiten Basis der Schriften Ratschows greift Wendebourg besonders den Aufsatz „Rechtfertigung – Diakritisches Prinzip des Christentums im Verhältnis zu anderen Religionen" (1985) heraus und entwickelt unter Hinzuziehung weiterer Werke Ratschows dessen Modell – freilich ohne einer Entwicklung innerhalb des Lebenswerkes Ratschows Aufmerksamkeit zu schenken. Als Methode Ratschows macht er die Beziehung von Analogie und Antithese aus, wie sie durch Gottes Handeln in Gesetz und Evangelium begründet ist. Diese Beziehung von Analogie und Antithese verbietet Ratschow einen „innerweltlichen Nachweis des reinen Begriffes des Evangeliums" (294) und verweist auf Gottes eschatologisches Handeln. Dieser Verweis ermöglicht dem christlichen Glauben eine spezifische Zurückhaltung gegenüber den anderen Religionen: Die Anfechtung des Glaubens verweist den Glaubenden immer wieder neu auf sein Sündersein und seine Angewiesenheit auf das unverfügbare Gnadenhandeln Gottes. Die Spannung zwischen Wahrheitsgewissheit (die freilich nicht teleologisch miss-, sondern eschatologisch verstanden werden muss) und der Enthaltung eines soteriologischen Urteils über andere Religionen kann innerweltlich nicht aufgelöst werden. Zugleich weist Ratschow auf die religionswissenschaftliche Epoche eines Standpunktes „von oben" hin, insofern er verdeutlicht, dass das Verstehen einer Religion von der „Betroffenheit" (315) durch die Religion bestimmt ist.

Das ausführlich dargestellte religionstheologische Modell Ratschows schließlich würdigt Wendebourg unter sechs Gesichtspunkten: Er stellt Ratschow als unzeitgemäßen Vordenker des prinzipiellen religösen Pluralismus der Gegenwart vor, der das Spezifikum des christlichen Verständnisses des Handelns Gottes als eschatologischen Handelns in das Verhältnis zu anderen Religionen einzubringen verstanden hat, der dem Handeln des trinitarischen Gottes im Gesetz und im Evangelium die nötige Aufmerksamkeit geschenkt hat, um den dualistischen Irreführungen bei Betonung nur einer dieser beiden Handlungsweisen zu widerstehen und der dadurch auf eine abstrakte universale Theorie zu verzichten in der Lage war, um mit konkreten Anthropologien zu arbeiten. So hat Ratschow den „angefochtenen Rechtfertigungsglauben als theologischen Ausdruck der postmodernen, fragmentierten Welt" aufzuzeigen gewusst. Der Autor beschließt sein Werk mit einigen ekkle-

siologischen und missionstheologischen Überlegungen nach der von Ratschow geprägten Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube" der AKf und der VELKD (1991) und einigen Hinweisen zur Praktischen Anwendung im Alltag. Wendebourgs Darstellung des vergleichend-bezeugenden Modells der Religionstheologie lässt auch Literatur neben und nach Ratschow nicht außer acht. Allerdings fehlt dem Werk eine – m.E. für das Verständnis Ratschows hilfreiche – Klärung dessen, was eigentlich unter Religion zu verstehen sei – ein Thema immerhin, dem Ratschow viele Aufsätze gewidmet hat. Der enorme Umfang des Unterrichtsbandes und der zuweilen stark retardierende Stil lassen die nach Wendebourg höchst nötige und wünschenswerte Beschäftigung mit dem religionstheologischen Modell Ratschows streckenweise etwas mühselig werden. Vielleicht hätten eine etwas knappere Darstellung der theoretischen Grundlegung an den Anfang des Werkes gestellt und daran anschließend die Behandlung der Einzelthemen „im Sinne Ratschows" der ursprünglich anvisierten Leserschaft der Lehrerinnen und Lehrer ihre Aufgabe etwas erleichtert.

Katrin Bosse

GESCHICHTE DER ÖKUMENE

Matthias Weindel, Leben und Lernen hinter Stacheldraht. Die Evangelischen Lagergemeinden und Theologischen Schulen in England, Italien und Ägypten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001. 462 Seiten. Gb. EUR 59,–.

Zeitzeugen sind gefragt. Es ist daher sehr zu begrüßen, dass auch das Schicksal deutscher Soldaten in englischen Kriegsgefangenenlagern dokumentiert wurde. Aus der Fülle der Berichte musste der Herausgeber natürlich auswählen.

Schon früh überlegte man in England, wie man mit den Gefangenen umgehen solle. Die englische Regierung hatte *ein* Ziel: Die „re-education", die Umerziehung des deutschen Volkes und traf damit auf den leidenschaftlichen Widerstand der Gefangenen. Kirchliche Kreise in England, der YMCA und der Bischof von Chichester, ein Freund Deutschlands, planten die Seelsorge an den Gefangenen und trafen damit auf eine unerwartet große Bereitschaft: Wo Pastoren unter den Gefangenen waren, bildeten sich sofort Lagergemeinden, die riesigen Zulauf hatten: Sonntags mehrere Gottesdienste mit hunderten von Teilnehmern, Bibelstunden, Vorträge, tägliche Morgen- und Abendandachten, Kleinkreise... Nach dem Zusammenbruch ihrer bisherigen Ideale suchten viele Gefangen nach einer neuen Orientierung, hörten auf das Wort der Bibel.

Der Bischof von Chichester hatte 1944 den schwedischen Pfarrer Birger Forell, der lange in Berlin gewesen war, gefragt, ob er bereit sei, nach London zu kommen, um die Seelsorge an den deutschen Kriegsgefangenen zu organisieren. Der kam am 1. April 1944, kurz vor der Invasion, nach der die Zahl der Gefangenenlager von 8 auf 80, bis Ende 1945 auf über 550 stieg, mit circa 400.000 Gefangenen! Mit Hilfe des YMCA und englischer Kirchen gelang es, schon am 15. August 1945 im Norton Camp in Mittelengland eine Theologische Schule zu gründen. Dozenten kamen aus den Reihen der Gefangenen. Der YMCA sorgte für Lernmaterial und

vor allem für Bücher: Gastprofessoren kamen aus England, Deutschland, den USA und der Schweiz. Besucher kamen aus Deutschland, wie Bischof Dibelius, Hanns Lilje und Martin Niemöller. Der aber wurde abgelehnt: Von einem „Schuldbekenntnis" wollte man nichts hören. – Bis zum Frühjahr 1948 (!) haben etwa 150 Soldaten hier ihr Abitur nachgeholt und zum Teil bis zum 1. und 2. Theologischen Examen studiert. Sogar Ordinationen zum Dienst als Lagerpfarrer kamen vor!

Ebenso wichtig wie das Studium wurde die geistliche Gemeinschaft. Es wuchs eine „Studentengemeinde", unterstützt von der englischen Christian Student Movement. Hier erlebten deutsche Studenten lebendige Ökumene.

Die Länge der Gefangenschaft lähmte natürlich die anfängliche Offenheit. Dazu kam 1946 eine bittere Enttäuschung: Kriegsgefangene aus USA, denen man die Heimkehr versprochen hatte, wurden in England wieder eingesperrt! Das verstärkte das tiefe Misstrauen und die Skepsis gegen alle Worte. Fast schlagartig wurden die Gottesdienste schlechter besucht. „Die Stimmung bei uns ist furchtbar", so hörte ein Besucher im Januar 1947.

Ähnlich war die Lage in Italien. In riesigen Lagerkomplexen um Rimini und Tarent fanden sich zwei kleine theologische Kurse, unter der Leitung von Pfarrer Jentsch und Pfarrer Albrecht Schönherr (!), deren Teilnehmer schon im Oktober 1945 und Februar 1946 geschlossen zum Studium nach Deutschland entlassen wurden. Danach gründete Pfarrer Jentsch im Juni 1946 ein neues Seminar, das auf 70 Teilnehmer wuchs und am 30. September 1946 mit einer theologischen Prüfung endete. – Das Besondere dieser Seminare waren die „Bruderschaften", zu denen sich die Studenten mit einer strengen geistlichen Tagesordnung zusammenschlossen. Diese Bruderschaften bestanden noch 40 Jahre nach dem Krieg!

Ganz anders war die Lage in Ägypten, wo auch 100.000 Gefangene in vielen Lagern lebten und unter dem Klima und der harten Haltung der englischen Militärbehörden – unter anderem ein zehnstündiger Arbeitstag – litten. Aber auch hier bildete sich nach kleinen Anfängen zu Ostern 1947 eine Theologische Schule mit 30 Studenten unter Leitung von Pfarrer Lic. Wolfgang Arnold. Diese Schule bestand bis zum 30. September 1948 (!). Die Lebendigkeit dieser Lagergemeinde bewies der Bau einer massiven Lagerkirche.

Dieses Buch mit seinen vielen Dokumenten ergibt ein faszinierendes Bild, dessen Einzelheiten weglassen zu müssen dem Rezensenten sehr leid tut. Bei der Frage nach dem Ertrag dieser Lagerkirchen betont der Herausgeber die Begegnung mit der Ökumene, die Mitarbeit der Laien, die Überwindung konfessioneller Grenzen und besonders die bei uns mangelnde Einheit von Studium und Seelsorge. Seine Kritik an den „ökonomischen Bedingungen" (68) der Kirche heute ist verständlich, lässt aber die Wirklichkeit der heutigen Lage außen vor.

Knapp zusammenfassend wurde das Leben und Lernen in drei Lagern dargestellt. – Aber wie war es wirklich? Wie sah sie aus, die Innenseite dieser jahrelangen Gefangenschaft? – Nur zehn Blitzlichter:

1. Bei Kriegsende galt in England „non-fraternisation"! Keinerlei Kontakt mit diesen „Hunnen". Die wurden „durchleuchtet" und ebenso verständlich wie problematisch eingeteilt in

A: Antinazis; B: Mitläufer, C: Nazis. Ab 1946/47 wurde die „non-fraternisation" aufgehoben. Die Gefangenen erhielten immer mehr Vergünstigungen, durften bis abends Einladungen von englischen Gemeinden und Familien annehmen. Prompt wurden die Lagergemeinden weniger besucht. Draußen war es natürlich viel interessanter! Ein Lagerpfarrer berichtet, dass die Zahl der Eheproblem in den Einzelgesprächen stark zunahm ...

2. Sehnsüchtig wartete man auf die Entlassung. Aber aus einem Lager wird berichtet, dass 25 Prozent der Gefangenen in England bleiben wollte! Hier hatten sie Arbeit und Unterkunft, konnten mit Paketen die hungernden Angehörigen in Deutschland unterstützen. Was sie zu Hause erwartete, wussten die wenigsten.

3. Unter den Gefangenen gab es viele „Volksdeutsche" die in die Waffen-SS gepresst worden waren. Die wussten, was ihnen in der russischen Zone oder gar in ihren Heimatländern drohte.

4. Die politischen Spannungen in den Lagern kochten; „Das schlimmste Fieber war der politische Hass. Nur das Radikale schien Stimme zu habe (so Erhart Kästner im „Zeltbuch", 215) – In einem ägyptischen Lager konnte es lebensgefährlich werden, sich als evangelischer Pfarrer erkennen zu geben (55). – Es sind Morde und Selbstmorde und totale seelische Zusammenbrüche vorgekommen.

5. Auch die innerkirchlichen Spannungen wirkten noch nach. Ein Beispiel beginnt tragikomisch: Ein englischer Kommandant will sich von den deutschen Pfarrern den Kirchenkampf erklären lassen. Der Oberpfarrer, ein führender Mann der Bekennenden Kirche, kann leider kein Englisch. So übersetzt ein führender Mann der Deutschen Christen, warnt seinen Freund: Ich weiß, was Du sagen wirst. Aber ich übersetze so, wie ich es für richtig halte. So gelingt es dem Dolmetscher, aus dem Engländer einen „Deutschen Christen" zu machen: „In that sense we are all German Christians." Derselbe DC-Pfarrer nennt einen deutschen Emigranten in englischen Diensten: „diesen unleidlichen Juden!" – und das in dem Bericht über seine Lagerzeit aus dem Jahre 1978! Was für ein „artgemäßes, nordisches Christentum" mag der wohl vor dem Kriege gepredigt haben ...

6. Ein Schweizer Pfarrer, Sohn von Karl Barth, besucht vier Wochen lang Lager in England und Schottland. Er spottet über die evangelischen Lagerpfarrer, die natürlich alle in der Bekennenden Kirche waren, aber gleichzeitig für Marahrens schwärmten! Hat offenbar kein Verständnis für die „befriedigten Kirchen" wie Hannover, wo Marahrens nicht die Kirche schützen, sondern ihren Auftrag lebendig halten will: Dass überall das Evangelium gepredigt wird!

Derselbe Pfarrer besucht ein Nazilager, wird als erstes gefragt: „Sind Sie Jude?" – „Nein." – „Dann können Sie reinkommen!" Hört dann, dass Bergen-Belsen nie etwas anderes war als ein Truppenübungsplatz ...

7. Erschütternd der Bericht des Leiters der Lagerschule im Norton Camp, Dr. Friedrich, im März 47: Die Zeit der Massengottesdienste ist vorüber. Die geistige Lage der Pfarrer katastrophal. Durch jahrelange Isolierung sind sie wie „ausgebrannte Krater". Dringend müssen sie ausgetauscht werden. Aber das war schwer. 50 waren erbeten worden, nur wenige kamen. Aber viele Pfarrer blieben freiwillig länger in der Gefan-

genschaft, obwohl die Familien zu Hause warteten. Einer erhielt erst nach 18 Monaten die erste Nachricht von seiner Familie aus Erfurt, SBZ.

8. Im Lager Rimini gab es 1946 das Theologische Seminar mit 70 Studenten. Im gleichen Lager aber bestand seit Juli 1945 eine Lagerhochschule mit 80 Dozenten, 700 Immatrikulierten und 500 Gasthörern! Christen waren immer eine „kleine Herde". – Die riesigen Lager bestanden aus vielen kleinen „Käfigen", ca. 500 Mann, die streng getrennt waren. Wenn in einem Käfig ein Gottesdienst angeboten wurde, mussten die Besucher aus den Nachbarkäfigen nicht nur an den englischen Wachtposten vorbei, sondern auch an den spöttischen Kommentaren ihrer Kameraden.

9. In Ägypten wurde die Repatrierung 1947 für drei Monate unterbrochen. Kein Schiffsraum! Aber 10.000 Gefangene waren von Ägypten an den Persischen Golf verlegt worden, um dort zu arbeiten. Daraufhin wurde ein Protestbrief von dem Dekan der evangelischen Gemeinden an 2.000 Adressaten geschickt. Der erhöhte das Ansehen der Pfarrer in den Lagern, bewirkte auch einige Erleichterungen, aber die Heimkehr erfolgte erst im September 1948!

10. Ein Thema fehlt leider in diesem Buch: „Immer wieder um Deutschland kreisten natürlich unsere Gespräche." (Kästner, Zeltbuch, 122) Natürlich bedrückte der Lageralltag, quälten die Sorgen um die Angehörigen, aber ebenso intensiv, quälend, unlösbar waren die Sorgen um Deutschlands Schicksal! Was soll nur werden? Ein Deutschland nach dem Morgenthau-Plan? Undenkbar! Der Aufschwung der fünfziger Jahre war damals noch unvorstellbar.

Bücher wollen genau gelesen werden. Nur dann werden sie Zeitzeugen.

Hans-Heinrich Gurland
(von Mai 1940 bis Nov. 1945 in englischer Internierung)

Katrin Bosse, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1–3, 69117 Heidelberg / Pfarrer Dr. Fernando Enns, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1–3, 69117 Heidelberg / Pastor Hans-Heinrich Gurland, Schlesierstraße 105, 31139 Hildesheim / Prof. Dr. Wilfried Härle, Universität Heidelberg, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg / Dr. Martin Hailer, Erbprinz-Franz-Josef-Straße 13, 93053 Regensburg / Pfarrer Dr. Jürgen Hübner, Einsteinstraße 192, 41464 Neuss / Bischof Dr. Walter Klaiber, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Rusmir Mahmutćehajić, International Forum Bosnia, Ferhadija 30/III, 7100 Sarajewo, Bosnien und Herzegowina / Dr. Peter Noss, Ruhr-Universität Bochum, Evang.-Theol. Fakultät, Postfach 10 21 48, 44721 Bochum / Pfarrer Dr. Michael Press, Fritz-Meyer-Weg 9, 81925 München / Dr. Wolf-Rüdiger Schmidt, Zum Golzenberg 12, 65207 Wiesbaden / Pfarrer Dr. Walter Schöpsdau, Konfessionskundliches Institut, Eifelstraße 35, 64625 Bensheim / Dr. J. Georg Schütz, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Adam Seligman, Boston University, 121 Bay State Road, Boston, MA 02215, USA / Prof. Dr. Suzanne Last Stone, Yeshiva University, 55 5th Ave RM 527BC, New York NY 10003, USA / Pfarrer i. R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Peter Neuner / München) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Arnhem; Hermann Goltz / Halle; 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 900617, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027–12, Fax (069) 247027–30. e-mail: info@ack-oec.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: 1.1.2003)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,
die heftige Diskussion in Tschechien um die Beneš-Dekrete ist noch nicht verklungen in unseren Ohren. Dass historisch gewordene Schuld-Verstrickungen Auswirkungen haben „bis ins dritte und vierte Glied", kann im Trubel des schnelllebigen post-modernen Lebens wohl verdrängt, nicht aber unwirksam werden. Die Komplexität der Geschichte macht Versöhnung so schwierig, dass sie häufig erst nach Generationen gelingt. Die Beiträge dieses Heftes umkreisen kirchliche Erfahrungen des Umgangs mit historischer Schuld aus der jüngeren Vergangenheit, reflektieren theologische Zusammenhänge der Versöhnungslehre und wagen mit dem letzten Hauptartikel doch einen frischen Blick auf die versöhnungstheologischen Anregungen der Josefsgeschichte.

Zu Beginn erinnert *Anastasios Kallis* an den IV. Kreuzzug: In Kürze wird es 800 Jahre her sein, dass christliche Kreuzfahrer-Heere des westlichen Abendlandes Konstantinopel eroberten, um die Machtsphäre der westlichen Christenheit auszudehnen. Der Autor zieht von diesem Ereignis Linien über das IV. Laterankonzil bis schließlich zur Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen als eine östlich-orthodoxe Unterdrückungsgeschichte durch die Papstkirche des Westens. Er will vor der „Verharmlosung einer verhängnisvollen Tragik" warnen. Auch um eine offene Auseinandersetzung mit der Schuld-Geschichte der Vergangenheit geht es in den zwei folgenden Beiträgen: *Ernst-Albert Scharffenorth* analysiert die erstaunliche Erklärung der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen aus dem Jahr 1997. *Jürgen Schroer* versucht, mithilfe kirchen-zeitgeschichtlicher Analogien aus der Zeit des sog. Dritten Reiches Klärungshilfe zu liefern für die Bewältigung des noch ungelösten Konfliktes der Evangelischen Kirche im Rheinland mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Namibia im Ringen mit der gewaltsamen Seite der Anti-Apartheidsarbeit. In beiden Beispielen erweist es sich als schwierig, eindeutige Zuordnungen von schuldigen Tätern und unschuldigen Opfern vorzunehmen. Man kann diese Schwie-

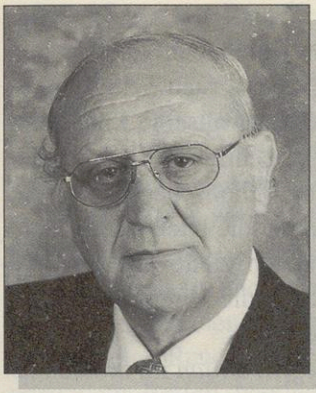
rigkeit wiedererkennen in der Grunderfahrung der Globalisierung, dass Individuen ohne konkrete Einflussmöglichkeiten sind sowohl für die Verursachung wie für die Entzerrung von Verstrickungen in ökonomischer und sozialer Ungerechtigkeit, damit auch von Gewalt und Unterdrückung. *Michael Haspel* fragt vor diesem Hintergrund kritisch-konstruktiv nach dem Potenzial der ökumenischen Basis der Rechtfertigungslehre, wie sie sich in der Gemeinsamen Erklärung von Lutheranern und Katholiken zeigt. Bei aller Schwierigkeit, den Begriff der Schuld als Kausalschuld zu generalisieren im Verarbeitungsprozess von historischen und welt-gesellschaftlichen Konflikten – eine Identifizierung der Opfer wird zumindest wegen der notwendigen Anerkennung ihrer Leiden für einen Versöhnungsprozess unvermeidlich sein. Schließlich interpretiert *Thomas Naumann* die Geschichte von Josef und seinen Brüdern als eine Versöhnungsgeschichte, die gerade dies in besonderem Maße berücksichtigt.

Ergänzungen zum Thema enthalten die „Dokumente und Berichte". *Ilse Meseberg-Haubold* weist auf einen zurückliegenden Briefwechsel belgischer und deutscher römisch-katholischer Bischöfe hin, in dem die deutsche Seite nach Beendigung des Ersten Weltkrieges aufgefordert wird, ein Schuldbekenntnis abzulegen. Die Deutschen lehnen ab. Auch hier wirkte sich offensichtlich ein rein kausales Schuldverständnis aus. Von der Aufarbeitung der Vergangenheit der Kirchen in Mittel- und Osteuropa während des Kalten Krieges in den „Berlin-Seminaren" in der Zeit von 1993–2000 berichtet *Joachim Garstecki*.

Wichtige ökumenische Ereignisse stehen im Zentrum der letzten drei Beiträge dieser Rubrik: *Karl Heinz Voigt* würdigt den Ökumenischen Kirchentag aus freikirchlicher Sicht. Von der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Winnipeg zeugt die Dokumentation des Vortrages von *Margot Käßmann:* „Zur Heilung der Welt" und *Dagmar Heller* berichtet von der jüngsten Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Genf.

Als Beitrag zur Dekade zur Überwindung von Gewalt schrieb *Konrad Raiser* eine ausführliche Rezension über die Erforschung und ekklesiologische Würdigung mennonitischer Friedensethik durch Fernando Enns. Zum Themenbereich dieses Heftes finden sich auch im allgemeinen Rezensionsteil Lesetipps, die den Lesern und Leserinnen in gewohnter Weise ans Herz gelegt seien.

Ihre
Ulrike Link-Wieczorek



Das Trauma einer römischen Union

Der vierte Kreuzzug (1204)

VON ANASTASIOS KALLIS *

1. Traumatische Erinnerung

Im Kontext der ökumenischen Rückschläge im Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche und der Diskussion um die EU-Osterweiterung und die Zukunft Europas erhält die 800-jährige Wiederkehr des *IV. Kreuzzuges,* der im Bewusstsein orthodoxer Völker als traumatisches Erlebnis ihrer Begegnung mit abendländischen Christen in lebhafter Erinnerung ist, besondere Aktualität. Während westliche Politiker und Intellektuelle sich die Frage nach der Kompatibilität der kulturell orthodox geprägten Länder mit dem Europa der EU stellen, verfolgen viele Orthodoxe diese Diskussion mit Entsetzen. In ihren Augen erscheint die EU als ein neues Imperium, das eigene abendländische Wert- und Lebensvorstellungen zur europäischen Norm erklärt.

In diesem Horizont lässt sich die historische Assoziation der Serben verstehen, die 1999 in den NATO-Bomberpiloten die modernen Kreuzritter des Abendlandes erblickten. Konfrontiert man dieses dem modernen Menschen als absurd erscheinendes Empfinden mit dem religiös-missionarisch motivierten Irak-Feldzug des amerikanischen Präsidenten *George W. Bush,* der nach eigenen politischen Wertvorstellungen eigenmächtig eine neue Weltordnung anstrebt, gewinnt die Erinnerung der Serben an Plausibilität.

Zwar traf der IV. Kreuzzug das Oströmische Reich und sein Patriarchat, doch er hat sich tief in das historische Bewusstsein der orthodoxen Kirche

* Prof. Dr. Anastasios Kallis ist em. Professor für Orthodoxe Theologie an der Universität Münster und Gastprofessor für Ökumenische Theologie an der Universität Bern.

überhaupt eingeprägt, zumal die anderen Patriarchate des Ostens schon unter den Folgen des *I. Kreuzzuges* (1096–1099) litten, der auch das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen im Nahen Osten belastete und durch die Errichtung lateinischer Reiche und die gewaltsame Einsetzung lateinischer Patriarchen auf den von alters her griechischen Patriarchaten von Antiocheia und Jerusalem das Verhältnis zur katholischen Kirche und zum Westen überhaupt vergiftete. Diese Politik, die die lateinischen Herrscher im Interesse ihrer Machterhaltung unterstützten, zielte auf die Absorbierung der Orthodoxie bzw. die Union mit Rom, die Unterordnung der östlichen Patriarchate unter den Papst bedeutete.

Diese schmerzlichen Erfahrungen, die den Begriff *Union* im orthodoxen Denken negativ belasten und den damit verbundenen *Uniatismus* zu einem Schandbegriff zwischenkirchlicher Beziehungen werden ließ, hatten so viel Misstrauen und Antipathie gesät, dass Unionsbemühungen für die nächsten Jahrhunderte zum Scheitern verurteilt waren.

Zwar gilt im Allgemeinen das Jahr 1054 als das Datum der Trennung zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche, doch diese Episode zwischen einem hitzköpfigen Kardinal, dem Erzbischof von Sizilien *Humbert von Silva Candida,* und einem machtbewussten Patriarchen von Konstantinopel, *Michael I. Kerullarios* (1043–1058), deren 950-jährige Wiederkehr im nächsten Jahr zum ökumenischen Nachdenken veranlasst, verblasst in Anbetracht der Konfrontation orthodoxer Völker mit Christen des Westens, die mit dem Kreuz auf den Schultern und dem Säbel in der Hand ihren Willen im Namen des Glaubens ihrer Kirche durchsetzten.

Daran erinnerte der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, *Christodoulos,* als er in seiner Ansprache an Papst *Johannes Paul II.* am 4. Mai 2001 in Athen die Proteste „eines großen Teils des gläubigen Volkes der Kirche von Griechenland" gegen den Besuch des Papstes im orthodoxen Griechenland mit dem Hinweis auf das Vorgehen der „mächtigen Kirche von Rom" in der Vergangenheit als selbstverständlich erklärte: „Das orthodoxe griechische Volk verspürt mehr als andere orthodoxe Völker in seinem religiösen Bewusstsein und seinem nationalen Gedächtnis die traumatischen Erfahrungen, die als offene Wunden seinem Leib, wie alle wissen, durch die zerstörerische Besessenheit der Kreuzfahrer und der Periode der Lateinerherrschaft wie auch durch das gesetzlose Proselytieren der lateinischen Union zugefügt worden sind. Doch ist bis heute noch keine einzige Vergebungsbitte zu hören gewesen."[1]

Darauf ging der Papst in seiner Gegenrede ein, als er von schmerzlichen Erinnerungen sprach, die „bis zum heutigen Tag tiefe Wunden in den Gemütern und Herzen der Menschen hinterlassen [haben]. Ich denke an die verhängnisvolle Einnahme der kaiserlichen Stadt Konstantinopel, die so lange die Bastion des Christentums im Osten war. Es ist tragisch, dass die Angreifer, die ausgezogen waren, um freien Zugang für Christen zum Heiligen Land zu sichern, sich gegen ihre eigenen Glaubensbrüder wandten. Die Tatsache, dass es sich um lateinische Christen handelte, erfüllt Katholiken mit großem Bedauern."[2] Der Papst gestand ein, „dass ein Bedürfnis nach einem befreienden Prozess der Bereinigung der Erinnerung besteht", und gab eine Reueerklärung ab, auf die der Erzbischof m.E. voreilig mit jubelndem Beifall reagierte: „Für die vergangenen und gegenwärtigen Anlässe, bei denen Söhne und Töchter der Katholischen Kirche durch Taten oder Unterlassungen gegen ihre orthodoxen Brüder und Schwestern gesündigt haben, möge der Herr uns Vergebung gewähren."[3]

Doch der wunde Punkt, der das Verhältnis beider Kirchen belastet, besteht nicht in den von den Orthodoxen erlittenen Feindseligkeiten durch anonyme „Söhne und Töchter der Katholischen Kirche", sondern in der gegen die orthodoxe Kirche gerichteten Politik von Vorgängern Johannes Pauls II., die um der Einheit willen ihr Leid zugefügt haben. Darauf aber ist der Papst in Athen nicht eingegangen.[4]

Insofern besitzt der Versöhnungsakt von Papst *Paul VI.* und Patriarch *Athenagoras* vom 7. Dezember 1965, auf den beide Kirchenvorsteher in ihrer gemeinsamen Erklärung wie auch in separaten Deklarationen eingehen, als Schritt zur Vergangenheitsbewältigung eine ganz andere Qualität. Die gemeinsame Auseinandersetzung mit den Bannflüchen von 1054, das Bedauern der Vorkommnisse und traurigen Ereignisse, deren Erinnerung dem Dialog im Wege standen, und deren Tilgung aus dem Gedächtnis der Kirche war in der Tat ein Versöhnungsakt, der den Auftakt zum *Dialog der Liebe* bildete[5], der nun als *Dialog der Wahrheit* durch Ereignisse, die zur Auffrischung der anscheinend bewältigten Vergangenheit beitragen, zum Erliegen gekommen ist.

2. Der Weg zur Katastrophe von 1204

Als zeichenhafter Ausdruck der Entfremdung zwischen Ost- und Westeuropa und der zunehmenden Antipathie zwischen Völkern griechischer und lateinischer Kulturtradition markiert der Eklat, mit dem die Verhand-

lungen der päpstlichen Legaten in Konstantinopel im Juli 1054 endeten, eine schon früher einsetzende Entwicklung, die ihren verhängnisvollen Höhepunkt in der Eroberung Konstantinopels durch das Heer des IV. Kreuzzuges erreichte.

Dieser Prozess verlief nach einem Strickmuster, das auf die Dauer keine solide Basis für eine Versöhnung hätte schaffen können: Die politischen Umstände bestimmten die Kirchenpolitik der Kaiser in Konstantinopel, die in Notsituationen des Reiches in der Hoffnung auf Abwendung von Gefahr bzw. militärische Unterstützung westlicher Mächte „Unionsverhandlungen" mit dem Papst aufnahmen und Bereitschaft zu Konzessionen signalisierten, mit denen die orthodoxe Kirche aber nicht einverstanden war, während der Papst den Fehler beging, im Kaiser den verbindlichen Partner bzw. Repräsentanten der orthodoxen Kirche zu sehen. Die Wahl des Papstes als Gesprächspartner lag nicht so sehr in seiner Stellung innerhalb der kirchlichen Hierarchie, sondern vielmehr in seiner politischen Macht, denn den Kaisern ging es doch darum, den jeweils gefährlichsten Gegner auszuschalten. Bedroht durch die *Seldschuken,* die in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts Kleinasien eroberten, und die mit dem Papst verbundenen *Normannen* im Westen, die nicht nur 1071 mit der Einnahme Baris den letzten Stützpunkt des Oströmischen Reiches in Unteritalien besetzten, sondern auch Mittel- und Nordgriechenland bedrohten, wandte sich Kaiser *Michael VII. Dukas* (1071–1078) an *Papst Gregor VII.* (1073–1085) hilfesuchend um den Preis der Union seiner Kirche mit Rom. Dieses Ersuchen kam den Ambitionen des Papstes entgegen, der den Plan hegte, als *dux ac pontifex* einen Kreuzzug nach Osten zu führen. Den byzantinisch-normannischen Frieden besiegelte die Heirat der Tochter des Normannenherrschers *Robert Guiscard, Helena,* mit dem byzantinischen Kronprinzen *Konstantinos.* Doch eine Palastrevolution machte diese Pläne zunichte. Der Papst exkommunizierte den Usurpator, *Nikephoros III. Botaneiates* (1078-1081), der keinen Sinn für die Union hatte, wie auch dessen Nachfolger, *Alexios I. Komnenos* (1081–1118), der sein Glück mit dem Gegenpapst, *Klemens III.* (1080–1098), versuchte. Der enttäuschte Guiscard ging erneut gegen Konstantinopel vor und starb auf dem 1081 begonnenen Kriegszug gegen Alexios.

Umgekehrt zwang der *Investiturstreit* den Papst, in Konstantinopel Verbündete zu suchen. Verstrickt in einen heftigen Streit mit dem deutschen Kaiser *Heinrich IV.,* der den Erzbischof *Wibert von Ravenna* unter dem Namen *Klemens III.* zum Gegenpapst hatte wählen lassen, nahm *Urban II.*

(1088–1099) von sich aus Verhandlungen mit Alexios auf. 1089 stellte er in einem Schreiben, das päpstliche Legaten dem Kaiser überbrachten, die Doppelfrage, warum in Konstantinopel den Gläubigen des lateinischen Ritus verwehrt sei, ihre eigene Liturgie zu feiern und mit welcher Begründung der Name des Papstes in den Diptychen der Konstantinopler Kirche fehle, da dies keine Synode beschlossen hätte.

Die daraufhin einberufene Synode in Konstantinopel ließ den Gebrauch des lateinischen Ritus zu und konstatierte zwar die seit längerer Zeit bestehende Entfremdung zwischen beiden Kirchen, konnte aber das Unterbleiben der Kommemoration des Papstes bei der Liturgie nicht mit einer Synodalentscheidung belegen, denn die 1054 ausgesprochene Exkommunikation richtete sich nicht gegen den Papst, sondern gegen dessen Legaten und ihre Hintermänner. Man schob den schwarzen Peter dem Papst zu, indem man ihn bat, entsprechend dem alten Brauch, eine Inthronistika mit einem orthodoxen Glaubensbekenntnis zu schicken. Eine Synode in Konstantinopel sollte unter Beteiligung des Papstes die bestehenden Differenzen bereinigen.

Nachdem dieser Plan nicht in Erfüllung ging, einigten sich Papst und Kaiser über die offenen Fragen hinweg, so dass der Papst 1095 auf der Synode von Clermont zum *I. Kreuzzug* (1096–1099) aufrief. Die Begegnung mit dem Heer der Kreuzfahrer, die auf dem Weg nach Palästina plündernd durch griechisches Gebiet zogen, und die Latinisierungskampagne in den eroberten Gebieten, in denen die Orthodoxen als Häretiker behandelt wurden, führten die Idee des Kreuzzuges ad absurdum und erschwerten die Aussöhnung der Kirchen erheblich.

Dennoch riss der Faden der Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel nicht ab. Urbans Nachfolger, *Paschalis II.* (1099–1118), der wegen der Investiturfrage in einen Streit mit dem deutschen Kaiser *Heinrich V.* verstrickt war, reagierte auf ein Trostschreiben des Kaisers Alexios I. grundsätzlich positiv, allerdings bemerkte er, dass der Frieden zwischen den Kirchen in einem Konzil wiederhergestellt werden müsse, unter der Bedingung der Unterwerfung Konstantinopels unter Rom. Dieses Ansinnen wie auch die vom Kaiser initiierten theologischen Diskussionen mit westlichen Prälaten in Konstantinopel erhitzten die Gemüter, zumal Antiocheia und Jerusalem, die zum Reich gehörten, weiterhin unter westlicher Herrschaft blieben.

Eine neue Belastung verursachte der *II. Kreuzzug* (1147–1149), zu dem Papst *Eugen III.* (1145–1153) aufgerufen hatte, um Edessa von den Türken

zu befreien, denn er stand an Grausamkeiten und Feindseligkeiten seinem Vorgänger nicht nach. Der Normannenkönig *Roger II.* eroberte Kerkyra und verwüstete und plünderte Mittelgriechenland. Der Hass gegen die Griechen, diese widerspenstigen Häretiker, war so groß, dass der Bischof *Gottfried von Langres* vorschlug, den Kreuzzug mit der Eroberung von Konstantinopel einzuleiten. Bei den Kreuzfahrern herrschte die Überzeugung, dass die Zerschlagung des Oströmischen Reiches und die Unterwerfung Konstantinopels unter Rom die unerlässlichen Voraussetzungen für den Erfolg ihres Unternehmens seien.

Diese Pläne wurden genährt durch die Ambitionen des Kaisers *Manuel I. Komnenos* (1143–1180), der den Traum hegte, den Kaisertitel des Westens dem oströmischen anzuschließen. Dafür bot er die Unterwerfung Konstantinopels unter Rom an und vergab weitgehende Handelsprivilegien an Venedig, Pisa und Genua, die den eigenen Handel lahmlegten. Diese Politik, die die Pläne Roms und die Angriffsgelüste der *Normannen* und des deutschen Kaisers *Friedrich I. Barbarossa* (1152–1190) bestärkte, schürte den Unmut der Griechen gegen den Westen, dem sich das Reich auslieferte. Die Stimmung, die in Konstantinopel herrschte, gibt der Beamte am Kaiserhof *Niketas Choniates* († 1216) in seiner *Chronik* wieder: „Diese verfluchten Lateiner ... lechzen nach unseren Gütern und möchten unser Geschlecht vernichten ... Zwischen uns und ihnen besteht eine Kluft des Hasses, wir können uns seelisch mit ihnen nicht verbinden und gehen in allem völlig auseinander."[6]

Als am 4. September 1180 Manuel I. Komnenos starb, war das Schicksal seines Reiches schon besiegelt. Zwar hat es den *III. Kreuzzug* (1189–1192) unter Friedrich Barbarossa überstanden, doch die sich schon seit langem anbahnende Katastrophe war nicht mehr abzuwenden: die Eroberung Konstantinopels durch das Heer des IV. Kreuzzuges (1202–1204).

3. Die Wunde einer nationalen und religiösen Kränkung

Das Verhängnis nahm seinen Lauf, als der Graf von Segni, Lothar, zum Papst gewählt wurde, der als *Innozenz III.* (1198–1216) die *Gregorianische Reform* auf ihren Höhepunkt brachte. Er war überzeugt von der Minderwertigkeit der weltlichen gegenüber der geistlichen Gewalt, die der Papst exklusiv verkörpert, da „Christus nur einen Apostel als Haupt aller eingesetzt hat, nämlich Petrus, dem er die Regierung der Kirche anvertraute".[7] Seinen Reformwillen beherrschten zwei Ideen: die Befreiung der Heiligen

Stätten, die Sultan *Saladin* 1187 erneut unter islamische Herrschaft gebracht hatte, und die Einheit der Kirche unter dem Papst.

Die Kreuzzugspläne des Papstes, die beim westlichen Adel auf positives Echo stießen, fanden einen begeisterten Anhänger im Osten. Der Sohn des 1195 gestürzten Kaisers *Isaak II. Angelos* (1185–1195), *Alexios,* der im Frühjahr 1201 aus dem Gefängnis fliehen konnte, suchte den Papst auf und erklärte im Gegensatz zum Kaiser Alexios III. Angelos (1195–1203), der sich nicht in der Lage sah, die Pläne des Papstes zu unterstützen, seine Kooperationsbereitschaft. Er versprach, den Kreuzzug militärisch und finanziell zu unterstützen und die Einheit der Kirche unter dem Papst in Konstantinopel durchzusetzen, wenn die Kreuzfahrer seinem Vater helfen würden, auf den Konstantinopler Thron zurückzukehren. Die Kreuzfahrer gingen auf diesen Handel ein und erfüllten ihren Teil der Abmachung, indem sie am 24. Mai 2003 in Konstantinopel einzogen und den geblendeten Isaak II. Angelos und seinen Sohn Alexios IV. auf den Thron setzten. Doch sie warteten vergeblich auf die Erfüllung der unrealistischen Versprechungen des Thronprätendenten, der zudem die Rechnung ohne das Volk gemacht hatte, das die Vasallen der verhassten Lateiner verjagte, denen Murtzuphlos als *Alexios V.* (1204) auf den Thron folgte.

Verärgert über die Verletzung ihrer Ansprüche und die Palastrevolution, die ihre Abmachungen hinfällig machte, entschlossen sich die Kreuzfahrer, sich den Venezianern anzuschließen, die darauf drängten, Konstantinopel einzunehmen und den griechischen Kaiser durch einen Abendländer abzulösen. Nachdem ihr Angriff am 6. April 1204 zurückgeschlagen wurde, hatten sie eine Woche später Erfolg und drangen in die Stadt ein und wüteten drei Tage lang in der griechischen Metropole, die neun Jahrhunderte lang als Hochburg christlicher Zivilisation und Hüter Europas dem Ansturm orientalischer Horden und nordischer Barbaren standgehalten hatte.

Der große Mediävist *Steven Runciman* schildert ergreifend an Hand westlicher und östlicher Chronisten den Auswuchs der Habgier und Zerstörungswut der Kreuzfahrer, die selbst vor Klöstern, Kirchen und Heiligtümern nicht Halt machten, und meint: „Die Plünderung von Konstantinopel hat in der Geschichte nicht ihresgleichen."[8] Er gibt auch dem Geschichtsschreiber *Niketas Choniates* recht, der aus eigener Anschauung urteilt: Selbst die Sarazenen wären barmherziger gewesen.[9] Sie verwandelten die Perle griechisch-orthodoxer Kultur und ostkirchlicher Identität in einen Trümmerhaufen. Westliche Chronisten waren trotz Blutvergießen,

Vergewaltigungen und Zerstörungen mehr über die Habgier der Kreuzfahrer als über deren Grausamkeiten bestürzt. Dabei fielen besonders die Venezianer auf, die im Unterschied zu den Franzosen und Flamen einen Blick für wertvolle Kunstschätze hatten, die bis heute Kirchen, Paläste und Plätze der Lagunenmetropole schmücken. Selbst Prälaten, wie z. B. Bischof *Konrad von Halberstadt* und Abt *Martin von Pairis*, beteiligten sich an den Raubzügen, wenn sie auch aus Frömmigkeit nur Kirchen ausraubten und vor allem Reliquien stahlen.[10]

Papst *Innozenz III.*, der in seiner Begeisterung für die Unterwerfung der widerspenstigen Griechen sich beeilte, den Kreuzfahrern zu gratulieren, und die Venezianer von den Kirchenstrafen wegen der Eroberung und Zerstörung Zaras zu Beginn des Kreuzzuges absolvierte, war entsetzt über die Gräueltaten der Träger des Kreuzes, die „unterschiedslos gemordet hatten, ohne Rücksicht auf Religion, Alter oder Geschlecht, dass sie öffentlich Vergewaltigung, Ehebruch und Unzucht getrieben hatten, dass sie Familienmütter, ja gottgeweihte Jungfrauen ihren Soldaten zur Schändung preisgegeben hatten".[11]

Es mag dahingestellt bleiben, ob der Papst einverstanden war mit der Verteilung der eroberten Provinzen unter den über hundert Kreuzzugsbaronen, der Einsetzung des Grafen *Balduin IX. von Flandern und Hennegau* als Kaiser des Lateinischen Reiches, das sie Romania nannten.[12] Drei Achtel Konstantinopels behielten die Venezianer, die auch den Patriarchen, *Thomas Morosini*, stellten. Jedenfalls erblickte Innozenz im Verlauf des Kreuzzuges und in allen Ereignissen das Wirken der göttlichen Vorsehung, die auch aus dem Bösen, selbst den entsetzlichen Ausschreitungen der Kreuzritter in Konstantinopel, Gutes hervorgehen lässt, denn die angestrebte Einheit der Kirche hatte sich in einer konkreten Gestalt verwirklicht, die seinen Vorstellungen entsprach. In einem Brief an den in Nikaia residierenden griechischen Kaiser *Theodor I. Laskaris* (1204–1222) bezeichnet der Papst die Eroberer Konstantinopels als Organ der göttlichen Vorsehung, die die Griechen wegen ihres Ungehorsams Rom gegenüber bestraft hätten. Nun bekämen sie die Gelegenheit, zu ihrem eigenen Nutzen gute Untertanen des Heiligen Stuhls und des lateinischen Kaisers in Konstantinopel zu werden.[13] Diese Vorsehungstheologie des Papstes stieß auf das apokalyptische Empfinden der Griechen, denen die Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer als die Erfüllung des Prophetenwortes erschien: „Gott, es kamen die Heiden in dein Erbe und befleckten deinen heiligen Tempel ... Sie gaben die Leichen deiner Knechte zur Speise

den Vögeln des Himmels ... Sie vergossen ihr Blut wie Wasser ..." (Ps 78 [79], 1–3).

Das ursprüngliche Anliegen des Kreuzzuges war inzwischen hinfällig geworden: Die Kreuzfahrer interessierte nun die Absicherung ihrer Besitzungen in Griechenland und nicht die Rettung der gefährdeten Herrschaft der Franken in Palästina. Die päpstlichen Legaten verließen Syrien und eilten nach Konstantinopel, um die Kreuzfahrer für ein Jahr von ihrem Gelübde, dem Heiligen Land zu helfen, zu entbinden. Zur Regelung der neuen kanonischen Ordnung im neu errichteten lateinischen Patriarchat, dem die griechische Geistlichkeit in Gehorsam zum Papst unterstellt wurde, sandte der Papst den Kardinal *Benedikt* von S. Susanna als Legaten mit weitgehenden Vollmachten nach Konstantinopel.

Die Auseinandersetzung des Papstes mit der neuen politischen und kirchlichen Lage im Osten bzw. seine Haltung zu den vermeintlich bezwungenen Griechen entsprach seinen Vorstellungen von der päpstlichen Vollmacht und der Kircheneinheit, die nun, wenn auch mit Gewalt, verwirklicht war.[14] Daher gab es für ihn nur einen Kaiser, Balduin, und einen Patriarchen, Thomas, der ihm Treue und Gehorsam geschworen hatte. *Theodor I. Laskaris,* der in Nikaia, dem Exilsitz des griechischen Kaiserreiches, zum Kaiser gekrönt worden war, nannte der Papst *nobilis vir* (edler Herr), und den orthodoxen Patriarchen, der ebenfalls dort residierte, erkannte er nicht an, denn es dürfe nur einen Patriarchen geben, und das war der lateinische. Verhandlungen führte er nur mit Griechen, die sich ihm unterworfen hatten. Daher war auch das *IV. Lateran-Konzil* (1215), das vor allem durch den Kreuzzug initiiert worden war, ein lateinisches Konzil, denn aus den Kreuzfahrerstaaten waren nur lateinische Bischöfe beteiligt. Das Konzil entsprach der Überzeugung des Papstes, dass die Römische Kirche „auf Anordnung des Herrn als Mutter und Lehrerin aller Christgläubigen den Vorrang der ordentlichen Vollmacht über alle anderen [Patriarchate] innehat".[15]

Überhaupt dürfte es in ein und derselben Stadt nicht zwei Bischöfe, einen lateinischen und einen griechischen, geben. Griechische Bischöfe sollten nicht neu geweiht werden; sie dürften ihre Diözese behalten, wenn sie sich dem lateinischen Patriarchen unterordneten und dem Papst Gehorsam schwörten, dessen Namen sie in der Liturgie kommemorieren mussten. Dies war eine Art Uniatentum als Übergangslösung. Die neuernannten Bischöfe sollten im lateinischen Ritus geweiht werden, der den ihm unterlegenen griechischen allmählich ablösen sollte.[16] Die Instruktionen, die der

Papst seinem Legaten erteilt hatte, zielten auf die Lateinisierung der griechischen Kirche, die „in Frömmigkeit und Glaubensreinheit gemäß den Einrichtungen der allerheiligsten römischen Kirche" umgeformt werden sollte.[17] Einige Bischöfe fügten sich den neuen Machtverhältnissen, doch die bedeutendsten von ihnen folgten ihrem Patriarchen ins Exil, der von Nikaia aus dem Gemeindeklerus und dem gläubigen Volk, die ihrer Orthodoxie treu blieben, beistand, obschon die eigentliche geistliche Führung das Mönchtum übernahm.

Neben *Nikaia,* in dem die Griechen ihr Exil-Konstantinopel erblickten, bildeten sich zwei weitere griechische staatliche Stützpunkte – *Trapezunt* und *Epirus* –, die miteinander konkurrierten, aber gemeinsam das Lateinische Reich bedrängten, das schließlich aus einem Restgebiet um Konstantinopel bestand. 1261 ging der Spuk zu Ende. General *Strategopulos* ergriff die Gelegenheit des Abzugs größerer venezianischer und fränkischer Truppenkontingente aus Konstantinopel und nahm im Handstreich die Kaiserstadt ein. Doch das Reich konnte sich von dem Schlag, den ihm der IV. Kreuzzug versetzt hatte, nicht mehr erholen. Am 29. Mai 1453 zog *Mehmed II.* in Konstantinopel ein und besiegelte den Untergang des Reiches der *Rhomäer,* die sich selbst nie *Byzantiner* genannt haben. Der Fall der orthodoxen Metropole in die Hände der Osmanen war die Folge des Zwillingsversuchs, das Oströmische Reich zu okzidentalisieren und die Einheit der Kirche unter dem Papst durchzusetzen.[18]

4. Nachwirkende Unworte

In einer falsch verstandenen Vergangenheitsbewältigung neigt man dazu, die Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer als einen Ausrutscher hinzustellen, der auf das Konto des Dogen von Venedig, *Enrico Dandolo,* gehe.[19] Diese Verharmlosung einer verhängnisvollen Tragik versperrt den Blick für die Einschätzung der politischen und kirchlichen Konsequenzen, die für die Völkergemeinschaft Europas und die Einheit der Kirchen verheerend waren. Ost- und Westeuropa drifteten weiter auseinander, während die Kircheneinheit, die eine abendländisch-päpstliche Okkupation war, einen Riss bedeutete, der eine Verständigung zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche überhaupt psychologisch belastete, zumal Innozenz III. unter Hinweis auf das Schicksal der Griechen nun die Russen durch seinen Legaten Kardinal *Gregor* von S. Vitale zur Union bewegen wollte.[20] Empört über die Ereignisse in Konstantinopel nahmen

diese die Drohung des Papstes gelassen hin, zumal der Weg nach Norden durch die Bulgaren inzwischen abgeriegelt war. Zwar hatte Innozenz III. durch die Weihe des Erzbischofs von Tŭrnovo *Vasilij* zum Primas (1203) und die Krönung des Bulgarenzars *Kalojan* (1204) die Bulgaren für seine Pläne gewinnen können, doch die Ansprüche Balduins auf Gebiete, die Kalojan besetzt hatte, und Thomas Morosinis auf die Unterordnung der bulgarischen Kirchen unter sein Patriarchat brachte die Bulgaren ein Jahr später auf die Seite der verhassten Griechen.

Zu den nichttheologischen Faktoren, die zur Entfremdung und Spaltung zwischen beiden Kirchen geführt haben, werden selbstverständlich die nationalen und kulturellen Unterschiede zwischen Griechen und Lateinern genannt. Doch diese komplementäre Vielfalt der Katholizität der Kirche, die allmählich als Gegensatz empfunden wurde, erreichte erst jetzt den Charakter einer hasserfüllten Feindschaft, und zwar zwischen Griechen und Franken. Der Begriff Franke, ein Synonym für Kreuzritter, wirkt bis heute im Nahen Osten abschreckend. *Fränkisch* und *päpstlich* als austauschbare Begriffe werden im orthodoxen Vokabular über das 13. Jahrhundert hinaus zu Unworten, denen das Begriffspaar *griechisch* und *orthodox* kontradiktorisch gegenübersteht.

An dieser Konstellation mussten spätere Unionsverhandlungen, die Kaiser und Kirchenmänner mit Rom führten, scheitern, denn sie liefen am Bewusstsein des orthodoxen Kirchenvolkes vorbei, die den Franken und dem Papst misstrauten. Das ist die Crux des orthodox-katholischen Dialogs geblieben, den erneut Misstrauen belastet.

Dies umso mehr, als offensichtlich nicht einmal allen Mitgliedern der *Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche* die ökumenische Tragweite des unglückseligen IV. Kreuzzuges bekannt ist: „Die Katastrophe von 1204", von der Franz Dvornik spricht[21], kam nicht wie der Blitz aus heiterem Himmel, sondern sie war, wie oben skizziert, die unabwendbare Konsequenz einer Politik, die in den Kreuzzügen in exzessiver Form zum Ausdruck kam. Doch *Ernst Christoph Suttner* hat eine einfache Erklärung: „Der Eroberung [Konstantinopels durch die Kreuzfahrer] waren politische Intrigen der Griechen und in Konstantinopel ein Pogrom an den Lateinern vorausgegangen. Sie war also kein völlig grundloser Willkürakt."[22] Konsequent zu seiner Interpretation der Ereignisse von 1204 meint er auch: „Das Verhalten der Lateiner nach der Eroberung Konstantinopels hat aus griechischer Sicht die Kirchen tiefer gespalten."[23]

Das ist aber gerade nicht die Beurteilung des Unheils nur „aus griechischer Sicht", wie aus kompetenter Feder zu lesen ist: „Es hat niemals ein größeres Verbrechen an der Menschheit gegeben als den Vierten Kreuzzug. Er verursachte nicht nur die Zerstörung oder Zerstreuung all der Schätze der Vergangenheit, welche Byzanz so hingebungsvoll aufbewahrt hatte, und die tödliche Verwundung einer Zivilisation, die noch groß und lebensfähig war, sondern er war ein Akt gigantischer Torheit."[24]

Da die Ereignisse von 1204 in Zusammenhang mit dem Machtanspruch des Papstes stehen, ruft auch das Urteil eines kompetenten katholischen Theologen, der Innozenz III. einen „hervorragenden Papst" nennt[25], bei einem orthodoxen Leser Befremden hervor: „Man kann Innozenz III. nicht tadeln, weil er für den Heiligen Stuhl von Rom den Primat beanspruchte; denn das war und ist katholische Lehre."[26] Die Auffassung schließlich: „Der vierte Kreuzzug bot in der Tat eine Gelegenheit für die Kircheneinigung"[27], verkennt völlig die psychologischen Belastungen, die militärische Unternehmungen hervorrufen, zumal die Griechen ohnehin von den Franken nichts wissen wollten. Die Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner machte jede Bereitschaft der Griechen zunichte, Rom entgegenzukommen, denn sie erfuhren am eigenen Leib, was der römische Primat bedeutet.

Achthundert Jahre später steht der europäische Kontinent unter einem anderen, hoffnungsvollen Stern. Reich an kriegerischen Auseinandersetzungen, Leid und Unrechtsherrschaft haben die Völker ihr Kriegsbeil begraben und erblicken in einer friedlichen Koexistenz ihre Zukunft. Sie haben die Chance, eine Gemeinschaft aufzubauen, in der jede Nation und Kulturtradition in gleichberechtigter Partnerschaft ihren Platz haben kann.

An diesem Prozess des respektvollen und kooperationswilligen Zusammenwirkens sind die Kirchen beteiligt, indem sie sich um die Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft bemühen, obschon ihr Gang unter der Last ihrer konfessionellen Auseinandersetzungen und monolateralen Ausprägungen schwerfällig ist. Die Erfahrung in der Vergangenheit tangiert ihre Identität, die durch das Leben geprägt ist, denn sie bewahren den Glauben der Urkirche in der Kontinuität, die ihre Lebenserinnerung ist.

Daher wäre es lebensfremd, um der Zukunft willen die belastete Vergangenheit unter den Teppich zu kehren, ebensowenig aber gerecht und hilfreich, dunkle Flecken der Vergangenheit als Gewissenskeule zu schwingen. Vergangenheitsbewältigung, die nötig ist, geschieht in einer Auseinandersetzung mit der Geschichte im Licht neuer Erkenntnisse und positi-

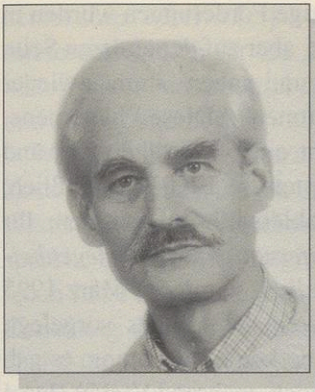
ver aktueller Erfahrungen aus der ungezwungenen, freimütigen Begegnung der Betroffenen.

Dies eröffnet eine hoffnungsvolle Perspektive, die Geschichte zu einer schöpferischen Triebkraft im Blick auf eine gemeinsame Zukunft einst entfremdeter und verfeindeter Gemeinschaften werden lässt. Dazu bedarf es aber neben einer gemeinsamen Aufräumungsarbeit zur Beseitigung der Trümmer, die Feindseligkeiten hinterlassen haben, der unumwundenen Verurteilung unchristlicher Handlungen, die im Namen christlicher Missionen geschehen sind, wie auch Versöhnungszeichen, wie z.B. die symbolhafte Rückgabe einzelner Exemplare der geraubten Schätze an das Ökumenische Patriarchat. 2004 jährt sich der unglückselige IV. Kreuzzug zum 800. Mal: Hier bietet sich eine Gelegenheit, etwas nachzuholen, was schon längst im Kontext der ökumenischen Begegnungen hätte geschehen müssen.

ANMERKUNGEN

[1] Text der Ansprache, in: Orthodoxie aktuell 5/2001, 19–22, Zitat: 20.
[2] Text der Ansprache, ebd., 2–4, Zitat: 23.
[3] Ebd., 22f.
[4] Vgl. *A. Kallis,* Der Papst in Athen. Pilgerfahrt auf dornigem Weg, in: ebd., 2-4.
[5] Vgl. *A. Kallis,* Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie, Münster 1999, 313–318.
[6] *Niketas Choniates,* Historia, ed. I. A. van Dieten (Corpus Fontium Historiae Byzantinae XI, 2 Bde), Berlin 1975, Bd. 1, 301, 20–29.
[7] *Innozenz III.,* de sacro altaris mysticis, I 8: PL 217, 778B.
[8] *S. Runciman,* Geschichte der Kreuzzüge, Bd. III, München 1960, 127.
[9] Ebd., 128.
[10] Belege bei *R. Röhricht,* Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, Bd. II, Berlin 1878 [Nachdr.: Aalen 1967, 218).
[11] Brief Innozenz' III. an den päpstlichen Legaten Kardinal Peter von Saint-Marcel, PL 215, 701B.
[12] Zum Verhalten des Papstes gegenüber der Entwicklung des Kreuzzuges vgl. *W. de Vries,* Innozenz III. (1198–1216) und der christliche Osten, in: Archivum Historiae Pontificie 3 (1965), 87–126; *H. E. Mayer,* Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart 1965, 170–187.
[13] *Innozenz III.,* ep. XI 47: PL 215, 1372D. Zur Lage der Griechen unter der Herrschaft der Lateiner vgl. *A. Heisenberg,* Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion I–III, in: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt., München 1922, 5; 1923, 2. 3; *J. Lognon,* L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée, Paris 1949.
[14] Zur Kirchenpolitik des Papstes nach der Errichtung des lateinischen Patriarchats vgl. *R. L. Wolff,* Politics in the Latin Patriarchate of Constantinople (1204-1261), in: Dumbarton Oaks papers 8 (1954) 225–303; *ders.,* The organization of the Latin Patriarchate of Constantinople, in: Traditio 6 (1948), 33–60.

[15] Kap. 5: *Denzinger-Hünermann,* 811.
[16] Vgl. *Innozenz III.,* ep. XI 23: PL 215, 1353A.
[17] *Innozenz III.,* ep. VIII 55: PL 215, 623A.
[18] Vgl. *W. Norden,* Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903 [Nachd.: New York 1958], 163f.
[19] Zu den Kreuzzugstheorien, vgl. *W. Norden* (s. Anm. 18), 153f.
[20] *Innozenz III.,* ep. X 138: PL 215, 1223D.
[21] *F. Dvornik,* Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966, 182.
[22] *E. Chr. Suttner,* Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte, Würzburg [2]1997, 52f.
[23] Ebd., 53.
[24] *S. Runciman* (s. Anm. 8), 134.
[25] *J. Gill,* Ost und West von 1054 bis 1453, in: *W. de Vries,* Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg/München 1963, 32.
[26] Ebd., 37.
[27] Ebd., 38.



Erinnerung – Neuanfang – Vergebung

Die Erklärung der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen[1]

VON
ERNST-ALBERT SCHARFFENORTH *

I.

Die Erklärung der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder (EKBB) bezieht sich auf ein historisches Ereignis, das zu den unmittelbaren Folgen des Zweiten Weltkrieges gehört, aber in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts aus aktuellem Anlass aufgegriffen wurde: die Aussiedlung fast der gesamten deutschen Bevölkerung aus der befreiten Tschechoslowakei – eine Maßnahme, die aus tschechischer Sicht die legitime Antwort auf die Leiden unter den Deutschen seit 1938 war, in der Erinnerung der betroffenen Deutschen aber als Vertreibungsunrecht festgehalten wurde. Die staatlichen Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Tschechoslowakei waren zwar durch die Verträge von 1973 und 1992 auf Verständigung und Kooperation ausgerichtet. Doch wurden in diesen Verträgen – wie auch später in der deutsch-tschechischen Erklärung (1997) – Forderungen auf Wiedergutmachung von keinem der Vertragspartner festgestellt oder ausgeglichen. Eine Regelung derartiger Fragen wurde vielmehr ausgeklammert, um die aktuellen Beziehungen nicht durch Kontroversen über Fragen aus der Vergangenheit zu belasten. Diese Form des Umgangs mit der Vergangenheit wollten Sudetendeutsche nicht hinnehmen.[2] Die Sudetendeutsche Landsmannschaft – die größte ihrer Institutionen, die mit dem Anspruch auftrat, die gesamte Volksgruppe zu vertreten – machte auf ihren Tagungen wiederholt das Recht auf Heimat

* Dr. Ernst-Albert Scharffenorth ist Akademischer Oberrat am Wissenschaftlich-theologischen Seminar der Universität Heidelberg.

und auf das verlorene Eigentum geltend. Derartige Forderungen wurden in deutschen Medien höchstens am Rande erwähnt, aber auf der anderen Seite der Grenze erhielten sie viel Aufmerksamkeit und gaben „immer wieder neuen Anlass zu einer Welle aufgeregter Reaktionen".[3] Diese Phänomene, die quer zu der offiziellen, politischen Absicht einer Verständigung und Orientierung auf die Zukunft standen, veranlassten die EKBB schließlich, sich 1993 in einer Arbeitsgruppe mit der Problematik zu befassen: Ihr *Beratungsausschuss für gesellschaftliche und internationale Angelegenheiten* verfasste eine siebenseitige Erklärung, und diese wurde im März 1995 den eigenen Gemeinden sowie der Öffentlichkeit des Landes vorgelegt. Die allgemeinen Medien schenkten der Erklärung keine Beachtung, es gab allerdings kritische Reaktionen von Einzelpersonen, während Vacláv Havel die Erklärung positiv würdigte. Im Sommer ging die Erklärung in deutscher Übersetzung „an die deutschen Kirchen und andere offizielle Stellen in Deutschland"[4], und schließlich wurde sie im November des gleichen Jahres durch die Synode einstimmig „als Stellungnahme der Kirche verabschiedet".

Die Erklärung der EKBB[5] ist also primär ein Beitrag zur innertschechischen Diskussion über die Beziehungen zu den Deutschen, die einmal Bürger/Bürgerinnen der Tschechoslowakischen Republik gewesen waren oder von solchen abstammen. Erst durch die Übergabe der Erklärung an die EKD und deren Antwort auf der Borkumer Synode (1996) wurde sie in den weiteren Zusammenhang einer „Versöhnung zwischen Tschechen und Deutschen"[6] gestellt. Diese Nachgeschichte der Erklärung der EKBB kann ich hier jedoch nur kurz berühren.

II.

Schon der Titel der Erklärung macht deutlich, dass es der tschechischen Minderheitskirche um einen historischen *Rückblick* geht. Er beschränkt sich jedoch nicht auf die Aussiedlung der Sudetendeutschen, sondern umfasst die gesamte Vorgeschichte dieser Maßnahme. Diesen großen Zeitraum sieht die EKBB von der folgenden, grundlegenden Unterscheidung bestimmt: die „Geschichte des Zusammenlebens" von Tschechen und Deutschen in vielen Jahrhunderten einerseits und die „erschütternde Wende", durch die es zum Anschluss des Sudetenlandes an Deutschland gekommen ist, andererseits. Die EKBB charakterisiert letztere mit der Feststellung, in jener Zeit sei die „Mehrheit unserer Deutschen" – „unge-

achtet ihrer Motive [...] – zum Werkzeug des Nazismus" geworden; also mitverantwortlich für die „Zerschlagung der Einheit des Landes in seinen historischen und natürlichen Grenzen", „den bisher schrecklichsten Krieg" und einen „unerhörten Völkermord".

Wenn im Kontrast dazu die davor liegenden Jahrhunderte als Zeit des Zusammenlebens charakterisiert werden, so wird damit einer negativen Gesamtbilanz der Beziehungen zwischen Deutschen und Tschechen widersprochen. Die EKBB beginnt darum mit der Feststellung, das Zusammenleben habe im „Mittelalter" mit der Einwanderung deutscher Siedler „auf Einladung der tschechischen Herrscher" begonnen und um den „Grundcharakter der Beziehungen" zu bestimmen, wird František Palacký (1798-1876) in bemerkenswerter Weise bemüht. Dieser Historiograph gilt im Allgemeinen als Vater der These vom feindlichen Gegensatz zwischen Germanentum und Slawentum als dem „Grundgesetz der böhmischen Geschichte"[7]. Von der Meinung jedoch, „dass der bestimmende Inhalt unserer ganzen Geschichte der ewige Streit zwischen Tschechen und Deutschen" gewesen sei, distanziert sich die EKBB ausdrücklich und deutet dann Palacký wie folgt: Habe er von einem „miteinander Umgehen und Ringen" gesprochen, solle dies „nicht nur im negativen Sinn" aufgefasst werden, „sondern vor allem positiv, als bejahende Aufforderung zur Nachbarschaft, in der es nötig war, gut miteinander auszukommen und die dunklen Momente, die nicht zu freundschaftlichen Beziehungen beitrugen, zu bewältigen". Dann folgt ein Satz, der offensichtlich auf nationalistische Ausgrenzung der Deutschen in den böhmischen Ländern Bezug nimmt: „Auch die Menschen deutscher Sprache hatten in Böhmen, Mähren und Schlesien ihre legitime Heimat und teilten mit den Tschechen Gutes und Böses."

Man könnte diese Feststellung sogar als eine implizite Kritik am Präsidenten der sog. Ersten Republik verstehen. Denn Tomáš Masaryk hatte 1918 in seiner ersten Proklamation die Deutschen zur Mitarbeit am neu entstandenen Staat aufgerufen, aber dies mit einer diskriminierend wirkenden Erinnerung daran verbunden, dass diese Mitbürger „ursprünglich als Immigranten und Kolonisten ins Land kamen".[8] Doch ist dies nicht der einzige Hinweis auf die letzte Phase des Zusammenlebens: Nachdem die EKBB zunächst an die Sprengkraft der Nationalismen auf beiden Seiten erinnert hat – durch die der „Gedanke einer gemeinsamen Heimat" bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts „auf beiden Seiten der nationalen Ausschließlichkeit geopfert" worden sei – wendet sie sich direkt der Ersten

Republik zu. Die nationalistischen Gegensätze, die sich in dieser Zeit entluden, werden mit Beispielen beider Seiten genannt, doch für die Mängel in der Verständigung werden vor allem die Deutschen verantwortlich gemacht. Institutionell erkennen die böhmischen Brüder an der Ersten Republik positive und negative Züge. Als positiv wird festgehalten, dass der deutschen Minderheit „die gleichen Bürgerrechte" eingeräumt worden seien. Als „Hauptfehler" nennt man die „Zweideutigkeit der Verfassung", die nur eine „Tschechoslowakische Nation" und ihre „Staatssprache" kannte und damit die Deutschen – immerhin fast ein Viertel der Gesamtbevölkerung – in sprachlicher Hinsicht diskriminiert habe. Das führt zu der abschließenden Feststellung, in der Ersten Republik wurde „nicht alles dafür getan [...], dass sich die böhmischen Deutschen innerlich voll mit dem tschechoslowakischen Staat als ihrer Heimat identifizieren konnten".

Die Aussiedlung der Sudetendeutschen erscheint auf diesem Hintergrund als abruptes Ende einer Siedlungsgemeinschaft, die zwar keineswegs durchweg von Harmonie bestimmt war, aber durchaus in der Lage war, mit den bestehenden Differenzen trotz aller Störungen doch immer wieder fertig zu werden. Das aber war 1945, nach dem Ende der Naziherrschaft, offenbar nicht mehr möglich. Den Gründen dafür und ihrer Beurteilung widmet die EKBB insgesamt drei Seiten ihrer Erklärung. Zunächst geht es um die Motive, die zur Aussiedlung veranlasst haben. Die EKBB verweist als erstes auf das „begreifliche Moment des geschichtlichen Schocks" durch die schlimmen Erfahrungen mit den Deutschen in den Jahren 1938 bis 1945. Eine „natürliche Fortsetzung" des Zusammenlebens sei Politikern und der „überwiegenden Mehrheit der Tschechen" damals einfach unmöglich erschienen, eine „radikale" und „auch endgültige Lösung als die richtigste". Dann stellt die EKBB fest:

„Die antifaschistische Motivierung des Gedankens einer Aussiedlung aus dem Land kann uns bis heute als schwerwiegend[es Argument] erscheinen. Gleichzeitig jedoch müssen wir zugeben, dass sie als solche denen, die im Namen der Menschlichkeit die Nazibarbarei besiegt hatten, die Übernahme eines Programms erschweren sollte, mit dem bis dahin die totalitären Regime operiert hatten." (39)[9]

Nach dieser Anspielung auf die Umsiedlungsaktionen unter Hitler und Stalin, die das antifaschistische Motiv bereits relativiert, kommt die EKBB direkt „auf das Vorhandensein anderer, bedenklicher Motive" zu sprechen. Als erstes wird die Legitimation des „Transfers"[10] mit dem „Prinzip der kollektiven Schuld" der Deutschen und – „gerade auch in offiziellen Verlautbarungen" – die Behauptung genannt, eine „Hinausliquidierung des Volkes der Urfeinde" sei für die „Schaffung eines nationalen slawischen

Staates" notwendig gewesen. Dieser Gedankengang gipfelt darin, dass die „Dekrete des Präsidenten der Republik" deswegen kritisiert werden, weil sie selbst anerkannte Gegner der Nazis und sogar „Heimkehrer aus den nazistischen Konzentrationslagern, einschließlich deutschsprachiger Juden" trafen.

Der „Transfer" wird zweitens als symptomatisch dafür angesehen, dass die politische Nachkriegsordnung „vom humanitären Ideal der [ersten] tschechoslowakischen Demokratie" abgerückt und überhaupt durch einen „fortschreitenden Verfall des Rechtsbewusstseins" und „des faktischen Rechtszustandes" zu charakterisieren sei. Drittens wird darauf hingewiesen, dass die „konkrete Art der Aussiedlung [...] in ihrem drastischen Ausmaß alle im voraus erwogenen Varianten" übertraf.

Hier wird, ohne ins Einzelne zu gehen, die Entwicklung der Aussiedlungspläne seitens der Regierung unter Edvard Beneš angesprochen. Als Schlusspunkt der im Londoner Exil vorbereiteten, rechtsstaatlich begrenzten Aussiedlungspolitik – die allein deswegen „die zögernde vorläufige Zustimmung der Westmächte" erhalten habe – wird das Regierungsprogramm von Košice[11] genannt, welches z.B. „Konfiskationen und Aussiedlungen [...] nur auf Grund von Gerichtsverfahren" zuließ. Im Gegensatz dazu kam es dann aber nach Kriegsende zur „allgemeinen Enteignung und massenhaften Aussiedlung" der Sudetendeutschen. Wer trug die „Verantwortung für diese gewaltsame Aussiedlung der Mehrheit der Deutschen"?[12] Sie war, so führt die EKBB aus, „bei weitem nicht nur die Sache der Kommunisten oder der Großmächte", vielmehr sei die „Initiative [...] von tschechoslowakischer Seite" gekommen, die „die Anzahl der Deutschen auf dem Gebiet der wiederhergestellten Republik noch vor einer internationalen Entscheidung *maximal* [...] *reduzieren*" wollte.

Schon diese Aussagen zeigen, dass die EKBB die Aussiedlung grundsätzlich in Frage stellt und die Verantwortung für diese Maßnahme nicht auf andere abschieben will. Nach einem – später noch zu behandelnden Abschnitt über „Tschechische Gegner der Aussiedlung und die Positionen der Evangelischen Christen"[13] – formulieren die Böhmischen Brüder gleichwohl noch eine „Deklaration", in der sie ihr Urteil zur Aussiedlung zusammenfassen.

Erstens wird diese „trotz allen vorangegangenen Unrechts" als „moralisch verfehlter Schritt" bezeichnet. Diese Kritik, die an Havels Wort von der zutiefst unmoralischen „Vertreibung"[14] erinnert, wird mit einer Überlegung begründet, die ich hier erst einmal unkommentiert wiedergebe: Die

EKBB kommt zu dem Urteil, „kollektive Aussiedlung" dokumentiere „babylonischen Hochmut", indem sie „eine Jahrhunderte alte Kultur" entwurzelte und ein Volk deportierte, das nach „Anzahl" und nach „Ausmaß seiner Siedlungen der Einwohnerschaft von manchen europäischen Ländern" zu vergleichen sei. Man habe sich durch die Aussiedlung um die Chance gebracht, „eine weise Souveränität im Zusammenleben der Völker zu bezeugen". Zweitens werden die an Deutschen verübten Verbrechen und insbesondere ihre gesetzliche „Exkulpation" als „schändlich" verurteilt und schließlich die Beschlagnahmung oder Zerstörung deutschen Eigentums „zutiefst" bedauert.

Es geht der tschechischen Minderheitskirche also um eine grundsätzliche Kritik an der gewaltsamen Beendigung der Siedlungsgemeinschaft mit den Deutschen. Sie ist genauso eindeutig, wie die schon erwähnte Stellungnahme von Václav Havel. Gerade deshalb fällt auf, dass die EKBB nie von *Vertreibung,* sondern von *Aussiedlung* oder gelegentlich von *Transfer* spricht.[15] Das klingt im deutschen Sprachraum, in dem der Begriff „Vertreibung" als Leitbegriff auch für diese Bevölkerungsverschiebung allgemein anerkannt ist, zunächst etwas verharmlosend. Aber der Inhalt der Erklärung korrigiert diesen Eindruck vollkommen: Es ging, so hat die EKBB klargestellt, um eine kollektive Zwangsmaßnahme, die die „Mehrheit" der Deutschen als Deutsche betraf. Wenn in diesem Zusammenhang der Begriff der Vertreibung überhaupt nicht verwendet wurde, dürfte dies daran liegen, dass dieser Begriff in der sudetendeutschen Agitation eine zentrale Rolle spielte und dort die Grundlage für Restitutionsforderungen bildete. Dieser Begriff war also für die tschechische Öffentlichkeit negativ besetzt – noch in der Deutsch-Tschechischen Erklärung vermied der tschechische Vertragspartner „unter Nutzung aller Möglichkeiten seiner Sprache das Eingeständnis [...], damals [nach dem Kriege] habe es eine Vertreibung (vyhnání) von Deutschen gegeben".[16]

Das ist jedoch nur die eine Seite, die bei der Wortwahl der EKBB zu beachten ist. Auf der anderen Seite ist zu bedenken, dass die EKBB in ihrer *Selbstreflexion* nicht den im tschechischen Sprachraum üblichen Begriff *(odsun)* ins Zentrum gerückt hat, der sich zum Equivalent für den in den Potsdamer Beschlüssen gebrauchten Begriff „Transfer" entwickelt hat.[17] Vor allem der Verzicht auf diese im Tschechischen gängige Bezeichnung scheint mir bemerkenswert. Während *odsun/Transfer* auf die Legalität des Vorgangs abhebt, ist der gewählte Leitbegriff *Aussiedlung* nämlich dazu geeignet, die „Problematik" dieser Maßnahme zum Ausdruck zu bringen:

Ursprünglich sollte sie zwar rechtsstaatlich normiert und begrenzt sein, nach dem Krieg jedoch kam es zu einer Zwangsaussiedlung, die objektiv nur mit entsprechenden Plänen und Ausführungen unter Hitler und Stalin zu vergleichen war.

III.

Schon als Einleitung zur „Deklaration" findet sich eine Aussage, die den Blick auf *Gegenwart und Zukunft* der Beziehungen zu den „Sudetendeutschen" lenkt. Die EKBB leitete ihre zusammenfassende Beurteilung der Aussiedlung mit der Feststellung ein:

„Auch wir empfinden die Verantwortung für die Auseinandersetzung mit den Folgen dessen, was im Namen des tschechischen Volkes in der Grenzsituation des Jahres 1945 und der nachfolgenden Jahre geschehen ist, obwohl die meisten von uns damals im Kindesalter oder noch gar nicht geboren waren" (41).

Dieser Satz knüpft an die oben bereits zitierte Antwort auf die Frage an, wer für die Zwangsaussiedlung Verantwortung getragen habe. Nun geht es allerdings um eine Konsequenz dessen, dass die Verantwortung dafür ganz entscheidend auf tschechischer Seite gelegen hat, also nicht etwa nur als Ausführung von Vorgaben der Alliierten zu verstehen ist.[18] Auch für die Mehrheit der Kirchenmitglieder, die damals höchstens im Kindesalter standen, stellt die EKBB eine Verantwortung für die Folgen der Aussiedlung fest. Wie wird sie bestimmt?

Als erstes wird die „Aufstellung von politischen und vermögensrechtlichen Forderungen", wie sie „von einigen Kreisen sudetendeutscher Organisationen" erhoben worden seien, zurückgewiesen. Es wird bedauert, dass man in diesen Kreisen gerade aus der „korrekten und aufrichtigen Entschuldigung unseres Präsidenten aus dem Jahr 1989" derartige Forderungen abgeleitet habe, und abschließend wird festgestellt, auf diesem Wege werde es „zu keiner Versöhnung" kommen, vielmehr würde sich „die gegenseitige Entfremdung noch vertiefen".

Richtet sich das nur an die Adresse von Sudetendeutschen, insbesondere an ihre „Landsmannschaft"[19], heißt es wenig später im Blick auf beide Seiten, „was wir alle verloren haben, muss zu den Kriegsverlusten gezählt werden". Daraus wird dann eine Folgerung gezogen, in der es auch um das Verhalten von Tschechen geht:

„Das einzige, was uns übrig bleibt, ist, vom Status quo ohne gegenseitige Beschuldigungen und Forderungen auszugehen und unsere Beziehungen von Grund auf neu aufzubauen (im übrigen ist auch der deutsch-tschechische Staatsvertrag dafür ein gutes Fundament). Sicherlich sollten wir dabei von tschechischer Seite aus den notwendigen Respekt gegenüber

all denen erweisen, die kommen, um ihre alten Heimstätten zu besuchen, wie auch die Offenheit gegenüber denen, die unter heutigen Bedingungen zu der tschechischen Staatsbürgerschaft zurückkehren wollen. Auch sollten wir Interesse an dem von Deutschen geschaffenen Anteil an der böhmischen Landeskultur haben" (42).

Die EKBB vertritt also die Ansicht, der Status quo sei, so bedauerlich die Verluste und das erfahrene Leid auch seien, erst einmal nur zu akzeptieren. Was aber bleibt dann noch zu tun? Die EKBB denkt hier zunächst an das, was die Reisen von Sudetendeutschen in ihre verlorene Heimat zu belasten pflegte: der unter kommunistischer Herrschaft gerne geförderte Verdacht, hier kämen *Revanchisten*[20] und nicht etwa nur die auch in Polen so genannten *Heimwehtouristen.* Darum fordert die EKBB eine positive Einstellung gegenüber den sudetendeutschen Touristen und ergänzt dies durch zwei ähnliche Beispiele.

Hier und im Folgenden sucht man jedoch vergebens nach einer direkten Antwort auf die Frage, was denn nun eigentlich mit den Beneš-Dekreten geschehen solle. Der Wortlaut der Erklärung zeigt zwar, dass auch für die EKBB eine Aufhebung dieser Dekrete nicht zur Diskussion steht. Das entspricht zwar dem common sense in unserem Nachbarland, ist aber nach der grundlegenden Kritik an der Aussiedlung, die sich als Verurteilung der *Beneš-Dekrete* zusammenfassen lässt, als Auffassung auch der EKBB keineswegs selbstverständlich. Warum schweigt die EKBB zu einem Problem, an deren Lösung den Sudetendeutschen so viel liegt? Diese Frage liegt auch deswegen nahe, weil es zum Zeitpunkt der Abfassung der Erklärung der EKBB bereits eine Stellungnahme von sudetendeutschen und tschechischen Christen gab, die sich diesem Komplex direkt gestellt hatte – was dem Beratungsausschuss für gesellschaftliche und internationale Angelegenheiten kaum verborgen geblieben sein kann. Die genannte Gruppe von Christen, zu denen auch A. Kocáb, Pfarrer der EKBB in Prag, gehörte, hatte bereits 1990/91 eine zweisprachige Stellungnahme[21] veröffentlicht, in der u.a. die folgende Überlegung zu finden ist:

„Zur Lösung mancher derzeit schwieriger Fragen wird der erwartete Beitritt der CSFR zur Europäischen Gemeinschaft beitragen. Es wäre deshalb zu überlegen, ob zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der CSFR Teile des künftigen Europarechts bilateral vorweggenommen werden sollten, um schon jetzt Wege des Ausgleichs zu beschreiten."

Es kann hier nicht darum gehen, den rechtlichen Gehalt dieses Vorschlages zu entfalten. Aber auch ohne einen derartigen Exkurs ist klar: hier handelt es sich um einen direkt *politischen* Vorschlag, der in kreativer Weise Vergangenheit und Zukunft verbindet. Die genannte Gruppe vertritt nämlich die Meinung, gerade die anstehende europäische Einigung eröffne einen Spielraum, in dem der tschechoslowakische Staat den Sudetendeut-

schen in gewisser Weise entgegenkommen könne. Auch dabei handelt es sich zwar nicht um die von dieser Seite gewünschte Aufhebung der Beneš-Dekrete. Es geht aber doch um eine Anregung, wie im Rahmen der anstehenden Europäischen Einigung den (Sudeten-) Deutschen eine jedenfalls zeitliche Bevorzugung einzuräumen und so ihrem Rechtsempfinden eine gewisse Genugtuung zu verschaffen wäre.

Warum hat sich die EKBB diese Überlegung nicht zu eigen gemacht? Ich vermute, dahinter steht eine *grundsätzliche Entscheidung* darüber, was die Kirche zur Politik zu sagen ermächtigt sei. Demnach wäre es kein Zufall, dass die Erklärung der EKBB zwar eine ganze Reihe von Vorschlägen für die „Diplomatie von Mensch zu Mensch"[22] enthält, sich auf den bestehenden Staatsvertrag[23] aber nur insofern bezieht, dass er als „gutes Fundament" für den Neuanfang in den Beziehungen von Mensch zu Mensch genannt wird.

Diese Vermutung wird durch einen Beitrag von Jan Šimša bestätigt. An seinen Ausführungen in Arnoldshain[24], lässt sich eindeutig erkennen, dass es für seine Kirche darum ging, ihre politische Verantwortung nicht zu weit zu fassen. Denn hier stellte er die folgende *Unterscheidung* heraus: „Auf der einen Seite die Zurückhaltung gegenüber einer Politisierung der Kirche und auf der anderen Seite klare, engagierte und bekennende Stellungnahmen von einzelnen Christen." Begründet wurde dies mit dem Vorbild Josef Hromádkas, der zeitlebens „gegen die Politisierung der Kirche" gekämpft und nur „individuell und persönlich" zu Fragen der Politik Stellung bezogen habe.

Demnach unterscheidet die EKBB bewusst zwischen einem politischen Auftrag der Kirche und der einzelnen Christen.[25] Während letztere politisch konkret und damit auch kontrovers Stellung nehmen können, ist der Kirche dies untersagt. Šimša schloss seine Ausführungen daher mit der Feststellung:

„Die Kirche soll Fürbitten für alle Menschen vor Gott bringen. Die Kirche soll der Versöhnung dienen, die Buße bekennen, den Armen und Verletzten, den Witwen und Waisen helfen. Das ist keine feige Neutralität, sondern christliche Universalität und die daraus folgende Verantwortung."

Damit umschrieb Šimša in ganz grundsätzlicher Weise das, was in den Aufgabenbereich der Kirche gehört. Zwei der hier genannten Aufgaben – der *Versöhnung* dienen, die *Buße* bekennen – gelten aber, wiederum im Sinne eines Aufrufs an einzelne Menschen, auch speziell für das, was die EKBB des Weiteren als ihren Beitrag zum Neuanfang nennt. Zunächst geht es ihr um einen angemessenen Umgang mit der „Entfremdung" zwischen

den beiden Volksgruppen und dann folgt als Abschluss der „Appell zu einem neuen Aufbau im christlichen Geist gegen den Geist des Nationalismus".

Den Zustand gegenseitiger Entfremdung hatte die EKBB bereits weiter oben unter der Überschrift „Ein nicht zu unterschätzendes Trauma" bei Tschechen *und* Deutschen zur Sprache gebracht.[26] Dieser Komplex wird nun wieder aufgenommen:

„Während wir die Gefühle jener verstehen, die einmal von amtlichen tschechischen Stellen mit einem Minimum an persönlichem Eigentum über die Grenze geschickt wurden, sowie ihrer Nachkommen, einschließlich der tiefen Wunden der Kinder und Enkel derer, die umkamen oder ermordet wurden, rufen wir sie auf, auch die Tiefe des Traumas zu sehen, das vorher Deutsche den Tschechen verursacht haben, indem sie sich an der Zerschlagung des gemeinsamen demokratischen Staates beteiligt und damit das ganze tschechische Volk an den Rand des Verderbens gebracht haben. Es leben noch viele unter uns, die in nazistischen Gefängnissen und Konzentrationslagern gefoltert wurden, und viele Kinder und Enkel derer, die dort umkamen. Wir sind uns jedoch bewusst, dass der Weg in die Zukunft nicht durch nie endende Schuldzuweisungen, sondern durch aufrichtige Reue, gegenseitiges Bemühen um[27] Verständnis, und durch die Sehnsucht nach Versöhnung geöffnet wird" (42).

Auch hier richtet sich die EKBB an die einzelnen Menschen, an Tschechen und Sudetendeutsche, und die Rede von *Reue* – oder wie man das tschechische Wort litost auch übersetzen könnte „Bedauern"[28] – und von *Sehnsucht nach Versöhnung* deutet an: Der EKBB geht es um eine Begegnung „im christlichen Geist", was dann direkt in dem Appell angesprochen wird, mit dem die Erklärung schließt:

„Während wir uns dessen bewusst sind, dass ein solcher Weg lang ist und gesäumt von Scharen solcher, die auch heute noch nicht dem Geist des Nationalismus (oft verbunden mit faschistischer und kommunistischer Ideologie) entsagen wollen, appellieren wir an alle, die im christlichen Geist leben wollen (Angehörige verschiedener Konfessionen), wie auch an alle anderen, gemeinsam am Aufbau neuer Beziehungen mitzuwirken. Wir wollen zu diesem neuen Aufbau bereit sein und bitten deshalb um Vergebung dessen, worin wir uns wirklich an jemandem schuldig gemacht haben, und sind bereit, denen zu vergeben, die sich an uns schuldig gemacht haben. Und zu dem Übrigen möge Gott uns allen helfen" (42f).

Man muss also auch diese Erklärung bis zum Ende lesen, um zu erkennen, was sie im Innersten zusammenhält. Es ist das christliche Empfinden, dass ein Neuanfang auch in der zwischenmenschlichen Beziehung ohne Vergebung nicht gelingen kann. Zum Schluss der Erklärung, der es bisher um historische Aufklärung über die Geschichte der Beziehungen zwischen Tschechen und Sudetendeutschen ging, wird das Element direkt zur Sprache gebracht, das in Versöhnungsinitiativen gegenüber den Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg eine lange Geschichte hat. Schon der *Brief der katholischen Bischöfe Polens* vom 18.11.1965 an ihre Amtsbrüder in der Bundesrepublik Deutschland – mit denen sie gemeinsam am Zweiten Vati-

kanischen Konzil teilnahmen – enthielt den Satz: Wir „strecken unsere Hände zu Ihnen hin in den Bänken des zu Ende gehenden Konzils, gewähren Vergebung und bitten um Vergebung“[29]. Dieses Anliegen ist dann auch im Blick auf die Versöhnung zwischen Deutschen und Tschechen in gemeinsamen Versöhnungsgottesdiensten aufgenommen worden[30] und auch der EKD ging es im Zentrum ihrer Kundgebung zur „Versöhnung zwischen Deutschen und Tschechen“ genau um diese Dimension eines Neuanfangs.

Nachdem im Januar 1996 zunächst der Ratsvorsitzende Engelhardt und sein Stellvertreter Hempel gemeinsam geantwortet hatten, nahm schließlich die EKD-Synode in Borkum mit ihrer „Kundgebung“ Stellung. Über die Ausrichtung dieser vom „Europaausschuss“ ausgearbeiteten Stellungnahme sagte der Ausschussvorsitzende Frieling auf der Synode: „Wir legen ihnen keine rein politische Kundgebung vor – natürlich ist sie auch politisch –, sondern eine in der Intention zunächst ökumenische Kundgebung: Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern. Es ist eine kirchliche Kundgebung mit seelsorgerlichen Worten an unsere evangelischen Mitchristen und mit bittenden Worten an die Mitbürgerinnen und Mitbürger sowie an die Bundesrepublik.“ In der Kundgebung kommt die „ökumenische“ Intention dann unter Nummer vier zum Tragen. Nachdem die EKD-Synodalen hier zunächst die „Zuweisung einer Kollektivschuld“ zurückgewiesen hatten, formulierten sie nämlich unter dem Eindruck der Belastung durch „die Schuld unseres Volkes“: „Mit Ehrfurcht und Ernst vor Gott suchen wir Vergebung dieser Schuld. Wir bitten unsere tschechischen Schwestern und Brüder um Vergebung und gewähren, soweit es uns zukommt, ebenfalls Vergebung.“[31]

Angesichts dieser Lage kann man feststellen, dass es schon im Schlussappell der Erklärung der EKBB um ein Anliegen von ökumenischer Bedeutung ging. Mein Bericht über den Inhalt der gesamten Erklärung dieser Kirche zeigt aber auch, dass dieser Schluss im Gesamtduktus der Erklärung recht unvermittelt kommt. Im Rahmen ihres historischen Rückblicks hatte die EKBB ja klar differenziert zwischen einer Verantwortung der „Väter und Großväter“ für die „Aussiedlung“ und der Verantwortung für ihre Folgen. Allein bei der Verantwortung für die Folgen ging es um die Beteiligung auch derer, die zum Zeitpunkt des *odsun* noch Kinder oder gar nicht geboren waren. Insofern ist es überraschend, wenn die EKBB am Schluss nun auf eine Differenzierung zwischen den Generationen verzichtet und um „Vergebung dessen“ bittet, „worin wir uns wirklich an jemand schuldig gemacht haben“ sowie ihre Bereitschaft erklärt, „denen zu vergeben, die sich an uns schuldig gemacht haben“. Auf die Frage, was diese Überraschung für die Möglichkeit öffentlichen Redens der Kirche bedeutet, möchte ich gleich noch eingehen. Hier halte ich nur fest: es ist eines, die Geschichte der Aussiedlung der Sudetendeutschen historisch zu rekonstruieren, und es ist etwas anderes, zu dieser Geschichte als Christ und

Christin im Sinne der Bitte um und der Gewährung von Vergebung Stellung zu nehmen. Beides steht in der Erklärung unvermittelt nebeneinander.

IV.

Mein letzter Gedankengang bezieht sich auf zwei Fragen. Zunächst die Frage, die ich eben bereits angedeutet habe: das Problem öffentlichen Redens der Kirche im Blick auf historische Schuld. Ich habe zu zeigen versucht, dass es in der Erklärung der EKBB zwei Zugänge zu diesem Phänomen gibt. Zunächst die historische Rekonstruktion und dann ganz unvermittelt die christliche Stellungnahme dazu, in der historiographisch notwendige Unterscheidungen wegfallen und auch die historische Schuld im Sinne des Herrengebetes als eigene Schuld aufgenommen, um Vergebung gebeten und diese der anderen Seite gewährt wird. Wenn es in der Erklärung der EKBB um diese zwei Zugänge zur historischen Schuld geht, scheint mir die Frage angebracht, ob sich beide gemeinsam in einer öffentlichen Äußerung einer Kirche angemessen zur Geltung bringen lassen. Öffentliche Äußerungen wenden sich ja an ein Forum, in dem Christen und Christinnen nur eine Gruppe ausmachen. Bei ihnen kann man wohl Verständnis für das erwarten, worin sich der „christliche Geist" ausspricht. Dieser Geist ist aber – in einer pluralistischen Gesellschaft – nicht als alle verbindender Geist vorauszusetzen. Das lag anders, als die polnischen Bischöfe sich 1965 in einem Brief an ihre deutschen Amtsbrüder zu Schuld und Versöhnung bekannten. Damals und später bei Versöhnungsgottesdiensten von Tschechen und Deutschen im Raum der katholischen Kirche stellte sich nicht das Problem, wie und ob diese Äußerung, auch denen, die nicht zur Kirche Jesu Christi gehören, zu vermitteln ist. Zu solcher Vermittlung hat zwar die EKD einen ersten Versuch gestartet, indem sie die Kollektivschuldthese ausdrücklich zurückwies und auch ihre Bereitschaft zu vergeben, auf das, „was ihr zusteht", eingrenzte. Aber das ist offensichtlich nicht ausreichend. Denn wüsste man nicht gerne, wie nun sowohl die Kollektivschuldthese abgelehnt als auch gemeinschaftlich und stellvertretend von Christen noch vierzig Jahre danach um Vergebung gebeten werden kann? Und was die Bereitschaft, auch nur im Rahmen ihrer Zuständigkeit zu vergeben, betrifft, so bleibt auch hier die Frage offen, was hier Stellvertretung bedeutet und wie weit sie sich erstreckt: Konnte, wollte die EKD auch für Tote oder selbst für Ermordete sprechen? Der Versuch der EKD, in der allgemeinen Öffentlichkeit für ein genuin christliches Anlie-

gen Verständnis zu wecken, ist also unvollständig geblieben. Wäre er aber erweitert worden, wäre der Rahmen einer Kundgebung sicher gesprengt worden. Darum frage ich, ob der Weg, den die EKD in Aufnahme der entsprechenden Äußerung der EKBB eingeschlagen hat, überhaupt sinnvoll war. Lässt sich solch stellvertretendes Bitten um Vergeben und Gewähren von Vergebung anders als im Gebet und im Gottesdienst wagen? War es nötig und hilfreich, dies in eine öffentliche Erklärung einzubauen? Wäre es nicht ausreichend gewesen, ohne solch öffentliche Bekundung persönlicher, christlicher Betroffenheit von historischer Schuld einfach alle Menschen, die guten Willens sind, zur Versöhnung und Neuanfang aufzurufen?

Ich komme zur letzten Frage, wie lässt sich die Erklärung der EKBB insgesamt charakterisieren? Anknüpfend an Überlegungen Dietrich Ritschls[32] verstehe ich sie als ein europäisches Beispiel für den Beginn einer selbstkritischen Erinnerungskultur in einer Kirche. Ritschl hat gezeigt, wie es in den USA und in Australien in Antwort auf Anklagen der kolonial unterdrückten Völker zu einer Neuinterpretation der Geschichte kam, in der die historische Schuld der Weißen nicht länger verschwiegen wird. Auch den Böhmischen Brüdern ging es um eine „Re-Interpretation der eigenen Vergangenheit", die durch Konflikte in der Gegenwart provoziert worden ist. In Widerspruch gegen die herrschende Meinung in Tschechien wurden erstens positive Züge in der Geschichte der „Zusammenlebens" zwischen Deutschen und Tschechen bewusst gemacht und zweitens das Schweigen über den Charakter der „Aussiedlung" gebrochen und der Abschub grundsätzlich kritisiert. Das ist ein gutes Beispiel für die Weite des Blicks einer *schuldbewussten Geschichtsschreibung.* Die Erklärung der EKBB zeigt aber auch: Zu einer so ausgerichteten Re-Interpretation der eigenen Vergangenheit gehört ebenfalls die Erinnerung an diejenigen, die damals dem Zeitgeist widerstanden und in kleinerem oder größerem Umfang Solidarität bewiesen. Zu dem noch ungeschriebenen *Weißbuch der Menschlichkeit*[33] leistet die EKBB ihren ersten Beitrag, indem sie – neben der selbstkritischen Erinnerung an die Grenzen der Kritik, die damals im eigenen Lande ohne Gefährdung der eigenen Person möglich war – auch auf den christlichen Pazifisten P. Pitter verwies, der in Protest und tätiger Hilfe „am vorbildlichsten" gewirkt hat.[34]

Ich erwähne diesen Mann hier auch aus dem Grunde, weil sich an der Nennung seines Namens exemplarisch deutlich machen lässt: die untersuchte Erklärung der EKBB markiert den *Beginn* eines Erinnerungs*prozesses.* Pitter war nicht allein, als er das tat, was die EKBB zu Recht als besonders vorbildlich bezeichnet hat. Auch von seiner engsten Mitarbeiterin, Olga Fierz, wäre im gleichen Atemzug zu sprechen. Sie erhielt übrigens – wie Pitter –

posthum als öffentliche Auszeichnung den Masaryk-Orden; freilich erst neun Jahre später als der von der EKBB anerkennend erwähnte Mann.[35]

Als letztes möchte ich auf ein spezifisch christliches Merkmal dieser kirchlichen Erinnerungskultur aufmerksam machen. Ich habe es oben bei meinem Referat über die „Deklaration" der EKBB absichtlich unkommentiert wiedergegeben. Ich erinnere daran: Der erste Einwand der Böhmischen Brüder gegen den *Abschub* war auf „die allgemeine Überlegung zum babylonischen Hochmut" dieser „administrativen Maßnahme" gestützt worden. Wie kommt die EKBB auf den Gedanken, den Abschub mit Babylon zu verbinden? Das mag für viele Leser und Leserinnen der Erklärung eine dunkle Anspielung geblieben sein. Wer die Bibel kennt, wird sich dagegen an die Geschichte vom Turmbau zu Babel erinnern (Gen 11,1–9). Den „Transfer" des sudetendeutschen Volkes und die Entwurzelung seiner Kultur in diese Perspektive zu rücken – das kann man wohl nur als Gipfel einer biblisch fundierten Kritik politischer Entscheidungen bezeichnen. Das gilt nicht nur für das, was die EKBB direkt sagt: der Abschub ist für uns als Christen und Christinnen Ausdruck für einen Gestaltungswillen der Menschen, der von Gott gesetzte Grenzen überschritten hat. Das gilt auch in Hinsicht auf das, was mit dem Rekurs auf Gen 11,1–9 ebenfalls in den Raum der Erinnerung gestellt ist. Bibelleser und Bibelleserinnen wissen, dass Gott dem Treiben der Menschen in Babylon nicht nur zusah. Das Stichwort babylonischer Hochmut lenkt also den Blick unweigerlich auch auf die tschechische Geschichte *nach dem Abschub:* Was brachte sie – sub specie dei betrachtet? Dazu sagt die EKBB in ihrer Erklärung nichts. Der Theologe Josef B. Soucek allerdings hat bereits im Jahre 1948 seine Antwort auf diese Frage gegeben. Er äußerte sich nach dem erfolgreichen kommunistischen Putsch in einem Brief an Barth und Visser 't Hooft. Für den Erfolg der Kommunisten machte Soucek die Schwäche der demokratischen Kräfte in seinem Lande verantwortlich und schrieb, dass diese Schwäche „auch – und das heißt für einen Christen primär – eine Zahlung für unsere *eigenen Sünden* war.

Wir haben unser neues Leben nach der Befreiung im Geist eines hemmungslosen und ungezügelten Nationalismus begonnen. Es war natürlich und vielleicht unvermeidlich als Reaktion gegen das Leiden und die Demütigung der Besetzung, aber es war doch ein falscher Geist, und man hätte ihm seitens der verantwortlichen Männer widerstehen müssen. Es wurde ihm aber nicht widerstanden, sondern er durfte wie ein Krebs dem Volke die Kraft aussaugen. Die Verantwortung von uns allen dafür ist groß. Wir von der Kirche, oder wenigstens die meisten von uns haben es gesehen und haben versucht, etwas zu tun dagegen, aber unsere Anstrengungen waren eher lahm. Ich nehme mich davon nicht aus."[36]

Ich schließe mit diesem Hinweis auf Soucek, weil auch hier das Problem auftaucht, das mich oben im Blick auf die öffentliche kirchliche Rede zu Schuld und Vergebung beschäftigt hat. An dieser Stelle begnüge ich mich jedoch mit der Feststellung: eine Geschichtsdeutung wie sie Soucek – in einem Brief an Mitchristen – aussprach, und wie sie im Horizont der Argumentation der Erklärung der EKBB liegt oder liegen könnte, ist jedenfalls für die allgemeine Öffentlichkeit eine Provokation. Die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder hat sich davor nicht gescheut und das belegt noch einmal ihren Willen, zum Neuanfang in den Beziehungen zwischen Tschechen und Deutschen im christlichen Geist beizutragen.

ANMERKUNGEN

[1] Ich zitiere diesen Text nach der deutschen Übersetzung in epd-Dok 2/97, 36–43. (Sie bildet dort einen Teil des Anhangs zum Abdruck von Referaten einer Tagung in Arnoldshain zum Thema „Streit um Versöhnung. Deutsche und Tschechen: der Geschichte begegnen und Zukunft gestalten") – *Noemi Ligusova* habe ich für sprachliche Erläuterungen zur tschechischen Originalfassung (K problematice k vysidleni sudetskych Nemcu), die sie mir nebst weiteren Materials aus Tschechien beschafft hat, zu danken. Aus drucktechnischen Gründen verzichte ich in der Regel auf Wiedergabe des Tschechischen mit den üblichen Akzentzeichen.

[2] Vgl. dazu die Analyse von *K. E. Franzen,* Verpasste Chancen? Die Verträge zwischen Bonn und Prag im Urteil der Sudetendeutschen, in: Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Böhmischen Länder 38 (1997), 85–111. Franzen geht auf insgesamt vier sudetendeutsche Organisationen ein. Die größte von ihnen, die Sudetendeutsche Landsmannschaft, habe den Vertragsabschluss von 1992 durch „Maximalforderungen" (106) belastet und das Ergebnis mit der Feststellung „eine verpasste Chance" (108) kommentiert. Davon wird die neofaschistische Haltung vom „Witiko-Bund" und – positiv – die gemeinsame Erklärung der sozialdemokratisch orientierten „Seliger-Gemeinde" und der katholischen „Ackermann-Gemeinde" abgesetzt, weil sie „zu einer positiven Beurteilung des deutsch-tschechoslowakischen Abkommens" gekommen seien.

[3] So T. Ruzicka bei der Einführung der Erklärung der EKBB auf der Tagung in Arnoldshain (a.a.O., 11–14; Zitate 12f).

[4] Zu den Empfängern, deren (zustimmende) Antwort Ruzicka in Arnoldshain zitierte, gehörte auch R. v. Weizsäcker, die katholische Ackermann-Gemeinde und der tschechische Botschafter in Deutschland (vgl. epd-Dok 2/97, 13f). Ob die Erklärung an die Sudetendeutsche Landsmannschaft verschickt wurde oder ob sie auch an Stellen in Österreich ging, ist aus Ruzickas Äußerung nicht zu entnehmen. Auf der Arnoldshainer Tagung stellte allerdings ein anderer Teilnehmer, R. Friedrich, MdL, CDU, fest: Die Erklärung der EKBB, „eines der bedeutendsten Dokumente", habe „auch, in und bei den Sudetendeutschen" eine „große Aufmerksamkeit" gefunden (epd-Dok 2/97, 27).

[5] Die Erklärung ist in folgende Abschnitte gegliedert (Seitenangaben nach der deutschen Übersetzung in epd-Dok 2/97): 1. Die Geschichte des Zusammenlebens (36–38); 2. Die böhmischen Deutschen erliegen dem Nazismus (38f); 3. Die Motive der Aussiedlung der Deutschen aus der Tschechoslowakei (39–41); 4. Kontinuität der Verantwortung (41f); 5.

Gegenwärtiger Stand und Perspektiven unserer gegenseitigen Beziehungen (42f). – Im Rahmen dieses Aufsatzes gebe ich Seitennachweise nur für längere Zitate.

[6] So der Titel der „Kundgebung" der EKD-Synode, vgl. Borkum 1996. Bericht über die siebte Tagung der achten Synode der EKD vom 3. bis 7. November 1996, Hannover 1997, 1220–1224. Im Anschluss an diese Stellungnahme hat eine Arbeitsgruppe beider Kirchen ein Handbuch zur Begegnung zwischen Deutschen und Tschechen herausgegeben: Der trennende Zaun ist abgebrochen. Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen, hg. von der tschechisch-deutschen Arbeitsgruppe der EKBB und der EKD, Leipzig,1998.

[7] Vgl. *F. Seibt,* Deutschland und die Tschechen. Geschichte einer Nachbarschaft in der Mitte Europas. München 1997, 245. Dieses Buch liegt auch in tschechischer Übersetzung vor und gilt in Tschechien als ein „vortreffliche[s] Buch". So *Z. Eis,* Prag, in: Deutsche und Tschechen. Zeit nach der Erklärung (zweisprachige Ausgabe der Bernhard-Bolzano-Stiftung und der Ackermann-Gemeinde, [1997], 131).

[8] Auf diese problematische Feststellung Masaryks verweist Seibt, a.a.O., 301. Wie derselbe an anderer Stelle ergänzt, ist „dieses feindselige Wort" jedoch nur „eine Antwort" auf die Separationsbestrebungen der „fortan sogenannten Sudetendeutschen" in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg (vgl. seinen Beitrag in epd-Dok 16/99, 5–22: Böhmische Geschichte als historisches Exempel, Zitat 13). In der historischen Einführung in: Der trennende Zaun (Anm. 6), 23, wird im Unterschied dazu darauf hingewiesen, dass die Formulierung Masaryks „aus dem Zusammenhang gerissen" worden sei.

[9] Beneš hat seinerzeit auf kritische Kommentare der internationalen Presse geantwortet: „Man sagt, dass wir dasselbe tun, was uns die Nazis angetan haben. Ob diese Behauptungen richtig sind oder nicht, ich erkläre, dass die Sudetendeutschen ins Reich ziehen müssen, wegen dem, was sie unserem Land und unserem Volke im Kriege angetan haben." Zitiert bei: *K. Erik Franzen,* Die Vertriebenen. Hitlers letzte Opfer, Berlin – München 2001, 181. – Diese Publikation hat der tschechische Fachmann für die Erforschung der Vertreibung, T. Stanek, in einer Besprechung „trotz kleinerer Fehler und Ungenauigkeiten" als ein „gelungenes Unternehmen" bezeichnet (Bohemia 42, 2001), 473.

[10] Dieser Begriff wird in der deutschen Übersetzung der Erklärung (so wie in dem folgenden Zitat, oben in meinem Text) in Anführungszeichen gesetzt. Im tschechischen Original begegnet an beiden Stellen „odsun" (der allgemein übliche Begriff für das, was im Deutschen Vertreibung genannt wird), ebenfalls beide Male in Anführungszeichen. An zwei weiteren Stellen (im Text von 3.1 und in der Überschrift zu 3.3) wird „odsun" im Deutschen mit „Aussiedlung" wiedergegeben, im Text von 4.2.b wieder mit „Transfer".

[11] Gemeint ist die Regierungserklärung, die Beneš schon am 4.4.1945 in der von der Sowjetarmee eroberten Ortschaft Kaschau abgegeben hat. Auf diese Erklärung verweist auch *Seibt,* Deutschland (Anm.7), 350, der die Wende in der Aussiedlungspolitik auf den 19.5.1945 datiert. – In einer früheren Analyse der Erklärung der EKBB bin ich sowohl auf historiographische Fragen des Abschubs der Sudetendeutschen als auch auf die Geschichte der Versöhnung im Raum der katholischen Kirche ausführlicher eingegangen, letzteres freilich ohne die kritischen Züge nennen zu können, auf die der Historiker R. Grulich verwiesen hat (vgl. epd-Dok 2/97, 30f). Vgl.: Erinnerung, Neuanfang und Vergebung, in: *G. Beestermöller, H.-R. Reuter* (Hg.), Politik der Versöhnung, Stuttgart 2002, 63–94.

[12] In der Tat wurden nicht alle Deutschen ausgesiedelt. „Zurück blieben etwa 230 000 Deutsche, deren Status sich in den kommenden Jahren nur zögerlich verbesserte [...]. 1953 erlangten alle verbliebenen Deutschen die tschechische Staatsbürgerschaft." (*Franzen,* Die Vertriebenen [Anm. 9], 184)

[13] Auf den Abschnitt 3.3. (41), gehe ich im letzten Teil meines Aufsatzes kurz ein.

[14] In Havels Brief vom November 1989 an R. v. Weizsäcker hieß es: „Ich persönlich – ebenso wie viele meiner Freunde – verurteile die Vertreibung der Deutschen nach dem Krieg. Sie

erschien mir immer als eine zutiefst unmoralische Tat." Zitiert nach: *R. v. Weizsäcker,* Vier Zeiten. Erinnerungen, Berlin 1997, 384. Diese Äußerung fällt noch in die Zeit vor der Wahl Havels zum Präsidenten, sie wurde aber in einer Fernsehsendung vom 23.12.1989 „wiederholt" und erhielt damit eine „offizielle Bedeutung" (*M. Alexander,* Die tschechische Diskussion über die Vertreibung der Deutschen und deren Folgen, in: Bohemia 34 [1993], 390–409; Zitat 401).

[15] Vgl. Anm. 10.

[16] So *W. Oschlies,* Die guten Nachbarn und ihre (zuweilen) schlechte Laune. Bemerkungen zum deutsch-tschechischen Verhältnis, in: epd-Dok 16/99, 34.

[17] So *Ruzicka* (Anm. 3), 13. Vgl. zum Wortbestand Anm. 10. Präsenz und Stellenwert des Begriffes im öffentlichen Sprachbewusstsein zeigt sich auch darin, dass 1996 die Verdrängung des deutschen Dirigenten G. Albrecht von seinem Posten als Chef der Tschechischen Philharmonie in einer Wochenzeitung mit dem Begriff „odsun" charakterisiert werden konnte (nach Oschlies, a.a.O., 31).

[18] Anders die tschechoslowakische Regierung: Als es 1992 um die Ratifizierung des mit der BRD geschlossenen Vertrages ging, wurde in ihrem sog. Motivenbericht vom 6.3.92 der Abschub der Deutschen mit der „Entscheidung der Siegermächte im Namen der internationalen Gemeinschaft" legitimiert (nach *Seibt,* Deutschland [Anm. 7], 406).

[19] Deren „unselige, noch dazu nicht legitimierte Politik, weder von den Sudetendeutschen noch gar vom außenpolitischen Primat der deutschen Staatsordnung" wird mit entscheidenden Beispielen belegt *Seibt,* Deutschland (Anm. 7), 403–405.

[20] Auf diesen Hintergrund macht eine zweisprachige „Erklärung sudetendeutscher und tschechischer Christen zur Gestaltung der deutsch-tschechischen Nachbarschaft" aufmerksam. Hier wenden sich die Tschechen u.a. mit der folgenden Überlegung und Bitte an ihre Landsleute: „Wir müssen auch zu verstehen versuchen, dass Sudetendeutsche, die ihre alte Heimat besuchen, nicht als Revanchisten kommen, sondern der Geschichte ihres eigenen Lebens oder ihrer Familie nachgehen." Diese Erklärung (Faltblatt, 12 Halbseiten, Kontaktadresse in Deutschland: Internationales katholisches Jugendwerk für Ost- und Mitteleuropa, München), erhielt ich von der Ackermann-Gemeinde in München. Nach dem Impressum fand diese Erklärung die Zustimmung u.a. der „Jungen Aktion der Ackermann-Gemeinde". Daraus ist zu schließen, dass sich die Ackermann-Gemeinde insgesamt mit dieser Erklärung nicht einverstanden erklären konnte. Zu diesem Bild passt, dass nach Ruzicka die Ackermann-Gemeinde auf die Erklärung der EKBB zwar grundsätzlich zustimmend reagiert hat, aber wie er formulierte, doch die „Akzente" anders setzte (epd-Dok 2/97, 14). Das ist eine versöhnlich gehaltene Formulierung zur Bezeichnung eines durchaus tiefgehenden Dissenses im Blick auf die Frage, inwiefern das Unrecht, das den Sudetendeutschen widerfahren ist, „geheilt" werden könne.

[21] Zu den Erstunterzeichnern der bereits zitierten Erklärung sudetendeutscher und tschechischer Christen gehörten je 15 Tschechen und Deutsche (darunter der Augustinerpater Paulus Sladek, der in der Ackermann-Gemeinde lange Zeit als „Geistlicher Beirat" tätig war, sowie der ehemalige Präsident der Bundesanstalt für Arbeit, J. Stingl; nicht dabei war jedoch Herbert Werner, Bundesvorsitzender der Ackermann-Gemeinde). Werner hat sich auf den 6. Iglauer Gesprächen inhaltlich von dieser Erklärung distanziert, wenn er nach der Feststellung, im gemeinsamen Rechtsraum Europa seien „sittlich und politisch vertretbare Wege zur Lösung der sog. offenen Fragen notwendig und durchaus möglich", forderte: „Die Tschechen sollten [...] anerkennen, dass das Recht auf die Heimat mehr ist als das EU-Niederlassungsrecht. Die Rückkehrer müssten einen anderen Rechtsstatus als sonstige EU-Bürger bekommen [...]." Vgl. seinen Beitrag „Die Rolle der Sudetendeutschen in den tschechisch-deutschen Beziehungen in der Gegenwart und in der Zukunft", in: Deutsche und Tschechen (Anm. 7), 31–34. Zitat 32f. – Einer der deutschen Erstunter-

zeichner der Erklärung, R. Grulich, hat auf der Tagung in Arnoldshain (vgl. Anm. 1) die Erklärung der EKBB „als die wohl weitestgehendste kirchliche Stellungnahme zum Thema der Vertreibung" bezeichnet und über Sladeks persönlichen Beitrag zur Versöhnung kurz, aber eindrucksvoll berichtet (a.a.O., 30f).

[22] Ich übernehme diese Formulierung aus der genannten Erklärung sudetendeutscher und tschechischer Christen.

[23] Gemeint ist damit natürlich der Deutsch-Tschechoslowakische Vertrag vom 27.2.92 in seiner Verbindlichkeit für Tschechien – nach der 1993 vollzogenen Auflösung der Konföderation mit der Slowakei.

[24] Vgl. seinen Beitrag: Theologische Begründungen kirchlicher Verantwortung in Konflikten zwischen Völkern und Staaten, in: epd-Dok 2/97, 15f.

[25] M. Stöhr, der auf der Konferenz in Arnoldshain der gleichen Frage wie Šimša nachging (ebd., 17–24), ist zwar von dem „unterschiedlichen Erbe der Ersten und Zweiten Reformation" ausgegangen, um das besondere politische Interesse der hussitischen Tradition herauszustellen, hat sich aber mit der von Šimša vertretenen Position nicht auseinander gesetzt.

[26] Vgl. ebd., 39 (Abschnitt 3.1.1).

[27] In der Vorlage „und". Von mir korrigiert nach der (gekürzten) Wiedergabe der Erklärung in: Der trennende Zaun (Anm. 6), 82.

[28] Auf diese Möglichkeit hat mich Noemi Ligusova hingewiesen.

[29] Nach der Wiedergabe des Briefes in: Versöhnung oder Hass? Der Briefwechsel der Bischöfe Polens und Deutschlands und seine Folgen. Eine Dokumentation mit einer Einführung von O.B. Roegele, Osnabrück 1966, 64.

[30] In dem Gedenkgottesdienst aus Anlass des 35. Todestages des letzten deutschen Weihbischofs von Prag, J.N. Remiger, am 19.05.94 im Münchener Liebfrauendom, hielt der Prager Erzbischof M. Vlk die Predigt. Darin bezeichnete er diesen Gottesdienst „als ein Signal zur Versöhnung und Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen" und fuhr fort: „Auf dem Altar werden wir das Sühneopfer Christi feiern, wir werden das *Unser Vater* und die Worte *Vergib uns unsre Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern* beten, wir werden unsere Hände rechts und links zum Friedensgruß ausstrecken. Wir sind hier als Christen versammelt, die ja auf beiden Seiten an der entstandenen Situation mittragen." Zitiert aus dem Sonderdruck *Versöhnung und Friede in der Mitte Europas,* herausgegeben vom Sozialwerk der Ackermann-Gemeinde, München 1994, 8.

[31] Vgl. Borkum (Anm. 6), 471 und 1222.

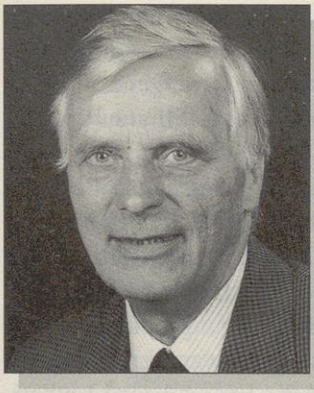
[32] Vgl. *D. Ritschl,* Erinnern zwischen Schuldgefühl und bleibender Verantwortung. Schuldbewusste Geschichtsschreibung – eine deutsche theologische Spezialität? In: Schoa, Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen und Gedenken, Stuttgart 1999, 74–82.

[33] Damit wandle ich die Feststellung Seibts ab: „Auch ein *Tagebuch der Menschlichkeit* ist [...] noch nicht geschrieben." (Vgl. *ders.,* Deutschland [Anm. 7], 358).

[34] Vgl. *T. Pasák,* Premysl Pitters Protest: Eine unbekannte tschechische Stimme gegen die Gräuel in den Internierungslagern 1945, in: Bohemia, 35 (1994), 90–104. Eine kürzere Darstellung unter dem Titel „Premysl Pitter und die Kinder der Feinde" findet sich in: Der trennende Zaun (Anm. 8), 45–47. Über die Erinnerung von Juden, die als Kinder von Pitter gerettet worden sind, liegt jetzt eine Sammlung von Interviews vor: *P. Kohn,* Schlösser der Hoffnung. Die geretteten Kinder des Premysl Pitter, München 2001 (besprochen in: Bohemia 43 [2002], 543, von Esther Neblich).

[35] Nach Neblich, a.a.O.

[36] Vgl. sein anonym verschicktes Memorandum an Barth und Visser 't Hooft, in: Freundschaft im Widerspruch. Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Soucek 1935-1968. Zürich 1995, 98–116; Zitat 103.



Was sind Kirchen einander schuldig?

Überlegungen zur kirchlichen Zeitgeschichte als Klärungshilfe im noch ungelösten Konflikt zwischen rheinischer und namibischer Kirche

VON JÜRGEN SCHROER *

„Kirche zu sein, bedeutet für den Ökumenischen Rat, den Kirchen unablässig das Bild der einen heiligen, apostolischen Kirche vor Augen zu halten, und das bedeutet ein Gericht und eine Verheißung für jede Kirche ... wir brauchen innerhalb der ökumenischen Bewegung Kirchen ..., die es sich gefallen lassen, durch ihre ökumenischen Verbindungen herausgefordert und umgewandelt zu werden." So formulierte Willem Visser 't Hooft nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, was Kirchen einander schuldig sind – und wohl ebenso, was sie in der bisherigen Geschichte der ökumenischen Bewegung oft genug einander schuldig geblieben waren.[1]

Als in den beiden Jahrzehnten nach dem Ersten Weltkrieg Christen begannen, die konfessionelle Eigenart und das nationale Profil ihrer Kirchen nicht für wichtiger zu halten als die Suche nach dem, was sie gemeinsam als ihre Hoffnung würden bezeugen und damit der Menschheit würden dienen können, begannen sie auch genauer danach zu fragen, was eine Kirche der anderen schuldig ist, wie sie der anderen helfen kann, mit dem Zeugnis ihrer Hoffnung und mit ihrem praktischen Dienst auf die jeweilige Herausforderung zu antworten. Dass es europäischen Kirchen gelang, nach den Erfahrungen des Krieges zu lernen, neu und anders danach zu fragen, was sie ihrem jeweiligen Volk an Solidarität wie an Widerspruch schuldig waren, ist vor allem den Christen zu verdanken, die sich zunächst als Einzelne im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen zusammenfanden und dann, in der Bewegung für Praktisches Christentum (ÖRPC) im Auftrag oder jedenfalls mit Billigung ihrer Kirchen ihre Arbeit fortsetzten. Es

* Jürgen Schroer, Oberkirchenrat i.R., war Ökumenereferent in der Leitung der Evangelischen Kirche im Rheinland und früherer Nord-Süd-Beauftragter beim Ministerpräsidenten in Nordrhein-Westfalen.

war kein Wunder, dass die Deutsche Evangelische Kirche sich vordringlich mit ihnen auseinandersetzen musste, als, nach der Übernahme der Regierungsgewalt durch die Nationalsozialisten, ihre Leitungsorgane die Entrechtung von Deutschen jüdischer Abstammung ebenso billigten wie das Verbot freien Denkens und Redens.

Von dieser ökumenischen Auseinandersetzung soll zunächst die Rede sein, weil in ihrem Verlauf sich schärfer als bisher die Frage nach Maßstäben stellte, nach denen Kirchen zu kritischen Anfragen und Ratschlägen berechtigt, vielleicht sogar verpflichtet wären. Danach soll bedacht werden, was diese Maßstäbe gegebenenfalls zur Bewältigung eines neueren, ungelösten Konfliktes beitragen könnten, den vor zwanzig Jahren die Evangelische Kirche im Rheinland (EKiR) und die Evangelische Lutherische Kirche in Namibia (ELCRN, damals ELKSWA) erfuhren. Als Zephania Kameeta in seinem neuen Amt als Bischof der ELCRN 2001 die Landessynode der EKiR besuchte, sprach er den Wunsch nach Versöhnung derer aus, die damals nicht zueinander finden konnten. Die hier vorgelegten Überlegungen sind als ein Beitrag zu ihrem Gelingen verfasst.[2]

Der erste Vorgang ist, was den äußeren Verlauf angeht, bekannt: Die jährliche Arbeitssitzung des Exekutivausschusses des ÖRPC, vom 9. bis 12. September 1933 in Novi Sad, sollte sich thematisch mit den gegenwärtigen sozialen und religiösen Bewegungen in Europa und Nordamerika befassen (um den entsprechenden Diskussionsbeitrag, der Deutschland betraf, war Wilhelm Menn gebeten worden, Sozialpfarrer der rheinischen Provinzialkirche, der als korrespondierendes Mitglied des Genfer Internationalen Sozialwissenschaftlichen Instituts [des ÖRPC] bzw. seines Forschungsbeirats seit Jahren an den Sitzungen des Exekutivausschusses teilnahm).[3] Die neue Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) legte großen Wert darauf, diese Konferenz zu nutzen, um sich in der ökumenischen Bewegung bekannt zu machen und für ihr Konzept zu werben. Aber dass der Leiter der Delegation, OKR Theodor Heckel, in seinem Vortrag zur kirchlichen Lage in Deutschland sich weder zur Politik gegenüber Deutschen jüdischer Herkunft noch zur Gedanken- und Redefreiheit in der Kirche äußerte, bestärkte die nichtdeutschen Teilnehmer in ihrer Absicht, eben diese Fragen zum Thema des Gesprächs, ggf. auch einer öffentlichen Erklärung zu machen. In dieser Absicht waren sich der Lutheraner Ammundsen, Bischof von Haderslev, der Anglikaner Bell, Lordbischof von Chichester, und der Reformierte Monod, Präsident der Union der reformierten Kirchen Frankreichs, einig. Am deutlichsten äußerte sich

Wilfred Monod: „Die jetzige Christenheit gliedert sich in zwei Gruppen: die eine, die schweigt, die andere, die sprechen muss durch den Ökumenischen Rat, der sich als Gewissen der Christenheit erweisen muss. Damit wollen wir nicht nur den deutschen Brüdern helfen, sondern auch unser eigenes Gewissen befreien ... Es ist unmöglich, dass wir den Antisemitismus, die Unterdrückung der geistigen Freiheit gutheißen. Das Evangelium ist die einzige Macht, die uns befreit auch vom Rassenhass."[4]

Am Ende der spannungsgeladenen Beratungen fand man einen Kompromiss, der einen Bruch zwischen DEK und ökumenischer Bewegung verhinderte. Eine Erklärung wurde so formuliert, dass sie die Ergebnisse der Beratungen benannte, die deutschen Vertreter sich aber mit einer Stimmenthaltung zufrieden geben konnten. Im Übrigen blieb es Bischof Bell überlassen, als Präsident des ÖRPC in eigener Verantwortung einen Brief an die Vorläufige Leitung der DEK zu richten. Heckel schien es gelungen, die Herausforderung abzuwehren, die mit den ökumenischen Anfragen auf die Deutsche Evangelische Kirche zugekommen war.

Nicht so für Wilhelm Menn. Anders als Heckel war ihm die Entrechtung von Mitbürgern jüdischer Herkunft unerträglich, hielt er die Freiheit der Meinungsäußerung um der Kontrolle der Macht willen für unentbehrlich, erwartete er keineswegs eine „Stunde der Kirche" als missionarische Entsprechung einer „Stunde der Nation". In Novi Sad gehörte er nicht zu den Stimmberechtigten, aber ihn ließ die Frage nicht los, was Kirchen einander an Beratung und kritischer Befragung schuldig seien. Die Auseinandersetzungen um den Weg der eigenen Kirche zwischen Deutschen Christen und der sich bildenden Bekennenden Kirche im Rheinland trugen dazu bei, im Gespräch gerade auch mit Christen anderer Überzeugung die Frage theologisch zu stellen, über Ethik und Politik hinaus. Erst auf diesem Hintergrund wird verständlich, dass er am 9. Dezember 1933 in einem ausführlichen Brief Lordbischof Bell ins Gespräch über die wirkliche Herausforderung zur gegenseitigen Beratung und Befragung zieht: „Wir stehen in der Tat in einem ernsten Kampf um die Christlichkeit unserer Kirche, und jede wirkliche Unterstützung in diesem Kampfe würde von uns mit Dankbarkeit begrüßt werden. Da geht es indes um erheblich mehr als um Arierparagraphen, Freiheit der Meinungsäußerung und dergleichen, nämlich um das Ja oder Nein zu der Offenbarung Gottes in Christo Jesu. Und gerade an dieser Stelle entstehen dann für mich die Fragen, um derentwillen ich jetzt mit Ihnen rede. Wer kann uns in diesem Kampfe wirklich helfen? Nur der, der selbst ganz klar und entschieden steht. Sonst fehlt ihm jede Autorität. Wo

aber ist heute eine Kirche, die das von sich sagen kann? Eben darum aber handelt es sich ja bei unserer Frage. Wir sprechen nicht vom Recht des Einzelnen, sondern von dem Recht der Kirchen zu brüderlicher Ermahnung untereinander. Hier stehen wir, wie mir scheint, in einer äußerst trostlosen Lage, sofern keine Kirche anders als aus dem eigenen Ringen mit dem Unglauben heraus zu reden vermag, einem Unglauben, der genau wie bei uns auch vor den Trägern kirchlicher Ämter und Würden nicht halt macht." Darum kann Menn Ethik nicht als gemeinsames Kennzeichen christlicher Kirchen genügen: „Solange wir Kirchen des Evangeliums und nicht des Gesetzes sind, ist diese Frage eindeutig mit Nein zu beantworten."[5]

Die (selbst-)kritische Frage nach dem, was eine Kirche als christliche Kirche auszeichnet, sucht Menn in Auseinandersetzung mit einigen britischen Theologen, bei denen er Analogien zu seinen deutsch-christlichen Kontrahenten findet: „Was tut es, dass die Folgerungen auf beiden Seiten verschieden sind? Dass auf der einen Seite die biblische Offenbarung einem menschheitlichen Fortschrittsglauben, auf der anderen Seite dem Glauben an ein nationales ‚Drittes Reich' weichen muss oder dienstbar gemacht wird? Es ist kein Unterschied in dem entscheidenden Punkte, es ist dieselbe menschliche ‚hybris', derselbe Unglaube, der auf beiden Seiten spricht."

Erst Menns konsequentes Fragen nach den Maßstäben, nach denen Kirchen zu geschwisterlichen Anfragen untereinander berechtigt bzw. verpflichtet sind, führt über eine nur zu verständliche moralische Empörung über die Verhandlungspolitik der DEK hinaus. Menn kommt zu drei Folgerungen:

1. Für eine Kirche des Evangeliums kann eine gemeinsame Ethik nicht das Kennzeichen der Gemeinsamkeit sein – so berechtigt im gegebenen Fall Empörung und Zurechtweisung sein mögen.

2. Zu streiten ist um das, was als Evangelium zu verstehen und zu bezeugen ist. Unzweideutig ist es nur in der Offenbarung und ihrer Geschichtlichkeit zu finden, im strengen Bezug auf Christus als Gottes Wort.

3. Nur eine Kirche, die ihren eigenen Unglauben eingesteht, kann einer anderen Kirche fragend oder ermahnend beistehen.

Fünfzig Jahre später wird die Frage, was Kirchen einander schuldig sind, zur Belastungsprobe für eine historisch bewährte Partnerbeziehung: zwischen der Evangelischen Lutherischen Kirche in Namibia (ELKSWA, jetzt ELCRN) und der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR). Dass in Namibia der Widerstand gegen die südafrikanische Besatzung und deren

Apartheidpolitik wuchs, ließ immer mehr junge Namibier, vor allem junge Männer, ihr Land, ihre Familien, ihre Kirchengemeinden verlassen. Die SWAPO, stärkste Gruppe im Widerstand, formierte sich im Exil als Befreiungsbewegung. Die namibischen Kirchen waren entschlossen, ihren Mitgliedern auch im Exil die Treue zu halten. Der Ökumenische Rat bat seine Mitgliedskirchen um Unterstützung auch der SWAPO im Rahmen des Programms zur Bekämpfung des Rassismus (PBR). Die EKiR hatte, was die Beteiligung am PBR angeht, den ablehnenden Kurs der EKD und nahezu aller Landeskirchen nie geteilt. Im Einvernehmen mit der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM) waren die Gemeinden mit Informationen, sowohl von überseeischen Partnern als auch vom ÖRK, ausgestattet worden, auch um für die Beteiligung mit Spenden aus der eigenen Brieftasche zu werben. Die Landessynode hatte 1979 vor dem Selbstbetrug gewarnt, man könne durch Verweigerung der Beteiligung schuldlos bleiben. Strittig blieb nur, ob die Beteiligung am Sonderfonds des PBR zu den Aufgaben der Kirche als Körperschaft gehöre, also nicht nur der Entscheidung jedes bzw. jeder Einzelnen überlassen bleiben müsse. Mehrere Landessynoden hatten nach gründlichen Debatten abgelehnt, die Beteiligung am Sonderfonds zu den Aufgaben der Kirche zu zählen, zu deren Erfüllung sie Kirchensteuern heranzuziehen berechtigt sei. Denn der Sonderfonds unterstützte nicht nur Kirchen oder kirchliche Gruppen, sondern auch politische Organisationen, die als Befreiungsbewegungen mit militärischen Mitteln Widerstand betrieben.

Im Oktober 1980 wurde in Namibia die Wehrpflicht eingeführt. Der Zwangsrekrutierung entkam nur, wer Familie, Eltern, Kinder zurückließ und floh. Hilfe brauchten also nicht nur die Flüchtlinge, sondern ebenso die im Lande Verbliebenen. Die EKiR war bereit zu helfen, hatte aber unter den namibischen Kirchen nur einen Partner, die ELKSWA; die größere Zahl der Opfer gehörte anderen Kirchen an. Es lag also nahe, analog zu früheren Vorhaben ökumenischer Hilfeleistung, im Nationalen Kirchenrat den Partner für dieses Projekt zu suchen, um möglichst dafür zu sorgen, dass nur die Not der Empfänger zum Maßstab der Hilfeleistung wird, nicht aber die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche (und deren Beziehung zu einem überseeischen Partner).

Nach Rücksprache mit dem Ökumenischen Rat und mit der VEM suchte die EKiR das Gespräch mit dem Rat der Kirchen in Namibia (CCN), bezog aber ausdrücklich die ELKSWA mit ein; ein Memorandum hielt im September 1981 die wesentlichen Ergebnisse fest, um sowohl dem CCN als

auch der EKiR eine Basis für weitere Beratung zu liefern. Entsprechende Beschlussvorlagen wurden für die Landessynode (Januar 1982) vorbereitet. Aber Albertus Maasdorp, Generalsekretär des CCN, der zusammen mit Hendrik Frederik, Präses der ELKSWA (und stellvertretender Präsident des CCN) an der Landessynode teilnahm, erklärte nach seiner Ankunft in Düsseldorf, das Exekutivkomitee des CCN habe inzwischen nicht tagen und beschließen können. Vor der Wahl, die vorbereitete Behandlung des Projektes zu vertagen und damit die geplante Hilfeleistung um ein ganzes Jahr hinauszuschieben, oder aber, im Vertrauen auf die Tragfähigkeit der Absprachen von Windhoek, jetzt die für eine rheinische Beteiligung erforderlichen Beschlüsse zu fassen, entschied sich das Präsidium der Synode, bei der vorgesehenen Tagesordnung zu bleiben, nachdem die beiden namibischen Gäste keine Bedenken dagegen erhoben hatten. Das erwies sich als Fehleinschätzung: Die Gäste erlebten eine Synode mit, in der auf der Suche nach einvernehmlichen Lösungen Kontroversen offen ausgetragen wurden, die dann aber nahezu einmütig dem Vorhaben zustimmte, mit dem den namibischen Kirchen geholfen werden sollte, Not im Lande zu lindern. Aber sie erlebten auch eine Synode, in der die einmütige Ablehnung der südafrikanischen Gewaltpolitik sich nicht selbstverständlich als einmütige Unterstützung der SWAPO und ihrer Gegengewalt äußerte, und die sich also auch jetzt nicht dazu entschließen konnte, den Sonderfonds, neben persönlichen Spenden, auch mit Kirchensteuern zu unterstützen. Dass ein Nein ohne jedes Ja zur südafrikanischen Gewaltherrschaft nicht selbstverständlich ein Ja ohne jedes Nein zum bewaffneten Kampf der SWAPO um Befreiung nach sich ziehen musste, konnten die namibischen Partner offenbar nur als Verweigerung von Solidarität verstehen: „You have to listen with heart and soul to the oppressed, try everything to hear his voice, his cry, and try to understand him. At this moment do not think of yourself. Examine yourself to find out whether you are not part of the problem of the oppressed" schrieb Maasdorp im Februar 1983 den Synodalen, die sich auf ein Gespräch mit dem CCN vorbereiteten – offenbar in der Überzeugung, dass alles, was Gemeinden, was Landessynode und Kirchenleitung an Information, an Fürbitte, an politischer Fürsprache (und an Unterstützung des Sonderfonds – weit mehr als andere Gliedkirchen der EKD) bisher geleistet hatten, nur die Schwerhörigkeit der Rheinländer bezeugte, die Verweigerung der „bekennenden Solidarität", die die Leitung der ELKSWA auch dann noch von der EKiR erhoffte, als sie im August 1983 deren angebotene Hilfe mit Empörung ablehnte: empört über ein als

zutiefst unsittlich empfundenes Angebot, mit dem – so vermutet sie – die EKiR nicht etwa Hilfe leisten; sondern sich der ökumenischen Verpflichtung zu entziehen suche: „Es ist unchristlich, unmoralisch und unethisch, humanitäre Hilfe, die für arme Flüchtlinge des eigenen Volkes vorgesehen war, diesen wegzunehmen, um synodale Beschlüsse der Kirche im Rheinland zu befriedigen."

Zu der Frage, wie es zu diesem Vertrauensverlust zwischen historisch bewährten Partnern gekommen ist, geben die vorhandenen Quellen nur beschränkt Auskunft.[6] Die herzlichen Dankesworte, mit denen vor allem Maasdorp, aber auch Frederik sich von der Landesynode 1982 verabschiedeten, ließen nicht vermuten, dass, wie beide im Oktober 1983 erklärten, die Leitung der ELKSWA schon bei ihrer ersten Beratung nach Rückkehr der beiden nach Windhoek sich einig geworden sei, das ganze Vorhaben abzulehnen (noch bevor dem CCN die Beschlüsse der Landessynode offiziell vorlagen). Als Maasdorp am 11. Juni, Frederik am 2. September 1982 die EKiR besuchten, sprachen beide an, welchen Widerspruch sie zwischen den Beschlüssen der Landessynode zum „Namibiafonds" einer- und zum Sonderfonds des PBR andererseits empfänden. Sie bekannten, dass einige Äußerungen einiger Synodaler sie verletzt hätten: das wecke Zweifel an der Aufrichtigkeit der Synodalbeschlüsse. Aber sie sprachen sich ohne Vorbehalte für weitere Gespräche aus, um größere Klarheit über das Zeugnis der Kirche im Streben der Unterdrückten nach Gerechtigkeit und Freiheit zu finden: Vor allem ließen beide Gespräche keinen Zweifel an der Zuverlässigkeit der Vertrauensbasis zu. Ein Wort über die Ablehnung des Vorhabens durch die ELKSWA hätte genügt, um jedes weitere Gespräch mit dem CCN zurückzustellen, bis die zwischen ELKSWA und EKiR strittigen oder ungeklärten Fragen aufgearbeitet worden und die erarbeiteten Antworten von beiden Leitungsorganen gebilligt worden wären.

Die Landessynode hatte 1982 ökumenische Beratung nicht nur von namibischen bzw. südafrikanischen Kirchen in Anspruch genommen, sondern auch von den niederländischen Nachbarn. Nicht nur das Zeugnis der Kirche im Streben nach der Befreiung aus Ungerechtigkeit und Unterdrückung war ihr Thema, sondern ebenso ihr Zeugnis im Streben nach Frieden im Einspruch gegen den Rüstungswettlauf als wirksamstes Mittel zur Sicherung des Friedens. Es war also nicht zu erwarten, dass Synodale die Argumente, die im innerdeutschen Streit die überlieferte Legitimation militärischer Gewalt infrage stellten, außer Betracht lassen konnten, wenn Namibier die Frage nach der Legitimität militärischer Gewalt als Mittel zur

Überwindung rassistischer Unterdrückung für positiv beantwortet hielten. Zu Recht erwarteten die Namibier, dass wir Deutschen sie in ihrem Verlangen nach politischer Unabhängigkeit, nach dem Ende kolonialer Bevormundung und Unterdrückung, unterstützten.[7] War es zuviel verlangt, wenn Deutsche von ihnen Verständnis dafür erwarteten, dass nicht nur einzelne Christen, sondern Kirchen in einem Volk, in zwei Staaten geteilt, die einander mit atomarer Vernichtung bedrohenden Machtblöcken einverleibt waren, aus der Erfahrung mit eigenmächtig entfesselter Gewalt zu lernen bemüht waren? Als Präses Brandt im Verlauf der Konsultation mit dem Exekutivkomitee des CCN (Windhoek, 26./27. April 1983) diese Situation schilderte und als Fazit aus dem Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe EKD/BEK zitierte: „Kein Ziel und kein Wert kann die Auslösung eines Krieges rechtfertigen", verstanden die namibischen Partner nicht, dass historische Erfahrung und derzeitige Situation eine deutsche Kirche zögern ließ, die Unterstützung der Exil-SWAPO als ihre kirchliche Aufgabe zu akzeptieren. Im Gegenteil: Die Delegation der EKiR wurde aufgefordert, „die Karten auf den Tisch zu legen".

Das war das Wort des Verdachts, und der äußerte sich vor allem in Diskussionsbeiträgen der Delegierten der ELKSWA: die Rheinländer schützten nur vor, ein ethisches Problem zu haben. Ihre Zurückhaltung gegenüber dem ökumenischen Programm zur Bekämpfung des Rassismus sei vielmehr politisch begründet, ihr Interesse gelte dem „Programm zur Förderung des Rassismus", das die politische und wirtschaftliche Zusammenarbeit mit Südafrika bedeute. Ihre Ablehnung der Gewalt betreffe nicht die unterdrückende Gewalt der Südafrikaner, sondern nur die Gegengewalt der Swapo, deren Kämpfer als Terroristen verdächtigt würden.

Wie Frederik und Maasdorp schon im Rückblick auf ihre Erfahrungen im Verlauf der Landessynode erklärt hatten, wogen für sie Voten einzelner, so wie sie sie verstanden hatten, schwerer als Synodalbeschlüsse (deren Wortlaut und eindeutige Absicht keine der angeführten Unterstellungen rechtfertigte). Es kann vermutet werden, dass die Definitionsmacht Südafrikas (und seiner Reformierten Kirche) unwiderstehlich auch das Gehör unserer namibischen Partner geprägt hatte: Es schien kein Wort zu geben, das nicht hiervon bestimmt war, und was gehört wurde, konnte nur so verstanden werden wie es dem Schema von Herren und Knechten entsprach.[8]

Die namibischen Partner waren ihrer Sache sicher. Im Verlauf einer (unter anderen Vorzeichen lange vorbereiteten) Konsultation über Partnerschaft, zu der sich in Mülheim Delegierte der beiden Kirchen im Oktober

1983, zwei Monate nach der empörten Ablehnung eines „Namibia-Fonds" aus Windhoek, trafen, erklärte Maasdorp, die ELKSWA verstehe sich als bekennende Kirche, und er fragte, ob die EKiR Partnerschaft mit einer Kirche wolle, die so viele Bedingungen stelle. Also schlug er vor, die Kirchen sollten miteinander die Fragen zu klären versuchen, die er schon 1982 der Landessynode vorgetragen hatte: die Rolle der Kirchen im Kampf des Volkes um Befreiung (ihr „involvement"), die Rolle der weißen Gewalt und der schwarzen Gegengewalt, die Frage der Solidarität.

Dass Maasdorp hier zur Charakterisierung dessen, was für eine bekennende Kirche wichtig ist, vor allem Aufgaben der politischen Ethik nannte, lässt vermuten, dass für ihn (und für die ELKSWA, die er in Mülheim vertrat, auch nachdem er vor drohender Verhaftung Namibia verlassen hatte und seit September 1982 in den Niederlanden als Gemeindepfarrer tätig war) das Bekennen sich vor allem im Widerspruch (Widerstand) gegen staatlich organisiertes Unrecht artikulierte.[9] Die Analogie zur Lage in der deutschen evangelischen Christenheit im Jahre 1933 liegt nahe. Damals hatte sich an der Entrechtung Deutscher jüdischer Herkunft und der Unterdrückung der Gedanken- und Redefreiheit der Widerspruch der ökumenischen Freunde entzündet. Aber so sehr Wilhelm Menn deren Empörung teilte, so wenig genügte ihm der Ansatz: Nicht eine gemeinsame ethische Überzeugung könne ökumenische Gemeinschaft begründen, sondern allein die Übereinstimmung in dem, was die Kirche als Evangelium versteht und bezeugt. So wäre nun, zwischen ELKSWA und EKiR, zu fragen gewesen, zu welchem Evangelium sich die Kirche bekennt, im Verlangen der Namibier nach Befreiung ebenso wie im Verlangen der Deutschen nach Frieden, und im Streben beider nach Gerechtigkeit. Und folgerichtig hätten vermutlich in diesem Zusammenhang beide Kirchen ihren je eigenen Unglauben eingestehen müssen, dessen Bekenntnis s. Zt. Wilhelm Menn als Voraussetzung jeder Beratung und kritischen Begleitung ökumenischer Partner bezeichnet hatte.

Unter den deutschen evangelischen Kirchen hatte sich vor allem die Evangelische Kirche der Union (EKU) bemüht, in Fortschreibung des Basistextes der Bekennenden Kirche, der Theologischen Erklärung von Barmen (1934), das jetzt und hier gebotene Bekenntnis zu Jesus Christus als Charakteristikum einer bekennenden Kirche zu artikulieren.[10] In der Auseinandersetzung um das Friedenszeugnis der Kirche hatte sich erneut Wilhelm Menns These bewahrheitet. Zwar hatte das Moderamen des Reformierten Bundes 1982 die Friedensfrage als Bekenntnisfrage bezeich-

net, aber die Landessynode der EKiR hatte die Erklärung sich nicht zu eigen machen können: hier standen nicht Bekenner gegen Verleugner, sondern hier stand Überzeugung gegen Überzeugung (und dazwischen auf beiden Seiten wachsende Zweifel an der Tragfähigkeit der überlieferten protestantischen Rede vom „Gewissen").[11] „Die Einheit der Kirche kann, soweit Menschen dazu beizutragen haben, nicht dadurch erreicht oder bewahrt werden, dass Meinungen verschwiegen oder, wenn sie sich widersprechen, unter allen Umständen geglättet werden. Die Einheit der Kirche ruht nicht auf gleichen Meinungen, sondern im Glauben an Christus", erklärte im Oktober 1983 die Leitung der EKiR im Streit um die Glaubwürdigkeit, um die innere Legitimität des Aufrufs von 33 (von insgesamt 46) Superintendenten, sich in Jülich, der im Krieg am meisten zerstörten rheinischen Stadt, zu einem gottesdienstlichen „Friedensweg" zu versammeln und das Abendmahl zu feiern. Das s. Zt. als „Ohnmachtsformel" bezeichnete Votum der Synode der EKD „Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen" traf hier auch für die EKiR zu, aber ihre Leitung verstand es nicht als das Ende eines Prozesses, sondern als eine Station eines nicht abgeschlossenen Weges des Erkennens und Bekennens. Im Blick auf die namibischen Partner hatte Präses Brandt vor der Landesynode 1983 das Ziel so formuliert: „... dass die Feststellung ‚Rassismus ist Sünde' den Charakter einer Proklamation verliert und zur Glaubensüberzeugung aller unserer Gemeindeglieder wird."

Die beiden Kirchen fanden nicht zu dem Gespräch, zu dem Maasdorp eine erste Ausarbeitung von Seiten der ELKSWA angeboten hatte. Es blieb „die belastende Frage ungeklärt, wer oder was die Kommunikation zwischen einst so vertrauten Partnern mit so viel Missverständnissen und Misstrauen hat zersetzen können", wie Brandt in seinem Bericht vor der Landessynode 1984 zusammenfasste. Die Konsultation im Oktober 1983 (Mülheim) bedeutete keineswegs das Ende des Misstrauens und der Verdächtigungen. Ein Bericht, den der CCN im „Newsletter" vom November 1983 veröffentlichte, verriet kein besonderes Interesse am Gelingen einer Beziehung zur EKiR. Die ELKSWA, die sich selbst als bekennende Kirche bezeichnete, konnte offenbar in der EKiR keine Partnerin erkennen, die zu der geforderten „bekennenden Solidarität" bereit war. Dagegen hatte sich ihr in der „Solidarischen Kirche" eine Partnerin angeboten, die ihrem Verständnis von bekennender Kirche zu entsprechen schien. Sie betrachtete sich als Nachfolgerin der „kirchlichen Bruderschaft" (die in den Jahrzehnten des Neuanfangs das Erbe der „Bekennenden Kirche" zu bewahren

bestrebt war), viele ihrer Mitglieder waren an ökumenischen Initiativen beteiligt, die im Zusammenhang mit der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala (1968) entstanden waren, auch in kritischer Distanz zur Zögerlichkeit mancher kirchlicher Institutionen. So forderten sie auch in der EKiR, den Sonderfonds des PBR mit Kirchensteuern zu unterstützen: erst eine solche Haushaltsentscheidung zeige, anders als Kollekten und Spenden, kirchliche Solidarität.[12] So fanden Namibier bei ihnen häufig für ihre bedingungslose Solidarität mit der Exil-SWAPO mehr Verständnis als bei Landessynode und Kirchenleitung, die bemüht waren, Solidarität von Identifizierung zu unterscheiden. Nachdem die „Solidarische Kirche", zusammen mit einigen anderen Gruppen, zu einer „Ökumenischen Versammlung" nach Bad Neuenahr eingeladen hatte, um, am gleichen Ort und zur gleichen Zeit wie die Landessynode der EKiR, das zur Sprache zu bringen, was nach ihrer Überzeugung in ökumenischer Solidarität und im pointierten Gegensatz zur Landessynode zu bekennen war, sprachen dort, im Auftrag der Leitung der ELKSWA, Ngeno Nakamhela und Albertus Maasdorp, die sich beide in den deutschen Verhältnissen besonders gut auskannten und sich in den bisherigen Gesprächen besonders pointiert geäußert hatten. In ihren Vorträgen wiederholten sie unverändert, was schon in Windhoek und Mülheim an Ablehnung, aber eben auch an Verdächtigung zur Sprache gekommen war. Maasdorp nutzte die Gelegenheit weniger, um seine in Mülheim angebotene Ausarbeitung vorzutragen als um die Leitung der EKiR zu verdächtigen, ihr läge vor allem daran, dass die Synode nicht die Wahrheit erführe (wurde aber von niemand aufgefordert, diese Behauptung anhand der Berichte zu belegen, die die Leitung der EKiR schriftlich wie mündlich der Synode erstattet hatte). Dass Nakamhela der „Ökumenischen Versammlung" die Grüße von Präses Frederik ausrichtete, konnte die Landessynode nur als Absage der ELKSWA an eine Partnerschaft verstehen, „die der gekreuzigte Herr uns als Bruderschaft schenkt und die nur in der Nähe des Kreuzes Christi erfahren werden kann" (Beschluss der KL vom 8.12.1983 zur Förderung der Partnerbeziehungen). Frederik und Maasdorp hatten ihre ELKSWA als eine „schwierige Kirche, die so viele Bedingungen stellt" präsentiert – aber ihnen war die EKiR offenbar auch eine zu schwierige Partnerin. Die Frage, wer oder was das Misstrauen verursacht hatte, das durch die achtziger Jahre hindurch die Beziehung zwischen den beiden Kirchen belastete (und deren Hintergrund m. W. bis heute nicht aufgearbeitet worden ist), bleibt allen Beteiligten. Es hat beide Kirchen daran gehindert, sich auf einen ökumenischen Lernprozess einzulas-

sen – womöglich zusammen mit anderen Partnerkirchen im Verbund der VEM, die, z.B. in Tanzania, in Kamerun und in Indonesien, den Kampf ihres Volkes und Landes um ein Ende kolonialer Unterdrückung schon hinter sich hatten. Erst im gemeinsamen Lernprozess hätten auch die Rheinländer artikulieren können, „die Sehnsucht der Namibier nach Gerechtigkeit ebenso ernst (zu) nehmen wie die eigene Sorge um den Frieden der Welt" (Beschluss der KL vom 8.12.1983). Er hätte freilich nur dann gelingen können, wenn sich, wie fünfzig Jahre vorher, Interpreten hätten Gehör verschaffen können, die, gegen die Definitionsmacht der politischen Öffentlichkeit und ihrer Agitation, sich um Übersetzung nicht nur in die Sprache, sondern auch in das Denken und Empfinden der Partner bemühten, die also im Zweifelsfall lieber noch einmal prüften, ob sie richtig gehört und verstanden hatten.[13]

Was sind Kirchen einander schuldig? Mit Wilhelm Menn ist zu antworten:

1. Sie sind einander die Solidarität schuldig, die auch kritische Anfragen wagt und erträgt.
2. Sie sind einander schuldig, nach dem Evangelium zu fragen, das sie, je in ihrer Situation, hören und dem sie vertrauen.
3. Sie sind einander schuldig, sich über die Antworten Rechenschaft zu geben, die sie auf das Evangelium von Jesus Christus gefunden haben (bzw. denen sie ausgewichen sind).

Der ökumenische Lernprozess, den die beiden beteiligten Kirchen damals versäumt haben, kann sicher nicht nachgeholt werden, indem z.B. noch einmal die damaligen Fragestellungen beider Seiten „nachgestellt" würden wie Regimenter bei der Schlacht von Sedan. Aber es würde beiden Partnern, auch im Verbund der VEM, helfen, bei jetzt anstehenden Entscheidungen zu beherzigen, was bei Wilhelm Menn zu lernen gewesen wäre – und nach wie vor zu lernen ist.

Und was wäre, wenn z.B. EKD und Orthodoxe Kirche, beide Mitglieder der ACK, ein Gespräch darüber suchten, was sie bei dem ersten Leiter ihrer Ökumenischen Centrale lernen könnten, um die Vorbehalte zu überwinden, vor denen sich zu verneigen ökumenischer Benimm nach wie vor zu gebieten scheint?

ANMERKUNGEN

[1] AÖR, Box Gen. Sec.1, *Visser't Hooft,* Jahresbericht des ÖRK vom Juli 1944 bis Juli 1945, vervielfältigt; zitiert nach: *Armin Boyens,* Kirchenkampf und Ökumene 1939–1945, München 1973, 254.

[2] Vgl. in Kürze: Monatshefte f. Evang. KG des Rheinlandes (MEKGR 53), Köln/Bonn 2004.

[3] Menns Bedeutung als Sozialpfarrer würdigt *Kordula Schlösser-Kost;* Evangelische Kirche und soziale Fragen 1918-1933, Köln 1996 (SVRKG 120). 1947 wurde Menn berufen, die neu geschaffene Ökumenische Centrale zu leiten. Er starb, noch in diesem Amt, 1956.

[4] Protokoll von OKR Schreiber (handschr.), S. 10 EZA Berlin, Nachlass Schreiber, 623/148. Zum Ganzen der Konferenz *Armin Boyens,* Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939, München 1969, 59–66.

[5] Anschließende Korrespondenz im landeskirchlichen Archiv der EKiR, Bestd. Menn, Sozialpfarramt, Bd A3. Menn nimmt Bezug auf den Sammelband „Christianity and the Crisis"; hg. vom Canon of Westminster, Percy Dearmer.

[6] Protokoll der Landessynoden der EKiR 1982, 1983, 1984 (statt Handschrift gedruckt); Korrespondenzen im LKA der EKiR, AZ 13–22–17–4, ab 1985 12–9–11–2.

[7] Die große Demonstration für ein Ende des Wettrüstens in Bonn lag noch keine drei Monate zurück, als Maasdorp der Landessynode 1982 berichtete: „Die Kirchen in Namibia sind gegen jede Gewaltanwendung – um jeden Preis sind wir dagegen ... Wie lange können wir diese Position halten oder rechtfertigen, indem wir diejenigen verdammen, die auf der anderen Seite der Grenze um unsertwillen sterben müssen? Wie lange können wir die Bibel vor und zwischen uns halten und sagen, dass sie sich der Gewalt zugewandt haben, während wir sagen, dass wir gegen Gewalt sind, und sie sterben lassen um der Gerechtigkeit willen?"

[8] Im Gespräch über Voraussetzungen einer Partnerschaft suchte ein Rheinländer zu klären: „In your situation you are deprived of your dignity. In our situation we are tied up in the colonalist part and in the constraints and networks of the economic system: we have to understand and accept this inequality." Daraus wurde in Windhoek der Vorwurf, die Deutschen sprächen von der „Partnerschaft der Ungleichen" – darin offenbare sich die Sprache – und damit das Denken der weißen Herren.

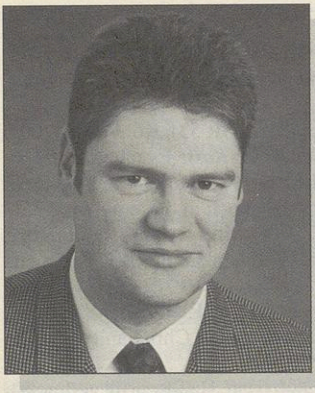
[9] Eine Selbstdarstellung der ELKSWA (1981) betont: „The socio-political situation in Namibia ... demanded a clear und unequivocal stand from the church on the issues of human rights, freedom and national independence." Sie verweist auf den offenen Brief an den Premierminister von Südafrika, mit dem die Kirche 1971 „ihr Schweigen gebrochen und ihre prophetische Stimme erhoben hatte".

[10] *Alfred Burgsmüller* (Hg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde; Kirche als Gemeinde von Brüdern. Gütersloh 1974 bzw. 1979. „Barmen 1934–1984" war Hauptthema der Landessynode der EKiR 1984.

[11] Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche, hg. vom Moderamen des Reformierten Bundes, Gütersloh 1982. Die hieran anschließende Diskussion problematisierte zu Recht die Rede vom *status* confessionis: angemessener wäre es, vom *processus* confessionis zu sprechen.

[12] In einem Beitrag zur Analyse des Streits um das PBR in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau hat Ernst Lange sich dem Dilemma einander widersprechender, im Gewissen gegründeter Entscheidungen gestellt und zu zeigen versucht, unter welchen Voraussetzungen ein konziliarer Streit zur Lernbereitschaft und Lernfähigkeit der Gewissen beitragen kann. *Ernst Lange,* Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns. In: Jenseits vom Nullpunkt, hg. von *Rudolf Weckerling* u.a., Stuttgart 1972, 361–378.

[13] Wilhelm Menn nennt in dieser Beziehung besonders, neben Bischof Bell, den US-amerikanischen Professor William Adams Brown.



Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit

Die Globalisierung als Herausforderung christlicher Soteriologie[1]

VON MICHAEL HASPEL *

Die Einsicht, dass der Glaube an den christlichen Gott nicht nur zur Veränderung der Gottesbeziehung, sondern auch der persönlichen Lebensführung führt, gehört zu den Grundlagen christlichen Glaubens und christlicher Theologie. Zumindest in der reformatorischen Theologie wurde dieser Zusammenhang in den dogmatischen Lehrstücken über die Rechtfertigung bzw. Versöhnung behandelt, die ihrerseits zu den unaufgebbaren, identitätsstiftenden Topoi des Protestantismus avancierten.[2] Dabei werden diese Begriffe, die in der neutestamentlichen Überlieferung Überschneidungen in ihrem Bedeutungsumfang haben (vgl. etwa Röm 3,28 u. 2 Kor 5, 18f), in der Soteriologie durchaus unterschiedlich loziert. Wurde ursprünglich die Versöhnung als der Rechtfertigung vorausgehend angesehen, entwickelt sich in der neueren Theologie spätestens ab Schleiermacher und Ritschl die Tendenz, mit dem Versöhnungsbegriff die von Gott gewirkte Veränderung des Menschen vor allem im Verhältnis zu den Nächsten zu bezeichnen, die man im klassischen Modell wohl eher als Frucht oder Folge der Rechtfertigung bezeichnet hätte.[3] In den jüngsten Entwicklungen kann man feststellen, dass im kirchlich-theologischen Sprachgebrauch der Begriff der Versöhnung zunehmend ethisch für Prozesse im sozialen und gesellschaftlichen Bereich verwendet wird.[4] Dabei besteht bisweilen die Gefahr, dass der Versöhnungsbegriff in seiner gesellschaftlich-ethischen Verwendung als sozialer Beziehungsbegriff[5] nicht mehr im systematischen Zusammenhang mit dem die soziale Versöhnung (*reconciliation*) ermöglichenden rechtfertigenden bzw. ursprünglich versöhnenden Handeln Gottes

* Dr. Michael Haspel ist Privatdozent im Fachgebiet Sozialethik des Fachbereiches Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg.

erfasst wird (*atonement*). Allerdings birgt diese Tendenz eine doppelte Gefahr, für die sich durchaus in der jüngeren Theologiegeschichte und gegenwärtigen Diskussion Beispiele anführen lassen: Die erste Gefahr besteht darin, unter dem Leitbegriff der Rechtfertigung die Soteriologie vor allem als ein individuelles Geschehen im Rahmen der Gottesbeziehung der einzelnen zu sehen und die *Konsequenzen* der veränderten Gottesbeziehung, wenn nicht gänzlich zu vernachlässigen, so doch auf den persönlichen Nahbereich zu begrenzen. Die zweite Gefahr ist, den sozialen Begriff der Versöhnung so zu betonen und zu überdehnen, dass der notwendige und systematische Zusammenhang mit der Gottesbeziehung nicht mehr erkennbar ist oder zur bloßen Formel wird.

Betrachtet man nun die Landkarte der kirchlich-soteriologischen Diskussion der letzten Jahre kann man bei einem ersten Überblick tatsächlich den Eindruck bekommen, als ob diese Gefahr sich in der Herausbildung zweier von einander unterschiedener Diskursräume manifestiert habe. Unübersehbar und meist beeindruckend sind die praktischen Projekte und theoretischen, meist ethischen Reflexionen zu Prozessen der Vergebung und Versöhnung vor allem nach massiven gesellschaftlichen Konflikten.[6] Daneben, aber weitgehend getrennt von der erst genannten Diskussion, hat die in den letzten Jahren zwischen Lutheranern und Katholiken und innerhalb dieser Konfessionen geführte Debatte über die Rechtfertigungslehre breiten Raum im soteriologischen Diskurs eingenommen. Durch die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) wurde zwischen Katholiken und Lutheranern ein klärendes Einverständnis in der zentralen theologischen Lehre des Verständnisses der Rechtfertigung erzielt. Wenig beachtet wurden dabei allerdings die Folgen der Rechtfertigung für die Lebensführung, mithin die ethischen Konsequenzen des dogmatischen Locus. Dies ist allerdings insofern fraglich, als zumindest in lutherischer Perspektive die Rechtfertigungslehre der Ort ist, an dem die Begründung sowohl der Ethik als auch der systematischen Einheit von Dogmatik und Ethik geleistet wird.

Ein solches Verständnis der Rechtfertigung(slehre) bindet sie systematisch mit der Versöhnung(slehre) eng zusammen. Die Versöhnung mit Gott (als Voraussetzung bzw. Element der Rechtfertigung) zielt auf die Versöhnung der Menschen untereinander (2 Kor 5,18-21). Dem entspricht ein Modell der Rechtfertigungslehre, in dem die Rechtfertigung des Sünders durch Gott auf das auf Gerechtigkeit orientierte Handeln der Gerechtfertigten in der Liebe zielt. In der ökumenischen Diskussion wird zwar der

konstitutive Zusammenhang von Glauben und Handeln betont, aber die daraus resultierenden ethischen Folgen für die Lebensführung werden nicht näher thematisiert. Weithin bleibt der Konsens den sprachlichen und epistemischen Schemata des 16. Jahrhunderts verhaftet. Durch die Prozesse der Modernisierung der Gesellschaft, insbesondere durch deren Beschleunigung im Prozess der Globalisierung sind aber genau diese vorausgesetzten Kategorien in Frage gestellt. Des weiteren wird die Globalisierung, welche die Kluft zwischen Arm und Reich noch verstärkt, zur Herausforderung für die Kirche, die sich als der eine Leib Christi versteht, zunächst in ethischer Hinsicht, vor allem aber auch in Bezug auf die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses von Rechtfertigung und Versöhnung im Zeitalter der Globalisierung.[7]

Wenn man dieser Beobachtung eine gewisse Plausibilität zuspricht, muss man allerdings konstatieren, dass eine solche Situation der Trennung der Soteriologie in einen personalistisch verkürzten Rechtfertigungsdiskurs und in einen vor allem praktisch orientierten Versöhnungsdiskurs unbefriedigend ist. Nicht zuletzt auch deshalb, weil sich in der gegenwärtigen Situation der Globalisierung die Frage nach der Verantwortung und Schuld von Christinnen und Christen, die sich weltweit als der eine Leib Christi verstehen, in verschärfter Weise stellt, ebenso wie die Frage nach den Konsequenzen des Glaubens für unser Handeln, und nach dessen Möglichkeiten und Grenzen. Man könnte also sagen, dass durch die zunehmende Interrelation und Vernetzung einerseits und die zunehmende Verelendung der Ärmsten der Armen in der neoliberalen Globalisierung andererseits, die Frage nach dem Zusammenhang von Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit sich mit neuer Dringlichkeit stellt.[8]

Diesem Zusammenhang soll im Folgenden nachgespürt werden. Zunächst soll rekonstruiert werden, wie in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre der Zusammenhang von Glauben und Handeln, das Verhältnis von Dogmatik und Ethik gefasst werden (I.) und welche Orientierungsinstanzen dabei für das sittliche Handeln angeboten werden (II). Mit dieser Rekonstruktion soll ein ökumenisch-normaldogmatisches Verständnis der Rechtfertigung erhoben werden. Im Anschluss werden die strukturellen Herausforderungen für ein gegenwärtig angemessenes Verständnis von Ethik durch den Prozess der Globalisierung herausgearbeitet (III). Daran schließen sich Überlegungen zu den systematisch-theologischen Konsequenzen (IV) an, und es wird ein Vorschlag unterbreitet, wie

das Verhältnis von Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit präziser formuliert werden kann (V).

I. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zum Verhältnis von Glauben und Werken

Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER)[9] hat in der lutherischen Theologie neue Aufmerksamkeit auf die Frage der Konsequenzen der Rechtfertigung für das Handeln der Gerechtfertigten gelenkt, und damit auf das Verhältnis von Glauben und Handeln, Dogmatik und Ethik. Im Prozess der Klärung des Ortes der guten Werke im Geschehen der Rechtfertigung war die lutherische Seite herausgefordert, nicht nur zu wiederholen, dass gute Werke niemals zur Rechtfertigung beitragen können, da diese allein durch den Glauben bewirkt wird, sondern auch das Verhältnis von Rechtfertigung und den daraus resultierenden guten Werken als Früchte des Glaubens zu präzisieren.

Die Gnade Gottes als alleiniger Grund der Rechtfertigung wird von Lutheranern und Katholiken gemeinsam bezeugt: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen [...]" (Art. 15). Mit der Betonung des *sola gratia* wird die Konsequenz der Rechtfertigung für die Erneuerung und Lebensführung verbunden: „[...] und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken" (ebd.).

Die Verbindung des in der Liebe sich realisierenden Glaubens mit guten Werken (im Sinne von richtigen Handlungen) wird in Art. 25 explizit dargelegt: „Dieser Glaube ist in der Liebe tätig; darum kann und darf der Christ[10] nicht ohne Werke bleiben."[11] Die lutherische Position betont zwar im Anschluss, dass nach ihrem Verständnis die Erneuerung der Lebensführung, die der Rechtfertigung notwendig folge, von der Rechtfertigung selbst zu unterscheiden, aber nicht zu trennen sei (Art. 26). Interessant ist hier, dass zwar ein notwendiger Zusammenhang zwischen der Erneuerung des Verhältnisses zu Gott und der Erneuerung des Verhältnisses zu den Nächsten *qua* Lebensführung konstatiert wird, dass aber allein der erste Vorgang als Rechtfertigung bezeichnet und der Begriff der Versöhnung in diesem Zusammenhang nicht verwendet wird.

Damit ist der Weg frei für die zusammenfassende Aussage des Art. 37: „Wir bekennen gemeinsam, dass gute Werke – ein christliches Leben in

Glaube, Hoffnung und Liebe – der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind." Nun könnte man sagen, das ist nichts grundlegend Neues. Wer allerdings die lutherischen Dogmatiken zu diesem Punkt befragt, wird feststellen, dass die in der GER betonte *notwendige* Verbindung von Glauben und Werken oft systematisch weniger klar zum Ausdruck kommt, ein Zustand, der von Patricia Beattie Jung kürzlich treffend beschrieben wurde: „A *loose,* sequential connection between a forensic sense of forgiveness and moral renewal has reflected the typically Lutheran concern to emphasize the complete gratuity of God's self-gift."[12] Es scheint, dass der ökumenische Dialog zumindest an dieser Stelle zu mehr Klarheit geführt hat.[13]

II. Der systematische Zusammenhang von Rechtfertigung und Ethik

Da die Werke, die der Rechtfertigung folgen, durch den Heiligen Geist gewirkt sind (cf. Art. 22), „[...] kann und darf der Christ nicht ohne Werke bleiben" (Art. 25). Im Vollzug dieser Werke sind die Gerechtfertigten durch den Geist bewegt, oder wie die Lutheraner formuliert haben, kommt es zur „[...] Erneuerung der Lebensführung, die aus der Rechtfertigung *notwendig* folgt und ohne die kein Glaube sein kann [...]" (Art. 26).[14] Das bedeutet, dass Glaube und Werke, wenn auch ausschließlich in dieser Abfolge, nur zusammen existieren. Die Gerechtfertigten werden (nicht sollten!) in der Liebe handeln. Da wir nun allerdings damit konfrontiert sind, dass Christinnen und Christen nicht immer der Liebe gemäß handeln, können wir nicht davon absehen, die Menschen als Gläubige und Sünder zugleich, als *simul iustus et peccator,* anzusehen.

Für die Grundlegung der Ethik können wir bislang zwei Einsichten festhalten. Zum einen sind Christinnen und Christen durch die Rechtfertigung zu tätiger Liebe bestimmt. Zum anderen ist allerdings nicht näher dargelegt, welche Handlungen die Kriterien für richtiges Handeln im Sinne tätiger Liebe erfüllen. Daraus kann nun gefolgert werden, dass Regeln bzw. Orientierungspunkte gebraucht werden, um die Richtigkeit von Handlungen gemäß der Liebe zu bestimmen. Gute Werke im Sinne von richtigem Handeln sind zwar durch den Geist gewirkt, aber durch strukturiertes und wiederholtes Handeln gemäß der Liebe kann Wachstum in den Folgen der Rechtfertigung für die christliche Lebensführung entstehen. Wenn dem nicht so wäre, bräuchten wir keine Ethik als Reflexion der Regeln, Strukturen, Normen *et cetera* christlicher Lebensführung. *Dass* gute Werke bzw.

richtiges Handeln möglich sind, ist allein durch Gottes rechtfertigendes Handeln begründet. *Wie* das richtige Handeln dann allerdings zu bestimmen ist, kann nur durch Reflexion und Beratung begründet werden.[15] Dass dies möglich ist, ist selbst schon das Ergebnis der Rechtfertigung allein aus Glauben. Allerdings ist in der gefallenen Welt nicht garantiert, dass so bestimmtes Handeln auch faktisch wirksam wird.

Es scheint also so zu sein, *dass* der Heilige Geist die Gerechtfertigten zum Handeln in der Liebe bestimmt, aber nicht *wie* sie dann gemäß der Liebe handeln. Dem entsprechend sind Richtlinien notwendig, die das Verhalten der Glaubenden orientieren. Das ist der Ort, an dem die Ethik am offensichtlichsten und am substantiellsten mit der Rechtfertigung gemäß des Verständnisses der GER verknüpft ist. Dieses Problem wird in der GER thematisiert, wenn daran festgehalten wird, dass Christus das Gesetz erfüllt hat, aber auch betont wird, „[...] dass die Gebote Gottes für den Gerechtfertigten in Geltung bleiben [...]" (Art. 31). Damit haben die Lutheraner den *tertius usus legis* affirmiert, der ja in der Theologiegeschichte des Luthertums nicht unumstritten war.[16]

Diese Aussage kann also in ihrer Bedeutung für die (lutherische) Ethik nicht leicht überbewertet werden. Neben der schon betonten *notwendigen* Verbindung von Glaube und Handeln wird hier die *Notwendigkeit* von orientierenden Regeln für das Leben der Gerechtfertigten festgehalten und damit einer individuell-intuitiven Ethikkonzeption eine Absage erteilt. Man könnte auch sagen, neben den Aspekt der Versöhnung mit Gott, der im engeren Sinne als Rechtfertigung bezeichnet wird, tritt die Zumutung der Versöhnung mit den anderen Menschen, ohne dass der Begriff der Versöhnung selbst gebraucht würde. Vielleicht könnte eine Begriffsdifferenzierung hier aber sachliche Klarheit schaffen. Darauf wird später zurückzukommen sein. Allerdings ist zu fragen, wie dieser systematische Ansatz im Kontext gegenwärtiger Handlungsbedingungen im Prozess der Globalisierung realisiert werden kann.

III. Die Herausforderung christlicher Ethik durch die Globalisierung

Es wurde verschiedentlich darauf hingewiesen, dass mit der GER Bedeutsames geleistet wurde, um die dogmatischen Differenzen zu überwinden, die in die linguistischen und epistemischen Codes des 16. Jahrhunderts eingebettet sind. Aber es wurde bislang wenig unternommen, die Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft in die Kontexte von Christen (und

Nicht-Christen!) ins 21. Jahrhundert zu übertragen. Diese Übertragung wird in der Regel als hermeneutisches Problem angesehen, das durch die *Übersetzung* der grundlegenden Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft gelöst werden soll. Der garstige Graben der Geschichte soll dadurch überbrückt werden, dass die Rede von der Rechtfertigung im Leben und der Lehre der Kirchen „in einer für den Menschen unserer Zeit relevanten Sprache“[17] zur Geltung kommen soll.[18]

Ich werde in den folgenden Abschnitten argumentieren, dass die Fokussierung auf die rein hermeneutisch-sprachliche Ebene, die in den Begriffen „Bedeutung“, „Sprache“ und „Übersetzung“ zum Ausdruck kommt, zu eng und kategorial unzureichend ist. Ungeachtet der bleibenden bedeutenden Differenzen insbesondere in Hinblick auf die Heilsbedeutung von guten Werken bzw. richtigem Handeln, stimmen Lutheraner und Katholiken überein, dass es eine notwendige Verbindung von Rechtfertigungsgeschehen und daraus resultierenden Werken respektive sittlichem Handeln gibt. Aber wie sich die Bedeutungen von Worten über zeitliche und räumliche Distanzen hinweg verändern, so werden auch die Strukturen des Handelns im Laufe der Zeit und in unterschiedlichen sozialen und gesellschaftlichen Kontexten transformiert.

Der Begriff der *guten Werke* im Sinne von richtigem Handeln, die dem Rechtfertigungsgeschehen folgen, impliziert (mindestens) drei Aspekte, die zur näheren Betrachtung herausfordern. Zum einen ist offensichtlich vorausgesetzt, dass richtiges Handeln auf der individuellen Ebene *prinzipiell möglich* und relevant ist. Allerdings muss genauer untersucht werden, ob dieses Konzept individuellen Handelns hinreichendes explanatorisches Potenzial in sich trägt angesichts der modernen, globalisierten Gesellschaft, die weitgehend systemisch (und nicht personal) organisiert zu sein scheint. Zum anderen beinhaltet das Konzept der guten Werke die Voraussetzung, dass tatsächlich wahrgenommen und entschieden werden kann, was das jeweils richtige Handeln im Sinne einer Übereinstimmung des intendierten Handelns mit rechtfertigbaren Normen ist. Schließlich präsupponiert dieses Konzept, dass die jeweils intendierten guten Werke die intendierten Ziele zumindest partiell zu verwirklichen in der Lage sind. Ob diese drei Voraussetzungen allerdings sinnvollerweise im Kontext der gegenwärtigen Weltgesellschaft im Prozess der Modernisierung und Globalisierung als erfüllt angesehen werden können, soll in den folgenden Abschnitten untersucht werden.

Im *Mainstream* der Gesellschaftstheorie wird die Differenzierung von Handlungsbereichen, von funktionalen Teilsystemen der Gesellschaft, wie etwa der Wirtschaft, der Politik *et cetera* als charakteristisches Kennzeichen der modernen Gesellschaft angesehen. Diese Subsysteme funktionieren entsprechend den ihnen jeweils eigenen (binären) Codes und mit jeweils spezifischen generalisierten Steuerungsmedien, wie etwa „Geld", „Macht" *et cetera.* In der Perspektive von Theorien der funktionalen Differenzierung ist es also eher fragwürdig, ob denn die ausdifferenzierten Teilsysteme überhaupt mittels normativer Regeln gesteuert werden können.[19] Insofern muss jede normative Theorie berücksichtigen, dass unter den Handlungsbedingungen moderner Gesellschaften, die durch generalisierte Medien gesteuert werden, der Einfluss von individuellem und kollektivem Handeln auf die Prozesse auf der systemischen Ebene als fraglich oder zumindest begrenzt angesehen werden muss. Daraus folgt, dass es nicht sehr aussichtsreich erscheint, zum Beispiel die Regeln des Wirtschaftssystems dadurch beeinflussen zu wollen, dass man an die Gewissen der Individuen im Sinne einer Tugendethik appelliert, um die strukturellen Mechanismen der Wirtschaft zu beeinflussen.

Vor allem resultierend aus der funktionalen Differenzierung, verstärkt durch Migration, ist die (kulturelle) Pluralisierung ein weiteres Kennzeichen der modernen, globalen Gesellschaft. In Folge der Industrialisierung (auch in der Landwirtschaft) werden traditionelle Lebensstile erodiert und durch die Anpassung an die Notwendigkeiten des modernen (ökonomischen) Lebens haben sich Lebensstile verändert und unterscheiden sich zunehmend voneinander. Zugleich verlieren dadurch die jeweiligen spezifischen Traditionen ihre absolute Autorität. Sie werden fragwürdig und ihre Geltungsansprüche müssen in der Öffentlichkeit mit allgemein akzeptablen Argumenten begründet werden. Dieser Prozess wird zugleich sichtbar und symbolisch verstärkt durch die kommerzielle populäre Kultur, die weltweit über die elektronischen Massenmedien Verbreitung findet.

Dies bedeutet, dass normative Ansprüche und die sie reflektierenden normativen Theorien nicht länger ausschließlich auf die Autorität einer Tradition gestützt werden können. Nicht nur in der allgemeinen Öffentlichkeit, auch innerhalb der jeweiligen Tradition, müssen normative Ansprüche, die durchaus aus einer partikularen Tradition *abgeleitet* sein können, durch allgemein akzeptable und akzeptierte Argumente *begründet* werden. Dies entspricht der Entwicklung, dass die (normative) Integration moderner Gesellschaften westlichen Typs nicht mehr auf einem umfang-

reichen Bestand von allgemein geteilten moralischen Werten gegründet wird, sondern durch abstraktes und formales Recht gewährleistet werden soll, das nur die Zustimmung zu einem begrenzten Bestand an basalen sittlichen Überzeugungen voraussetzt (auch wenn das System des modernen Rechts wohl nicht funktionierte, wenn nicht die Mehrheit der Bevölkerung durch eine umfassendere sittliche Tradition geprägt wäre, die mit den Grundsätzen des Rechtssystems kompatibel ist).[20]

Funktionale Differenzierung und kulturelle Pluralisierung gehen einher mit der *Individualisierung* von Lebensstilen und Biographien. Diese sollte nicht verwechselt werden mit einer Ideologie des Individualismus, welche die Werte unbegrenzter individueller Freiheit oder einfach nur Egoismus beinhaltet, obwohl diese in Verbindung mit Individualisierung auftreten können. Individualisierung *sensu strictu* bezeichnet hingegen den gesellschaftlichen Zwang, dass Individuen in der modernen Gesellschaft nicht nur die Freiheit haben, sich entscheiden zu können (zumindest die Privilegierten), sondern sich auch permanent selbst entscheiden *müssen*. Traditionen und Gemeinschaften können angesichts der Komplexität der differenzierten, pluralisierten und globalisierten Gesellschaft nicht länger verbindliche Orientierung für die vielfältigen Lebensbereiche und -situationen vorgeben. Die Einzelnen müssen sich jeweils individuell entscheiden. Auch wenn in den jeweiligen sozialen Milieus die Ergebnisse dieser Entscheidungen zuweilen wiederum uniform sein mögen, die Last der Entscheidung liegt beim Individuum. Für die ethische Reflexion bedeutet dies, dass es nicht sehr aussichtsreich erscheint, mangelnden Gemeinsinn oder fehlende persönliche Verantwortung als Quelle sittlicher Probleme zu behaften, die wiederum durch die Vermittlung von Wertorientierung und Tugend behoben werden könnten, um so das Gemeinwohl zu befördern (auch wenn Tugenden und Werte notwendig sind, um normative Strukturen zu implementieren, die auf einem komplexeren Niveau die moralischen und ethischen Probleme behandeln).

In Fortführung des ersten Punktes (Differenzierung) und in Bezugnahme auf den zweiten (Pluralisierung) kann die moderne Gesellschaft weiterhin charakterisiert werden durch das Theorem der *Entkoppelung des Systems von der Lebenswelt*. Jürgen Habermas bezeichnet damit die Tendenz, dass die Teilsysteme sich zunehmend autonom fortentwickeln, und zugleich die systemische Ebene sich immer mehr von den lebensweltlichen Bereichen löst. Dies führt nach Habermas dazu, dass sowohl die einzelnen Subsysteme als auch der systemische Bereich insgesamt immer weniger durch

Prozesse der kommunikativen Verständigung und damit durch kommunikative Rationalität (im Gegensatz zur Zweckrationalität) gesteuert werden (können). Auch die ethische Kommunikation, also der Versuch, Verständigung über sittliche Probleme zu erzielen, den Habermas zu den lebensweltlichen Prozessen rechnet, wird somit immer weniger Einfluss auf die gesellschaftliche Steuerung nehmen können. Immer mehr Bereiche der Gesellschaft werden gemäß seiner Interpretation durch reine Zweckrationalität dominiert. Auf lange Sicht werden so die Bürokratie und die Wirtschaft nicht nur von den normativen Diskursen der Lebenswelt getrennt, sondern werden nun ihrerseits die Kommunikation in der Lebenswelt den systemischen Imperativen anpassen. Dies bezeichnet er als Kolonialisierung der Lebenswelt durch das System.

Es ist offensichtlich, dass eine solche Analyse bedeutsame Implikationen für jegliche normative Theorie birgt. Es kann, wenn man dieser theoretischen Perspektive folgt, nicht länger unkritisch vorausgesetzt werden, dass ethische Diskurse und moralisches Handeln tatsächlich die gesellschaftlichen Prozesse in relevanter Weise beeinflussen. Wenn dem Theorem der Kolonialisierung einige Plausibilität nicht völlig abgesprochen wird, dann wird man nicht nur von einem Mangel an Einfluss normativer Diskurse auf gesellschaftliche Prozesse ausgehen müssen, sondern die Bedeutung normativer Diskurse an sich wird in Frage gestellt.[21]

Schließlich muss berücksichtigt werden, dass das System der modernen, globalen Gesellschaft nicht nur in seiner historischen Genese, sondern auch in seiner gegenwärtigen Struktur inhärent asymmetrische Beziehungen und Ungerechtigkeit produziert. Historisch und gegenwärtig hängt empirisch die Entstehung und die Erhaltung der modernen kapitalistischen Gesellschaft von der ungleichen Verteilung von Gütern ab. Die Ungleichverteilung folgt der Differenz von metropolitanen Zentren und der Peripherie, innerhalb eines Landes und weltweit. Die jeweiligen Scheidelinien sind Geschlecht, Ethnizität *et cetera*. Es kann nicht deutlich genug gemacht werden, dass es sich dabei nicht um einen vernachlässigenswerten Nebeneffekt handelt, sondern um ein konstitutives Merkmal der modernen kapitalistischen Gesellschaft.[22] Für die normative Reflexion impliziert dies, dass die grundlegenden ethischen Probleme der Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Unterdrückung nur dann angemessen behandelt werden können, wenn ihre systemischen Ursachen analysiert und thematisiert werden.

Alle diese Aspekte der Modernisierung werden nun im Prozess der Globalisierung fortgesetzt und verstärkt. Die Transnationalisierung von wirtschaftlicher Produktion und Politik verstärken das Steuerungsproblem. Selbst das Recht als Instrument, mit dem normative Konsense in die Mechanismen der abstrakten systemischen Medien transponiert werden soll, ist durch transnationale ökonomische (und militärische) Aktivitäten, die nicht unter die Herrschaft des Rechts gezwungen werden können, zunehmend in Frage gestellt. Die Verbreitung kommerzieller Pop-Kultur und die zunehmende Migration tragen zur fortschreitenden Pluralisierung bei. Durch die Erosion traditioneller Kultur, die Verbreitung des Systems der Lohnarbeit und die zunehmende Bedeutung eines konsumorientierten Lebensstils wird die Individualisierung strukturell allen Gesellschaften aufoktroyiert, die durch die globale Wirtschaft und westliche Popkultur beeinflusst werden. Empirisch betrachtet führt der Prozess der Globalisierung zur verstärkten Entwicklung einiger Regionen, während andere mit negativen Konsequenzen konfrontiert sind. Wir können also davon ausgehen, dass es eine systemische Korrelation zwischen dem Reichtum in einem Teil der Welt und der Armut in anderen Teilen der Welt gibt, auch wenn wir wissen, dass dies nicht monokausal erklärt werden kann.[23]

In ethischer Perspektive erwachsen daraus die folgenden Herausforderungen. Zum einen stellt sich die Frage, wie die systemischen Prozesse in der Globalisierung beeinflusst werden können. Es wird aus dem bisher gesagten deutlich, dass individuelles Handeln die beschriebenen Probleme nicht auf einer angemessenen Ebene beeinflussen kann. Aber es ist darüber hinaus auch fragwürdig, ob die klassische Vorstellung, dass koordiniertes kollektives Handeln vermittelt durch demokratische Institutionen durch die Herrschaft des Rechts die durch abstrakte Steuerungsmedien (Geld, Macht) koordinierten systemischen Prozesse auf der globalen Ebene affizieren kann, weiterhin gültig ist.[24] Zum anderen stellen Individualisierung und Pluralisierung vor das Problem der sozialen Koordination und Integration auf der nationalen wie auf der internationalen Ebene. Wie können normative Regeln in dieser Situation von allen akzeptiert und begründet werden? Wie können Menschen motiviert werden, diesen Regeln auch zu folgen? Und schließlich stellt sich das Problem, wie Ungleichheit und Ungerechtigkeit, die durch die globalen Strukturen zumindest mit verursacht werden, auf dieser globalen Ebene angemessen bekämpft werden.

IV. Systematisch-theologische Konsequenzen aus den Herausforderungen der Globalisierung

Das Konzept der Rechtfertigung, wie es in der GER dargelegt wurde, scheint das Rechfertigungsgeschehen als einen Vorgang zu verstehen, bei dem der einzelne Mensch durch ihre bzw. seine Gottesbeziehung gerechtfertigt wird und dementsprechend die Konsequenzen der Rechtfertigung, das Handeln in der Liebe, durch eine individuelle Akteurin bzw. einen individuellen Akteur vollzogen wird (Versöhnung). Während die katholische Theologie den Willen der einzelnen als wichtigste Bestimmungsgröße des richtigen Handelns betont und ihr entsprechendes Verständnis der (Aktual-) Sünde auf dieses Konzept gründet, hebt die protestantische Theologie das individuelle Gewissen der Gerechtfertigten als Instanz der Bewertung des richtigen Handelns hervor. Beide Positionen bzw. Perspektiven setzen dabei gleichermaßen voraus, dass, erstens, Individuen entscheiden können, was das jeweils richtige Handeln ist, und, zweitens, dass sie mit ihrem Handeln tatsächlich die sozialen bzw. systemischen Netzwerke, in denen sie eingebettet sind, beeinflussen können. Die dritte Voraussetzung ist, dass Individuen faktisch in der Lage sind, Handlungen zu vollziehen, die als sittlich *richtig* bewertet werden können.

Jedoch werden alle drei Annahmen durch die oben ausgewiesene Struktur der modernen Gesellschaft in Frage gestellt, verstärkt noch durch den Prozess der Globalisierung. Die gesellschaftlichen und globalen Strukturen nehmen in einem Maße an Komplexität zu, dass Individuen in der Regel weder in der Lage sind, die Implikationen solch komplexer Situationen für ihre eigenen Entscheidungen zu verstehen, noch die (unintendierten) Folgen ihrer Entscheidungen und ihres Handelns zu bewerten. In der gegenwärtigen Situation, in der die entscheidenden Steuerungsfunktionen in der Gesellschaft durch abstrakte Medien wahrgenommen werden, die weitgehend von normativen Regulationen entkoppelt sind, ist es eher unwahrscheinlich, dass Individuen diese strukturellen Prozesse beeinflussen können.

Damit soll nicht gesagt werden, dass die Handlungen einzelner nicht wichtig seien und dass es keinen Unterschied mache, ob Menschen in bestimmten Situationen versuchen, sittlich zu handeln oder nicht. Aber es impliziert, dass Menschen auch dann, wenn sie versuchen, verantwortlich und sittlich richtig zu handeln, Teil von Prozessen und Strukturen sind, die quasi in ihrem Rücken, zu Resultaten führen, die in Widerspruch zu ihren Absichten stehen. Wir alle wissen, zum Beispiel, dass die Entwicklung auf

den internationalen Finanzmärkten in den letzten beiden Jahrzehnten seit dem Ende des Bretton Woods-Systems mehr als fragliche Konsequenzen für den größten Teil der Welt hatte. Dennoch sind wir alle *nolens volens* Teil dieses Systems, manche mehr, manche weniger, aber es gibt praktisch keine Möglichkeit, es zu vermeiden, sich an finanziellen Transaktionen zu beteiligen. Wir sind Teil dieses Systems, ob wir es mögen oder nicht. Auch wenn etliche Menschen in Europa, Nordamerika und Asien mit den Konsequenzen dieses Systems für viele Menschen in Afrika und Lateinamerika nicht einverstanden sein mögen, können sie nicht gegen die Logik dieses Systems handeln, solange nicht die systemische Gesamtstruktur geändert wird.[25]

Aber eine solche fundamentale Änderung kann *direkt* weder von Individuen noch von Kollektiven erreicht werden. Es ist zudem überaus fraglich, ob dies (noch) auf der intergouvernementalen Ebene möglich ist, nachdem bestehende Regulierungen aufgehoben und damit Eingriffsmöglichkeiten aufgegeben worden sind. Ich will damit nicht die simplifizierende Position vertreten, dass die Finanzmärkte oder Deregulierungsmaßnahmen *per se* schlecht wären; was ich zu sagen versuche ist, dass die Prozesse, welche die globalen ökonomischen und sozialen Vernetzungen beeinflussen, nicht auf einfache Weise durch Individuen oder repräsentative politische Institutionen kontrolliert werden können, wenn sie überhaupt kontrollierbar sind.

Wenn wir eine solche Analyse akzeptieren, bekommen wir theologische Probleme mit der dritten der oben aufgezählten Voraussetzungen. Denn dann müssten wir akzeptieren, dass wir auch für gerechtfertigte Menschen nicht beanspruchen können, dass sie im substanziellen Sinne tatsächlich *richtig* handeln können, da Individuen mit ihren Handlungen immer in Handlungsrahmen und systemische Strukturen eingebettet sind, die außerhalb ihrer Kontrolle liegen, und die wiederum an der Durchsetzung und Reproduktion von Ungleichheit und Ungerechtigkeit auf der lokalen wie globalen Bühne beteiligt sind.

Im Kontext des ökumenischen Konsenses zwischen Lutheranern und Katholiken sind wir hier mit einem konkreten theologischen Problem konfrontiert. Die Aussage, dass auch die Gerechtfertigten *nicht regelmäßig* gerecht handeln können, steht in der Gefahr, unter das Anathema des Tridentinums zu fallen: „Wer sagt, die Gebote Gottes seien auch für einen gerechtfertigten und unter der Gnade stehenden Menschen unmöglich zu beobachten: der sei mit dem Anathema belegt."[26] Aber das könnte durch die Formulierung überwunden werden, die in der GER von den Luthera-

nern gefunden wurde: „[...] so kann der Christ, solange er auf Erden lebt, jedenfalls *stückweise* ein Leben in Gerechtigkeit führen" (Art. 29).[27] Auch wenn es sich um ein eher kleines Stück handeln mag, kann man dieser Formulierung zustimmen.

Aber das eigentliche theologische Problem ist tiefer gehend. Wie können wir das Konzept der Rechtfertigung angemessen denken, wenn auf der einen Seite zu Recht betont wird, dass richtiges Handeln *notwendig* der Rechtfertigung folgt, andererseits die Proposition gelten soll, dass es in einer systemisch organisierten Weltgesellschaft weder möglich ist, in einem starken (ontologischen) Sinne richtig zu handeln, noch garantiert werden kann, dass wir überhaupt feststellen können, was denn gerechtes Handeln in einem zumindest teilweise inhärent ungerechten System wäre?

In diesem Zusammenhang ist ein Verständnis der Sünde, das auf dem individuellen Willen als der entscheidenden Instanz basiert, nicht wirklich hilfreich. Wohl eher hilft das paulinische Verständnis der Sünde als Macht (bzw. dessen protestantische Interpretation). Denn dieser Begriff der radikalen Sünde bringt sachgemäß und präzise das gegenwärtige (und anthropologisch grundlegende) Problem ans Licht: Wir sollen und wollen richtig handeln, aber wir können es nicht (Röm 7,15). Wie aber können wir damit leben? Wir bedürfen der rechtfertigenden (und versöhnenden) Gnade Gottes, welche die Gerechtfertigten zu guten Werken als richtigem Handeln bestimmt. Auch wenn wir nicht vollständig in der Lage sind, diese Bestimmung zu verwirklichen, sind wir durch die Brechung der Herrschaft der Sünde dazu befreit und darauf orientiert, auch wenn die Sünde nicht gänzlich verschwunden ist. Aber die glaubend Gerechtfertigten sind in die Lage versetzt, die systemischen Strukturen, in denen die Sünde wirksam wird, zu erkennen und motiviert, diese Strukturen in Frage zu stellen und *in the long run* zu verändern. Wir sollten uns allerdings hüten, was die Möglichkeiten der Veränderung angeht, zu optimistisch zu sein, oder diese Veränderung lediglich als eine Frage des kollektiven Willens anzusehen. Denn die systemischen Mechanismen als emergente soziale Struktur sind nicht *direkt* auf gesellschaftliche Legitimation angewiesen oder von Delegitimation bedroht. Es wäre mehr notwendig als moralische Betroffenheit, um sie zu ändern.

Da aber Christinnen und Christen auf Hoffnung hin gerettet sind, erlaubt es dieses theologische Verständnis, die Grenzen des individuellen wie des kollektiven Handelns als Ausdruck der Sünde zu deuten *und zugleich* Glaube und Hoffnung an die vollendete Auslöschung der Sünde und das

kommende Gottesreich zu bewahren. Dieses Konzept der Beziehung von Sünde, Rechtfertigung und des angemessenen Ortes von guten Werken bzw. richtigem Handeln ermöglicht ein Verständnis der Rechtfertigung, das jegliche heilswirksame Funktion der Werke/des Handelns ausschließt, aber zugleich die Notwendigkeit der Werke, die aus der Rechtfertigung folgen, betont. Luther gebraucht dafür das Modell der ersten und zweiten Gerechtigkeit. Die erste ist die Gerechtigkeit, die Gott am Menschen wirkt, die zweite ist die, auf die das Handeln der Gerechtfertigten in der Welt gemäß der Liebe zielt.[28] Das ist die bleibende Aufgabe im Kampf der Gerechtfertigten gegen die Sünde, die in den systemischen Vernetzungen der globalisierten Welt zum Ausdruck kommt, und richtiges Handeln *hic et nunc* behindert. Es ist nun im Folgenden weiter zu klären, wie das Verhältnis von Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit genauer zu bestimmen ist.

V. Soteriologie als Entsprechungsverhältnis von Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit

Wenn christliche Ethik sich mit diesen Problemen befasst, käme es einer Selbsttäuschung gleich, davon auszugehen, dass diesen Problemen der modernen, globalen Gesellschaft durch individuelle Moral begegnet werden könnte (obwohl individuelle Moral eine Voraussetzung von Sittlichkeit bleibt). Von daher wäre eine Rückkehr zu traditionellen (katholischen oder lutherischen) Modellen der Individualethik oder auch der Sozialethik, die auf der Vorstellung gründen, dass die moderne, globale Gesellschaft durch einen Konsens ihrer „Mitglieder" gesteuert würde, nicht gerade viel versprechend. Vielmehr muss christliche Ethik in einer Weise weiterentwickelt werden, die eine Analyse der Strukturen und Handlungsbedingungen der Weltgesellschaft beinhaltet, welche die limitierenden Zwänge für die Handlungen der Individuen darstellen. Christliche Ethik kann dabei auf wichtige Ressourcen ihrer eigenen Tradition zurückgreifen, aber sie müssen im spezifischen Kontext der Globalisierung entfaltet werden. Christliche Ethik muss mit der Herausforderung des Pluralismus angemessen umgehen, die pluralen Formen des Christentums selbst integrieren und sich verantwortlich in die plurale Öffentlichkeit einbringen. Dafür benötigt die christliche Ethik ein realistisches theoretisches Modell, wie ethische Prinzipien und Orientierungen in einer systemisch gesteuerten Gesellschaft tatsächlich gesellschaftliche Strukturen beeinflussen können, wenn die Imperative des globalen Kapitalismus ihnen diametral entgegenwirken.

Moralisches Entsetzen und individuelle Rechtschaffenheit ändern diese Strukturen nicht (was nicht heißen soll, dass die Einzelnen nicht sittlich verantwortlich handeln sollten; selbstverständlich sollten sie das und mit der Hilfe des Heiligen Geistes werden sie es „stückweise" auch tun. Aber empirisch gesehen, werden die strukturellen Probleme der Weltgesellschaft schlechthin durch individuelles Handeln nicht affiziert). Ja, es besteht sogar die Gefahr, dass wenn wir die strukturellen Probleme nicht als solche erkennen, das Bestehen auf individueller Moral sogar dazu beiträgt, die wahren Probleme zu verhüllen und auf diese Weise christliche Moral zu einer verblendenden Ideologie würde.

Mit den grundlegenden theologischen Einsichten in die Macht der Sünde, die Würde der Person als Gottes Ebenbild, Vergebung und Versöhnung und die Orientierung auf das kommende Gottesreich ist christliche Ethik gut für diese Aufgabe gerüstet. Allerdings müssen aus diesen biblisch bezeugten Theologumena diskursiv und ökumenisch ethische Prinzipien entwickelt werden.[29] Diese ethischen Grundprinzipien haben die Aufgabe, das Liebesgebot, das aus der Rechtfertigung folgt, in ein System ethischer Kriterien zu übersetzen, aus denen wiederum konkretere Normen und Anwendungsregeln abgeleitet werden können.[30] Die Einsichten der Heiligen Schrift sind in einem solchen diskursiven Prozess einzubeziehen,[31] ebenso wie die relevanten gesellschafts- und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. *Last but not least,* ist die Rolle zu definieren, welche die globale ökumenische Kirche in einem solchen Prozess als Ort ethischer Reflexion und zugleich als Akteurin für mehr Gerechtigkeit im Prozess der Globalisierung spielen kann.[32] Der inhaltliche Ausgangspunkt bei diesen Überlegungen kann das christliche, nämlich relationale Verständnis der Menschenrechte sein, das in einer zweifachen Grundlegung der menschlichen Würde gründet: der *imago Dei* und der Rechtfertigung. Aus diesem Verständnis der Menschenwürde ergibt sich ein umfassendes Konzept der Menschenrechte in all ihren Dimensionen, das Orientierung im Prozess der Globalisierung bieten kann.[33]

In den vorausgehenden Abschnitten wurde entfaltet, wie unter den gegenwärtigen Bedingungen der Globalisierung ein Verständnis von Rechtfertigung entfaltet werden kann, das die biblische und reformatorische Einsicht der notwendigen Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung im engeren (lutherischen) Sinne und Versöhnung bzw. Gerechtigkeit aufnimmt. Bei der Analyse hatte es sich gezeigt, dass weder ein individualistisches Konzept von Handeln noch ein individualistisches Verständnis von

Rechtfertigung sachgemäß ist. Dabei lassen sich zwei Aspekte unterscheiden. Zum einen wurde ein Verständnis von Rechtfertigung rekonstruiert, das ein Entsprechungsverhältnis von Rechtfertigung und guten Werken, von Glauben und Handeln beinhaltet. Rechtfertigung und Heiligung/Versöhnung können zwar unterschieden aber nicht getrennt werden. Zum anderen erschien es sinnvoll, Handeln nicht nur in seiner interpersonalen Dimension zu erfassen, sondern auch die systemisch integrierten und gesteuerten Prozesse, die dem individuellen Handeln entzogen sind, zum anderen aber die Rahmenbedingungen dafür vorgeben.

Synthetisiert man das bisher Gesagte, käme man zu einem um eine Ebene bzw. ein Element ergänzten Entsprechungsverhältnis. *Gottesverhältnis* (und damit Selbstverhältnis), *Nächstenverhältnis* und schließlich *Weltverhältnis*. Wenn man nun die am Anfang eingeführten Begriffe zur Signifikation der jeweils damit gemeinten Sache heranzieht, legt es sich nahe, dem Gottesverhältnis den Begriff der *Rechtfertigung*, dem Nächstenverhältnis den Begriff der *Versöhnung* und dem Weltverhältnis die Schaffung von *Gerechtigkeit* zuzuordnen.[34] Damit könnte der Zusammenhang der Gerechtsprechung der Sünderinnen und Sünder, ihre Neuschöpfung und ihre Orientierung auf die Überwindung der strukturellen Konsequenzen der Sünde in ihrer Gleichursprünglichkeit sachgemäß zum Ausdruck gebracht werden. Dabei ist die triadische Struktur nicht zufällig. Trinitarisch kann der Rechtfertigung der *Vater*, der Versöhnung *Christus* und der Orientierung auf Gerechtigkeit der *Heilige Geist* zugeordnet werden. Gerade dadurch kommt zum Ausdruck, dass der ganze Zusammenhang der Soteriologie vom dreieinigen Gott gewirkt ist, dass die einzelnen Elemente in einem strengen Entsprechungsverhältnis stehen und je für sich notwendig sind. In ethischer Perspektive lassen sich entsprechende Leitorientierungen zuordnen: der Rechtfertigung die *Freiheit* (Gal 5,1), der Versöhnung der *Friede* (Eph 2, 13f), der Orientierung auf Gerechtigkeit eben die *Gerechtigkeit* (Röm 6,18) selbst. Damit kommt zum Ausdruck, dass die Errettung des Menschen aus der Sünde und von den Konsequenzen der Sünde auf den Schalom des kommenden Gottesreiches zielt: „Das bedeutet, dass es in der Rechtfertigung um nichts anderes geht als um die von Jesus verkündigte Gottesherrschaft. [...] Gottes Basileia ist der Inhalt der paulinischen Rechtfertigungslehre."[35]

ANMERKUNGEN

[1] Mein Dank gilt *Ulrike Link-Wieczorek* und *Martin Schindel,* die wertvolle Kommentare zu den Überlegungen zu diesem Artikel beigetragen haben. Der Mittelteil dieses Aufsatzes nimmt Gedanken auf und führt sie fort, die ich in *Michael Haspel,* Justification and Justice, in: *Karen Bloomquist, Wolfgang Greive* (eds), The Doctrine of Justification: Its Reception and Meaning Today, (LWF Studies), Geneva 2003, 171–186 entwickelt habe.

[2] Vgl. dazu den *locus classicus* der neueren Theologiegeschichte *Albrecht Ritschl,* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde, Bonn 1870ff, i.V.m., *ders.,* Die beiden Prinzipien des Protestantismus. Antwort auf eine 25 Jahre alte Frage (1875), in: *ders.,* Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Freiburg/Leipzig 1893, 234–247.

[3] Vgl. *Gustaf Aulén,* Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, in: ZSyTh 8, 1931, 501–538. Zur Unterordnung der Rechtfertigung unter den Oberbegriff der Versöhnung bei Karl Barth vgl. *Eberhard Jüngel,* Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen (1998), 3. verb. Aufl. 1999, 15–26.

[4] Vgl. *Gerhard Sauter,* Art. „Versöhnung", in: EKL, Bd. 4, ^{3}1996, Sp. 1165–1169.

[5] *Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter,* Friedensethik, Stuttgart 1990, 224.

[6] Dafür stehen die meisten der anderen Beiträge in diesem Heft. Vgl. aber auch inter alia *Nigel Biggar,* (ed.), Burying the Past. Making Peace and Doing Justice after Civil Conflict, Georgetown University Press, Washington D.C., expanded ed. 2003.

[7] Vgl. *Lutheran World Federation:,* Engaging Economic Globalization as a Communion. A working paper of the Lutheran World Federation, Geneva 2001; *Lutherischer Weltbund,* Aufruf zur Beteiligung an der Verwandlung der wirtschaftlichen Globalisierung, Genf 2002.

[8] Das Schlussdokument der 10. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Winnipeg 2003 ist dafür ein eindrucksvolles Zeugnis: *Lutherischer Weltbund,* Botschaft der Zehnten LWB-Vollversammlung, in: epd-Dokumentation 34, 2003, 4–18.

[9] *Lutherischer Weltbund, Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit,* Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt am Main/Paderborn 2000.

[10] Dies soll wohl auch für die Christin gelten.

[11] Vgl. Artt. 12; 22;

[12] *Patricia Beattie Jung,* An Ethical Investigation of Simul Iustus et Peccator, in: *Karen L. Bloomquist, Wolfgang Greive* (eds), The Doctrine of Justification: Its Reception and Meaning Today, (LWF Studies), Geneva 2003, 161–170, hier 162. Hervorhebung M.H.

[13] Diese Position ist mit Luthers Theologie und lutherischer Lehre konsonant. Vgl. CA VI, XV, XVI, XVIII, XX; *Martin Luther,* Sermo de duplici iustitia (1518/19), in: WA 2, (143)145–152.

[14] Hervorhebung M.H.

[15] *Johannes Anders Fischer,* Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2002, bes. 97–195. Vgl. aber Leuenberger Konkordie II. d. (Nr. 11).

[16] Vgl. *Wilfried Härle,* Dogmatik, Berlin/New York 1995, 527–532.

[17] Gemeinsame offizielle Feststellung, Nr. 3; vgl. Art. 43. Im Luthertum ist dieses Problem seit dem unbefriedigenden Verlauf der Vierten Vollversammlung des LWB in Helsinki auf der Tagesordnung. Siehe dazu *Wilfried Härle,* Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs"-Lehre. Eine Problemskizze, in: ZThK 95, Beih. 10, 1998, 101–139.

[18] Vgl. u.a. *Härle,* Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs"-Lehre, der das Problem durch die Suche „nach geeigneten sprachlichen Ausdrucksmitteln" bearbeitet sehen möchte (a.a.O., 122).

[19] Vgl. z.B. *Uwe Schimank,* Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen 1996.

[20] Vgl. *Jürgen Habermas,* Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main[2]1992.

[21] *Jürgen Habermas,* Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde, Frankfurt am Main 1988 (1981), hier Bd. 2, 171–293.

[22] Vgl. inter alia *Immanuel Wallerstein,* Historical Capitalism with Capitalist Civilization, Verso, London/New York [9]1998 (1983); *Edward Goldsmith, Jerry Mander* (eds), The Case Against the Global Economy. And for a Turn Towards Localization, Earthscan Publications, London 2001.

[23] Vgl. *David Held* et al., Global Transformations. Politics, Economics and Culture, Stanford University Press, Stanford, CA 1999.

[24] Vgl. *Niklas Luhmann,* Die Gesellschaft der Gesellschaft, (2 Bde), Frankfurt am Main 1997.

[25] Siehe allerdings für einen Ansatz, der die Bedeutung der *communio* hervorhebt, *Karen L. Bloomquist,* Engaging Economic Globalization as Churches, in: Ecumenical Review 53, 2001, 493–500.

[26] „Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia: anathema sit." Konzil von Trient, Session 6, Can. 18; DH 1568; vgl. DH 1536.

[27] Hervorhebung M.H.

[28] *Martin Luther,* Sermo de duplici iustitia (1518/19), in: WA 2, (143)145–152. Ausführlicher dazu *Michael Haspel,* Justification and Justice, 173.

[29] Dies kann nur in solchem Sinne ökumenisch geschehen, dass diejenigen, die aus dem Prozess der Globalisierung ausgeschlossen in den Prozess der ökumenischen Verständigung eingeschlossen werden. Vgl. *Rainer Kessler,* Die Bibel in Zeiten der Globalisierung: Quelle der Inspiration oder Dokument der Modernisierungsverlierer?, in: Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 72, 2002, 99–110.

[30] Die verschiedenen Elemente eines solch angemessen komplexen Systems (evangelischer) Ethik habe ich ausführlicher dargestellt in *Michael Haspel,* Gesellschaftliche Modernisierung als Bezugsproblem philosophischer und theologischer (Sozial-) Ethik, in: Quellen Öffentlicher Moral – zum Streit um Religion und Ethik. Jahresbericht der Societas Ethica 2001, Arhus 2002, 117–128.

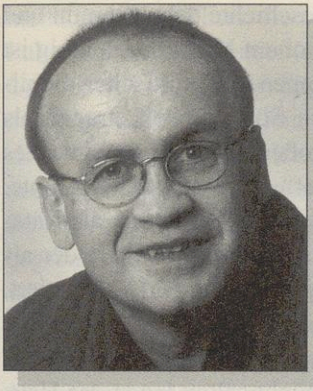
[31] Zur Bedeutung der Heiligen Schrift für die evangelische Ethik vgl. *Michael Haspel,* Homophober Biblizismus. Vom sola scriptura zum tota scriptura bei der ethischen Urteilsbildung in Bezug auf sexuelle Orientierung und gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften, in: *Siegfried Keil, Michael Haspel* (Hg.), Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialethischer Perspektive. Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen, Neukirchen-Vluyn 2000, 123–149.

[32] Vgl. *Michael Haspel,* Hermeneutical Reconstruction and Discourse Ethics. A Critical Assessment of Francis Schuessler Fiorenza's Concept of „The Church as a Community of Interpretation", erscheint in: Scriptura 82, 2003.

[33] Zum Ganzen *Michael Haspel,* Protestantische Ethik vor der Herausforderung der Globalisierung, erscheint Neukirchen 2004.

[34] Da es sich bei Versöhnung und Rechtfertigung jeweils um ein *nomen actionis* handelt, wäre eine analoge Nominalform angemessen, die es aber in Bezug auf Gerechtigkeit im Deutschen nicht gibt.

[35] *Ernst Käsemann,* Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief, in: *ders.,* Paulinische Perspektiven, Tübingen, [3]1993, 108–139, hier 133.



Opfererfahrung für Täter: Das Drama der Versöhnung in der biblischen Josefsgeschichte

VON THOMAS NAUMANN *

Nach dem Zerbrechen des Gegensatzes nur zweier weltpolitischer Machtblöcke sind uns die regionalen Konflikte und Krisenherde viel deutlicher ins Bewusstsein gerückt. Nicht nur der Nahe und Mittlere Osten, der gegenwärtig die Nachrichtenlage bestimmt, sondern Bosnien und der Kosovo, Ruanda, der Kongo und Südafrika. Wie können Gruppen oder Völker nach Beendigung blutiger Konflikte weiterleben mit den traumatischen Erfahrungen erlittenen und zugefügten Unrechts? Wie lässt sich das Zusammenleben der Gegner von einst fördern? Wie lassen sich die Gewalterfahrungen der Opfer (und womöglich auch der Täter) bearbeiten, die nicht einfach aus der Welt zu schaffen sind? Der Versuch, einen solchen Prozess der „Versöhnung" in einem geregelten und durchschaubaren Verfahren in Gang zu setzen, hat in Südafrika zur international viel beachteten Arbeit der „Kommission für Wahrheit und Versöhnung" geführt[1], die ihrerseits in anderen Ländern Nachfolgeeinrichtungen inspiriert hat.[2]

Wenn man sich als Bibelwissenschaftler fragt, ob sich wenigstens entfernt vergleichbare Prozesse der Konfliktbearbeitung auch in biblischen Schriften beobachten lassen, stößt man unweigerlich auf die alttestamentliche Josefserzählung, denn hier wird ein Weg sichtbar, der von einer tödlichen Feindschaft der Brüder hin zur Aussöhnung zwischen dem Opfer und den Tätern führt, der die Gewalttaten der Vergangenheit nicht ungeschehen macht und gleichwohl dem Opfer wie den Tätern neue gemeinsame Lebensmöglichkeiten eröffnet. Diesen Prozess möchte ich beschreiben.[3] Dabei sei sogleich darauf hingewiesen, dass die individuelle per-

* Thomas Naumann ist Professor für „Biblische Exegese und biblische Theologie" mit dem Schwerpunkt Altes Testament am Institut für Evangelische Theologie der Universität Siegen.

sonnage der Josefserzählung, die als Familiengeschichte daher kommt und vom Konflikt unter Einzelpersonen erzählt, in hohem Maße durchlässig ist auf politische Prozesse der Begegnung von Gruppen und politischen Gebilden in Israel. Efraim und Manasse, die beiden Söhne Josefs, tragen als Stämme die Landschaftsnamen der beiden großen Siedlungsgebiete des israelitischen Nordreiches, das auch „Haus Josef" genannt werden konnte. Dagegen wird mit Juda derjenige Bruder Josefs in der Erzählung als Katalysator des Konflikts wie seiner Lösung besonders herausgehoben, der als Ahn des judäischen Südreichs mit seinem Königtum in Jerusalem figuriert. Über zweieinhalb Jahrhunderte waren diese beiden Bruderreiche getrennt, wobei das Nordreich dem judäischen Südreich jedoch wirtschaftlich, politisch und militärisch drückend überlegen war. Nicht selten lagen das Haus Josef und Juda im Bruderkrieg miteinander, bis der assyrische Imperialismus im 8. Jh. das Nordreich militärisch völlig zerschlug, so dass nur noch das um den Stamm Juda konzentrierte Königtum in Jerusalem übrig blieb. Die Judäer übernahmen fortan die Deutungsmacht der Geschichte und drückten den nördlichen und den gesamtisraelitischen Überlieferungen des kulturellen Gedächtnisses in Israel den Stempel ihrer judäischen Perspektive auf.

Unter der Annahme eines *judäischen* Überlieferungskontextes nach dem politischen Ende des Nordreichs (722 v. Chr.) gewinnt die Josefsgeschichte überraschende innerisraelitische, politische Dimensionen.[4] Denn zweifellos geht es um Josef und das Haus Josefs, mithin das Nordreich und die politischen Verdienste kluger Vorratshaltung und Versorgung der Bevölkerung, eine Fürsorge, die von Josef ausgeht und neben Ägypten der gesamten Israel-Familie das Überleben sichert. Und es geht um schwerste Gewalttaten an Josef, die Juda mitsamt seinen Brüdern auf sich geladen hat. Auch dies wird sehr deutlich markiert. Aber aus dem Gewalttäter Juda inmitten seiner Brüder wird in einem „Reifungsprozess" derjenige, der sich stellvertretend zum Schutz des jüngsten Bruders Benjamin zur Verfügung stellt. Und andererseits: aus dem Gewaltopfer Josef wird wiederum in einem „Reifungsprozess" jemand, der die veränderten Machtverhältnisse nicht ausnutzt, um den Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt erneut anzuheizen, sondern seine Machtposition einsetzt, um die Gräben zu überbrücken. So lässt sich das Happyend der Josefsgeschichte auch in politischer Hinsicht als ein *judäischer* Versöhnungsimpuls verstehen, der nach dem politischen Zusammenbruch des Nordreichs (des Hauses Josef) Horizonte der Wiederaussöhnung und einer neuen gesamtisraelitischen Ge-

meinsamkeit eröffnet, die nach Lage der Dinge politisch nur noch unter der Führerschaft der Judäer denkbar war. Denn die Geschichte erzählt in Gestalt einer Ursprungserzählung von alten Feindschaften, die nicht verdrängt, sondern klar benannt werden. Sie lässt diese aber hinter sich, indem sie Versöhnungswege sichtbar macht. Sie stellt die bedeutende Rolle des nordisraelitischen Ahnvaters Josef gebührend ins Licht, vor allem in seiner fürsorgenden Funktion für die ganze Israelfamilie und in seinem konfliktbegrenzenden Verhalten, nachdem ihm als Bruder so übel mitgespielt wurde. Und sie zeigt den judäischen Stammvater Juda zunächst ungeschminkt als einen der Gewalttäter, dann aber auch seine Wandlung zum ersten unter seinen Brüdern, der sich solidarisch und stellvertretend für den Jüngsten einsetzt, so dass am Ende ein Zusammenleben möglich erscheint, in dem Ungleichgewichte unter den Brüdern (bleibende Bevorzugungen des Jüngsten) ausgehalten werden können.

I. Zur Anatomie des Konflikts

Der Brüderkonflikt im Hause Jakobs entsteht nicht im luftleeren Raum. Josef wird „in einen Konflikt hineingeboren, der älter ist als er selbst“[5]. Ihm gehen Konflikte früherer Generation voraus, besonders ausgeprägt jener zwischen Jakob und Esau. Und niemand kann die Bevorzugung Josefs (und Benjamins) durch Jakob verstehen, der nicht die Geschichte von Jakobs Flucht (vor Esau) nach Aram-Naharajim und seinen jahrelangen Kampf um die geliebte Rahel kennt, die Sorge um einen Nachkommen von ihr und seinen Schmerz über Rahels frühen Tod. Andererseits ist der Hass der Brüder in seinem vollen Sinn erst begreifbar, wenn das erfolglose Ringen Leas um die Zuneigung und Anerkennung Jakobs mit im Blick bleibt. Letztlich ist es auch in der Josefsgeschichte eher Jakob als Vater, der als Auslöser des Konflikts und (un-)heimlicher Bezugspunkt des Geschehens figuriert. Und nicht umsonst endet die Josefsgeschichte mit dem Ende Jakobs, der, indem er beide Söhne Josefs, Efraim und Manasse, segnet, zwar nicht die Ungleichgewichte aufhebt, aber die Praxis der vergangenen Generationen, nur dem einen den Segen zuzusprechen (Gen 25,6; 27), endlich korrigiert.

Die Konfliktkonstellation am Auftakt der Josefsgeschichte (Gen 37) wird uns so erzählt, dass der Hass der Brüder begreifbar wird. Josef, siebzehnjähriger Jüngling, vom Vater besonders bevorzugt und „geliebt“, dazu mit einem „königlichen“ Gewand beschenkt, hinterbringt dem Vater böse

Verleumdungen über seine Halbbrüder, tritt sodann recht unbekümmert mit dem Erzählen seiner Träume vor sie hin, die seine Überlegenheit über seine Brüder überaus deutlich ins Bild setzen. Dies geschieht, als ob Josef keinerlei Sensibilität dafür aufbringt, was sein Verhalten, seine Bevorzugung und seine Traumerzählungen für Folgen bei seinen Brüdern auslösen können. Der Vater schließt sich dem Ärger der Brüder zunächst halbherzig an, aber er lässt Josef gewähren (V.11). Auch Jakob scheint blind für die Eskalationsmöglichkeiten dieser Situation zu sein, obwohl er doch über einschlägige Lebenserfahrungen im Verursachen und im Erleiden von Ungleichbehandlungen verfügt. Und obwohl ihm nicht entgangen sein konnte, dass die Brüder mit Josef kein Wort mehr im Frieden reden (V.4), schickt er diesen Josef in dieser von knisternder Wut geprägten Situation allein zu seinen die Herden hütenden Brüdern, „um nach dem Wohl der Brüder zu sehen" und ihm „Bericht zu erstatten" (V.14). Welch verhängnisvolle Entscheidung! Da auch die Brüder in ihrem Zorn die Kommunikation mit Josef (und dem Vater?) offenbar gänzlich abbrachen, konnte Hass – unbedrängt von deutlichen Signalen über die eigene Befindlichkeit oder gar Klärungsversuchen mit dem Bruder – weiter wuchern und explodierte dann auf jenem Feld in Dotan, wo Josef seinen Brüdern allein und wehrlos gegenüberstand. Auch diese Szene, in der die Skrupel der Brüder sichtbar werden, wird mit großer Finesse erzählt. Mit dem Mordplan treten die Brüder als Gruppe in Erscheinung. Der Erzähler lässt im Sinne seiner Versöhnungsidee im Dunkeln, welcher der Brüder den Anstoß zum Brudermord gab. Namentlich treten nur diejenigen hervor, die sich gegen das Blutvergießen aussprechen, zunächst Ruben mit seinem Vorschlag, Josef in die Zisterne zu werfen, um ihn später zu retten, wie es heißt; sodann Juda mit seiner Idee, Josef zu verkaufen, weil man nicht Hand anlegt an einen Bruder oder Verwandten (V.27). Keiner der Brüder wird besonders belastet. Die Verantwortung für ihr Tun müssen sie gemeinsam tragen. Josef hingegen wird Opfer einer schweren Gewalttat: Er wird geschlagen und gedemütigt, bekommt den Rock vom Leib gerissen und wird in ein trockenes Wasserloch geworfen. Er ist der Gewalt der Brüder vollständig ausgeliefert, in gänzlicher Hilflosigkeit und Einsamkeit und völliger Ungewissheit über sein weiteres Schicksal, einen schnellen oder einen qualvollen Tod vor Augen. Aber diese ganze brutale Szene wird nur äußerst knapp erzählt und vollzieht sich in völligem Schweigen: kein Wort von den Brüdern, kein Wort, kein Schrei, keinerlei Reaktionen von Josef. Der Erzähler verzichtet auf jede Emotionalisierung, auf den Voyeurismus der Gewalt oder die

Detaillierung der körperlichen oder seelischen Notlage des Opfers, die zur Einfühlung in die Befindlichkeit Josefs eigentlich nötig sind. Dies ist auffällig, denn sowohl die folgende Trauerszene Jakobs als auch die Begegnungsszenen in Ägypten werden sehr stark emotionalisiert und geradezu mit melodramatischen Effekten versehen.

So erzählt die Josefsgeschichte zu ihrem Beginn eine neuerliche Variation einer alten Geschichte (Kain und Abel in Gen 4), wie Bevorzugungen und Ungleichbehandlungen sich fortsetzen und mit innerer Konsequenz zu Hass und Eifersucht führen, und wie dieser Hass nicht gebändigt werden kann und sich in einem Gewaltverbrechen am eigenen Bruder entlädt. Als moderne Leser sind wir gewohnt, vor allem die Bevorzugungen und Ungleichheiten als Konfliktursache anzuprangern, die es zu überwinden gelte. Die hebräischen Erzähler gehen eher davon aus, dass sich Bevorzugungen und Benachteiligungen in Gruppen und Familien nicht aus der Welt schaffen lassen. Vielmehr kommt es darauf an, auch den berechtigten Zorn über Benachteiligung und Zurücksetzung nicht in Gewalt gegenüber dem Bruder umschlagen zu lassen, gewissermaßen zu bändigen und zu zivilisieren. Dies ist das Thema von Gen 4, und auch die Josefsgeschichte beharrt am Ende mit der bleibenden Bevorzugung Benjamins und Efraims geradezu notorisch darauf, dass es auch unter den versöhnten Brüdern weiterhin Ungleichheiten gibt.

II. Josefs Fall und Aufstieg

Auch wenn die Erzähler Zurückhaltung üben und der kommende Verlauf der Geschichte eher dazu einlädt, diese Erfahrung zu marginalisieren: Josef ist Opfer eines schweren Gewaltverbrechens geworden und zwar durch die allernächsten Verwandten. Damit sind die menschlichen Primärbindungen, die Familienbeziehungen zerbrochen, die in der alten Welt das Überleben sichern konnten. Diese traumatische Erfahrung ist nun Teil des Lebens Josefs, und wir werden sie auch dann nicht vergessen, wenn wir Josef neben dem Pharao in allem Prunk, den Ägypten zu bieten hat, wiedersehen.

Zunächst wiederholt sich für Josef in Ägypten ein schon einmal erlebtes Erfahrungsmuster. Dem atemberaubenden Aufstieg im Haus des Potifar, der ihn zum bevorzugten und beliebten Hausverwalter werden lässt, folgt der jähe Absturz durch die Verleumdungen der Frau des Potifar, die ihn als ausländischen Sklaven unter dem Vorwurf sexueller Nötigung ohne

Chance auf Rechtsschutz oder Begnadigung ins Gefängnis bringen. Wohin Verleumdungen führen und wie hilflos man ihnen ausgeliefert ist, erfährt Josef nun am eigenen Leibe. Aber auch in dieser zweiten schier ausweglosen Situation erfahren wir nichts darüber, wie Joseph selbst sein Geschick sieht und bewertet. Als Leser werden wir allerdings sofort durch den Hinweis orientiert und beruhigt, dass Gott mit Josef ist, so dass ihm im Hause Potifars alles glückte (39,3.5). Im Gefängnis wird der Hinweis wiederholt (V. 21). Wir werden also nicht damit rechnen, dass Josef im Gefängnis vergessen und verschmachten wird. Aber ob dies auch Josefs eigene Erfahrung ist, darüber erfahren wir zunächst nichts. Weder in der Zisterne noch im Gefängnis findet sich ein Hinweis darauf, dass Josef in seinem Gottesglauben Halt findet. Seine Gottesbindung begegnet allein in seiner Traumdeutungskompetenz. Gleichwohl wiederholt sich der sagenhafte Aufstieg des Häftlings, der durch Eigeninitiative und Geschick, aber auch trotz Rückschlägen – der Mundschenk, dem er half, vergisst ihn –, letztlich als Traumdeuter zum Stellvertreter des Pharaos wird. Hier zeigt er sich als umsichtiger und planvoller Organisator der ägyptischen Wirtschaft und wird schließlich zur Schlüsselfigur für das Leben des eigenen Volkes. Zwischen dem Verkauf durch die Brüder und dem Aufstieg zur pharaonischen Macht liegen nach dem Zeitgerüst der Erzählung 13 lange Jahre, die Josef in einer „harten Schule unverschuldeten Geschicks" zugebracht hat, voller Unrechtserfahrungen und als Opfer und Spielball der Interessen anderer. Die Erzählung vermerkt den Veränderungsprozess nicht explizit, aber Josef agiert in Ägypten in ganz anderer Weise, als er dies zum Beginn der Erzählung gegenüber seinen Brüdern tat.

III. Begegnung mit den Tätern – das Modell der Spiegelszenen

Als die Hungersnot in Kanaan drückend wird, schickt Jakob seine zehn Söhne nach Ägypten und es kommt zur Begegnung Josefs mit den Brüdern. Diese kommen auf der Suche nach Brotgetreide als rechtlose Bittsteller, werfen sich demütig zu Boden, und erkennen in dem hohen ägyptischen Herrn ihren Bruder nicht. In dieser Szene, der ersten, in der sich bewahrheitet, was Josef einst träumte, haben sich die Machtverhältnisse völlig verkehrt. Josef, einst wehrloses Opfer der Aggression seiner Brüder, ist zu Macht gekommen und hat nun das Leben seiner Peiniger von einst völlig in der Hand. Die Chance zur Revanche ist da. Wie nutzt er diese Situation? Eine ganze Handvoll verschiedener Reaktionen sind hier denk-

bar. Ein Leichtes wäre es, unerkannt oder erkannt Rache zu nehmen. Denkbar wäre auch, sich den Brüdern zu erkennen zu geben und die Vergangenheit auf sich beruhen zu lassen. Josef tut etwas anderes. Er treibt unter Ausnutzung seiner Machtposition ein besonderes „Spiel". Er konstruiert unerkannt Lebensumstände, in denen die Brüder sich in die Lage des Gewaltopfers hineinversetzen lernen, und er führt akribisch eine Reihe von gegenüber dem Ausgangskonflikt analogen Situationen herbei, in denen von den Brüdern Entscheidungen für- oder gegeneinander abverlangt werden. So erscheint Josef als harter ägyptischer Herrscher und erhebt grundlos den absurden Vorwurf der Spionage. Angesichts der ehrlichen Auskünfte seiner Brüder bleibt er völlig ungerührt, sperrt sie ins Gefängnis und lässt sie über ihr weiteres Schicksal ganz im Ungewissen. Er treibt die Brüder in das Entsetzen der Leute, die im Ausland unschuldig des Hochverrats angeklagt werden, die sich trotz ihrer Ehrlichkeit nicht rechtfertigen können, weil sie ohnmächtig der Macht anderer ausgesetzt sind. Die Brüder erleben nun selbst eine Lage, in die sie vor Zeiten Josef gestürzt haben. Aus den Gewalttätern von einst sind die Opfer der Gewalt anderer geworden. Wozu dient Josef dieses harte Spiel? Ist es doch Rache? Auch später noch spielt Josef geradezu vollkommen auf der Klaviatur der Angsterzeugung. Die Erzählung zeigt es sehr klar. Es ist ein Weg, den die Brüder benötigen, um sich ihrer Verbrechen bewusst zu werden und solidarisches Handeln füreinander zu entwickeln. Erst in dieser Opfersituation fällt es den Brüdern wie Schuppen von den Augen, was sie einst ihrem Bruder Josef angetan haben:

> Sie sagten zueinander: Ach ja, wir sind schuldig wegen unseres Bruders. Wir haben zugesehen, wie er sich um sein Leben ängstigte. Als er uns um Erbarmen anflehte, haben wir nicht auf ihn gehört. Darum ist nun diese Bedrängnis über uns gekommen (Gen 42,21).

Diese Rede wirkt, als wäre etwas lange Verdrängtes von den Fesseln des Vergessenwollens endlich befreit. Aber erst als Opfer erkennen die Brüder wirklich, was sie als Täter getan haben. Die Erfahrung der eigenen Opfersituation ermöglicht die Einfühlung in die Situation des Opfers der eigenen Gewalttaten. Die Einsicht in die eigene Schuld kommt aus der Einfühlung, also daher, dass das zugefügte Leid als eigenes Leid erfahrbar wird. So wenig, wie ein solches hartes Verfahren als genereller pädagogischer Maßstab taugt[6], begegnet etwas Ähnliches doch gegenwärtig in modernen Therapien für jugendliche Gewalttäter wieder. In Rollenspielen werden hier die Klienten dazu gebracht, sich in die Situation ihrer Opfer hineinzuversetzen, selbst die Ohnmacht und Wehrlosigkeit in dieser Situation zu erleben und auszuhalten, um von hier aus eine andere Perspektive auf ihre

eigenen Gewalttaten zu bekommen.[7] Der Unterschied zur Josefsgeschichte ist jedoch u.a. der, dass in der Gewalttätertherapie die Klienten über das Rollen*spiel* von vornherein aufgeklärt werden. Mit seinem harten Vorgehen bringt Josef die Brüder jedenfalls durch die Macht der Umstände dazu, ihrer Schuld unverstellt ins Auge zu sehen, sie sich einzugestehen und zu bedauern. Dass es ihm nicht auf Vergeltung ankommt, signalisiert Josef seinen Brüdern selbst, indem er sie wissen lässt, dass sie am Leben bleiben werden und er „gottesfürchtig" ist (42,18).

Allerdings fährt die Erzählung in dieser Weise zunächst fort. Josef führt mit unheimlicher Präzision eine Reihe von analogen Situationen herbei, welche die Verantwortungsfähigkeit der Brüder auf die Probe stellen. Sind sie immer noch bereit, einen Bruder preiszugeben? Zunächst wird Simeon im ägyptischen Gefängnis behalten und seine Auslösung an die Bedingung geknüpft, dass die Brüder nicht ohne den jüngsten Bruder Benjamin wieder kommen.

Wieder daheim reagiert Ruben auf die bittere Klage des Vaters über den Verlust Simeons, indem er mit seinen Söhnen dafür einsteht, dass er den Bruder wieder zurück bringt (42,37). Und als der Hunger (nicht Jakobs Sehnsucht nach Simeon!) eine zweite Reise nach Ägypten unvermeidbar macht – wieder ist es die Macht der Umstände –, willigt Jakob schweren Herzens erst dann ein, Benjamin mitziehen zu lassen, nachdem Juda sich selbst mit seinem eigenen Leben für seinen Bruder Benjamin verbürgt. Das sind spiegelbildliche Situationen. Juda, der einst das Verschwinden Josefs und seinen Verkauf organisiert hatte, legt nun sein eigenes Leben für den Bruder Benjamin, auch dieser vom Vater dauerhaft bevorzugt, in die Waagschale. Juda steht hier für alle Brüder. So bietet die zweite Reise eine Steigerung der ersten, insofern sie dazu dient, ob die Brüder diese dem Vater bekundete Solidarität in der Krise bewähren. Die Reise gelingt, obwohl die Brüder wieder voller Angst vor Josef treten, aber diesmal sofort beruhigt und festlich bewirtet werden. Mit Korn beladen ziehen die Brüder samt Simeon und Benjamin zurück nach Kanaan. Da durchsucht eine von Josef nachgeschickte ägyptische Patrouille die Karawane nach Diebesgut. Der Dieb soll sterben. Nur im Kornsack Benjamins wird der Becher Josefs gefunden. Vor aller Augen ist Benjamin als Dieb überführt. Ausflüchte oder Rechtfertigungen sind nicht möglich. Über Benjamin ist das Todesurteil (scheinbar) gesprochen. Für die Brüder wäre es diesmal ein Leichtes, den vom Vater bevorzugten und besonders geliebten Bruder ohne alles eigene Zutun loszuwerden. Aber sie widerstehen dieser „Verlockung". Wieder ist

dies eine sorgfältig erzählte Spiegelsituation gegenüber Gen 37, wodurch die Veränderungen im Verhalten der Brüder scharf herausgestellt werden können. Auch sie sind inzwischen andere geworden und kehren tief erschüttert, aber einmütig und gemeinsam mit Benjamin zu diesem undurchschaubaren ägyptischen Herrn zurück. Wieder fallen sie vor Josef nieder, und nun nimmt Juda als Sprecher seiner Brüder entschieden das Wort. Keinerlei Ausflüchte. Keine Desolidarisierung der Brüder. Sie alle stehen gemeinsam mit Benjamin für diese Schuld ein. Darauf will Josef nicht eingehen. Er beharrt nur auf Benjamin als dem Schuldigen und lässt abermals allen anderen Brüdern die Möglichkeit, wenigstens die eigene Haut zu retten – was sehr leicht wäre und überdies rechtskonform. Warum sollen Unschuldige leiden? Andererseits wiegt der Verzicht auf diese Gelegenheit schwer, denn es warten Sklaverei, wenn nicht der Tod.

IV. Die Versöhnungsszenen

Mit Präzision hat Josef eine seiner eigenen Opfererfahrung komplett symmetrische Situation geschaffen, in der sich das Verbrechen von einst und die Chance zur Bewährung Zug um Zug entsprechen. Und wieder steht auch der Vater Jakob deutlich im Hintergrund. Da hebt Juda zu einer langen, sehr emotionalen Rede an, der längsten Rede, welche die Genesis kennt. In ihr entfaltet Juda die Situation der Brüder, den Verlust des einen vor langer Zeit, vor allem den Schmerz des Vaters und dessen besonderes Verhältnis zu Benjamin. Die Ungleichgewichte in der Jakobsfamilie, die Bevorzugung der Rahelsöhne, erkennt Juda ausdrücklich als Gegebenheiten an. Und am Ende seine Rede bietet er, statt den Bruder zu opfern, sich selbst an, stellvertretend für Benjamin die Strafe der Sklaverei auf sich zu nehmen (Gen 44,18–34). Damit ist für die Erzähler die höchste Form der Brüdersolidarität erreicht. Und es ist Juda mit der ganzen politischen Bedeutung dieser Ahnvatergestalt der Judäer, der hier die Initiative ergreift und verhindert, dass sich die Geschichte Josefs an Benjamin wiederholt. Darauf gibt sich Josef seinen Brüdern weinend zu erkennen, und die Brüder fallen völlig fassungslos von dem einen in den nächsten Schrecken, stehen sie doch nun – als wären nicht 20 Jahre vergangen – als Täter von einst dem Opfer von einst von Angesicht gegenüber. Josef redet jedoch sofort beschwichtigend auf sie ein und reicht auf eine bemerkenswerte Weise die Hand zur Versöhnung:

Josef sagte zu seinen Brüdern: „Kommt heran zu mir!", und sie kamen heran. Er sagte „Ich bin Josef, den ihr nach Ägypten verkauft habt. Jetzt lasst es euch nicht mehr leid sein, und grämt euch nicht, weil ihr mich hierher verkauft habt. Denn um Leben zu erhalten, hat mich Gott vor euch hergeschickt. Ja, zwei Jahre sind es jetzt schon, dass der Hunger im Land wütet. Und noch fünf Jahre stehen bevor, in denen man weder pflügen noch ernten wird. Gott aber hat mich vor euch hergeschickt .... Also nicht ihr habt mich hierher geschickt, sondern Gott. Er hat mich zum Vater für den Pharao gemacht" (Gen 45,4.8)

Versöhnung ist die Verständigung der in einem Konflikt Beteiligten, die oft als Opfer und Täter aneinander geschweißt sind. Das Gelingen von Versöhnung ist abhängig von vielen Faktoren, die mit der individuellen Geschichte der Beteiligten zu tun haben. Im Prozess der Versöhnung kommt dem Opfer jedoch eine entscheidende Rolle zu. Nur das Opfer kann die Initiative zur Vergebung ergreifen und so die Voraussetzung für Versöhnung schaffen. Und hier spricht erstmals Josef als Opfer über seine traumatischen Erfahrungen. Seine Rede ist von der Geste des Trostes und der Ent-Ängstigung seiner Brüder und von körperlicher Nähe bestimmt. Gleichwohl ruft er noch einmal die Wahrheit des Verbrechens glasklar in Erinnerung: Ich bin der, den ihr nach Ägypten verkauft habt (V. 4). Die eigene traumatische Erfahrung und die Gewalttat der Brüder behalten ihr volles Gewicht. Vergeben ist nicht dasselbe wie Vergessen. Amnestie verlangt keine Amnesie. Aber es geht nicht um die Feststellung der Schuld und das Festnageln auf diese Tat, sondern um die Aufdeckung der Wahrheit, die als Voraussetzung der Versöhnung nötig ist. Und in der Geste der Versöhnung wird der Blick auf diese Vergangenheit erträglicher. Das Vergangene verliert einen Teil seines Schreckens, wahrscheinlich für die Täter ebenso wie für die Opfer: „Grämt euch nicht, dass ihr mich hierher verkauft habt" (V. 5). Sodann bietet Josef eine kühne Deutung der Gewalttat seiner Brüder: „Denn um Leben zu erhalten, hat mich Gott vor euch hergeschickt." Er ordnet das Verbrechen der Brüder in den größeren Zusammenhang der Lebensbewahrung für ganz Israel (und ganz Ägypten) ein, die er als seine ihm von Gott übertragene Aufgabe ansieht. So wird aus dem „Ihr habt mich verkauft (damit ich sterbe)!" ein „Gott hat mich vor euch hergeschickt, damit ihr am Leben bleibt!" Das ist nicht wenig problematisch. Wird damit nicht die Gewalttat zur göttlichen Heilstat verklärt? Der Hinweis auf die verborgene Führung Gottes noch im Gewaltgeschehen ist Josef jedenfalls so wichtig, dass er dreimal in seiner kurzen Rede von ihr spricht. Sie dient gewiss der Entlastung der Brüder, indem sie den Tätern die Möglichkeit gibt, ihre Tat noch in einem anderen Licht zu sehen. Von dem Tag an, an dem sich die Brüder ihr Verbrechen eingestanden haben, sahen sie das Verhängnis ihres Lebens in einem von Gott gewirkten

Zusammenhang von böser Tat und ihrer bösen Folge (42,21.28; 44,16). Nun gibt ihnen Josef die Chance, ihr Leben als Zusammenhang von böser Tat und ihrer guten Folge unter der Führung Gottes zu sehen. Indem er den Brüdern diesen Deuteschlüssel ihrer Taten anbietet, gibt er ihnen zu verstehen, dass er ihnen verziehen hat. Dass er dieses Verzeihen nicht eigens aussprechen muss, zeigt die Einfühlungsgabe des Erzählers auch in die innere Verfassung der Täter. Indem er eine ausdrückliche Erklärung der Vergebung vermeidet, erspart er den Brüdern die Beschämung, die in auch noch so großherzigen Vergebungsgesten liegt.

Auch für Josef selbst hat diese Deutung der Gewalttat als göttliche Fügung eine wichtige Bedeutung. Gerade als Gewaltopfer muss er die Schrecken des Vergangenen, seine traumatischen Erfahrungen zu bändigen versuchen. Wir wissen heute, wie vorsichtig und wie schwierig sich traumatisierte Opfer von Gewalterfahrungen ihren Weg zur Wahrheit der Vergangenheit bahnen müssen, und dass es nicht allein um die nackten Fakten der Gewalterfahrung, sondern vor allem um Deutungen des Geschehenen geht, mit denen sich weiter leben lässt, und mit denen sich Horizonte zur eigenen Gegenwart und zur Zukunft hin eröffnen lassen. Josef hat diese Deutung, dass sogar in der erfahrenen Gewalt, in der Erniedrigung und Demütigung, die er erlebt hat, Gottes Fügung erkennbar ist, *für sich* gefunden, weil sie ihm offenbar hilft, auch mit den dunklen Seiten seiner Biographie zu leben. Doch müssen wir sehr genau hinsehen, um Funktion und Reichweite dieser Deutung auszuloten.

Diese Rede von Gottes Vorsehung auch in der Gewalterfahrung bietet keine allgemeine Theorie von Gottes Vorsehung. Sie ist ein sehr persönliches Zeugnis Josefs, das dieser im Dienst einer doppelten Versöhnung entwickelt. Es geht um die Versöhnung mit den Brüdern und die Versöhnung mit seinem eigenen Leben. Es ist eine Geschehensdeutung, die das *eigene* Leiden betrifft und nicht das Leid anderer geschichtstheologisch beurteilt. In der Josefserzählung hat keine der handelnden Figuren Einblick in die Pläne und Wege Gottes. Sie können keine Blicke hinter die Kulissen werfen. Erst Josef wagt im Nachhinein eine Deutung, die er nicht von Gott selbst hat, sondern gewissermaßen selbst vor Gott verantwortet. Der retrospektive Charakter dieser Deutung ist wichtig. Denn dass ihm der Glaube an die rettende Vorsehung Gottes schon in der Todesbedrohung der Zisterne und im Gefängnis zuhanden war, ist wenig wahrscheinlich. Die Bereitschaft Josefs, auch hinter den Gewalterfahrungen Gottes letztlich gutes Handeln zu sehen, will dieses Leid in seine Lebensgeschichte integ-

rieren. Sie hilft möglicherweise auch, Rachegefühle gegenüber den Tätern von einst zu begrenzen. Sie weist der eigenen Gewalterfahrung aber damit noch keinen Sinn zu. Josef verzichtet sehr klar darauf, das erlittene Unrecht als für sein Leben notwendige Schickung Gottes, sei es als Strafe, Prüfung oder Läuterung, zu verstehen. Er weist es Gottes geheimnisvoller und letztlich guter Führung zu, ohne es als „sinnvoll" zu erklären.

So wichtig die Initiative Josefs auf dem Höhepunkt der Erzählung ist und so eindrucksvoll die tränenreiche Versöhnungsszene die neu gewonnene Begegnungsfähigkeit der Brüder zeigt, was bedeutet Josefs versöhnende Haltung hinsichtlich der „Versöhnung" der Täter mit ihrer Tat und hinsichtlich der künftigen Gemeinschaft der Brüder untereinander? Hier steht das deutliche Hierarchiegefälle zwischen dem mächtigen Josef und seinen in allen Dingen von ihm abhängigen Brüdern einer Begegnung auf Augenhöhe eher im Weg. Zwar wird ausführlich erzählt, wie ernst Josef nun die Versorgung und Ansiedlung der Großfamilie in Ägypten vorantreibt und wie er die Übersiedlung des Vaters nach Ägypten organisiert. Die Begegnung mit den Brüdern tritt nun eher in den Hintergrund. Erst der Tod Jakobs am Ende der Geschichte löst bei den Brüdern Josefs noch einmal starke Ängste vor einer möglichen Rache Josefs aus. Die Brüder treibt offenbar die Sorge, Josef könnte sich vor allem aus Rücksicht gegenüber dem alten Vater so versöhnlich gezeigt haben. Darin wird ein Problem sichtbar, das die Josefsgeschichte insgesamt durchzieht, dass nämlich ein starkes Motiv, gewissermaßen der Kitt für die wiedergewonnene Solidarität der Brüder untereinander, die Rücksicht auf den Vater ist, während das persönliche Interesse der Brüder aneinander ganz unausgeformt bleibt. Nun, da Jakob tot ist, borgen sich die Brüder in ihrer Angst noch einmal die Autorität des toten Patriarchen und konfrontieren Josef mit dessen angeblichem Wunsch kurz vor seinem Tod:

> Als Josefs Brüder sahen, dass ihr Vater tot war, sagten sie: „Wenn sich Josef nur nicht feindselig gegen uns stellt und alles Böse, das wir ihm angetan haben, auf uns zurückkehren lässt." Deshalb ließen sie Josef wissen: „Dein Vater hat uns, bevor er starb aufgetragen: ‚Sagt zu Josef: Ach, trage doch das Vergehen deiner Brüder und ihre Schuld, denn Böses haben sie dir getan! Nun aber, trage doch das Vergehen der Knechte des Gottes deines Vaters'" (Gen 50,15–17).

Offenbar war noch nicht alles gelöst. Die Folgen von Gewalttaten, bzw. -erfahrungen werden weder Opfer noch Täter einfach los. So liegt den Brüdern das heikle Thema von Schuld- und Schuldvergebung noch immer als Last auf der Seele, und sie legen es Josef vor. Denn Vergebung können sich Täter nicht zusprechen. Die hebräische Sprache zeigt in dieser Szene ein-

drucksvoll, wie der Vorgang der Vergebung vorgestellt wird. Häufig ist darauf hingewiesen worden, dass die hebräischen Begriffe für Vergeben (hebr. *salach*) und Sühnen (hebr. *kipper*) jeweils einen Vorgang zwischen Gott und Mensch beschreiben, während das Hebräische für die Versöhnung unter Menschen keinen festen Begriff bildet, obgleich der Vorgang natürlich gelegentlich beschrieben wird.[8] Das in unserer Szene für Vergeben gebrauchte Wort hebr. *nasa'* bedeutet „tragen, aufheben". Die Brüder bitten Josef, dass er, das Opfer ihrer Gewalttat, ihre Schuld trägt, mitträgt und erträgt. „Vergebung besteht aus mehr als nur aus einem lösenden oder erlösenden Wort. Es verlangt von dem, der vergibt, Ungeheuerliches."[9] In solcher Einsicht steckt eine sensible Wahrnehmung der sozialpsychologischen Mechanismen im Verhältnis von Opfer und Täter. Ohne die Bereitschaft des Opfers wird der Täter die Last nicht los, die auf seinen Schultern liegt. So klagt Kain, der seinen Bruder erschlug, im Gespräch mit Gott, dass die Last zu schwer ist, sie zu (er-) tragen (Gen 4,11), sein Opfer ist tot und niemand da, der mittragen könnte. Und auch das Opfer, selbst wenn es vergibt, hat oft noch sehr lange an dem zu tragen, was ihm angetan wurde. Vergebung im biblischen Sinne heißt, dass Opfer und Täter einander diese Last tragen und dadurch leichter machen. Um nichts Geringeres bitten hier die Brüder mit der Autorität des verstorbenen Patriarchen, dass Josef im vollen Wissen um das, was ihm angetan wurde, die Kraft finden möge, mit ihnen als Bruder unter Brüdern weiter zu leben. Josef reagiert noch einmal ähnlich wie das erste Mal. In der Geste der tröstenden und freundlichen Begegnung weist er die Autorität ab, die ihm von den Brüdern zugesprochen wird (Stehe ich denn an Gottes Stelle?). Die Antwort ist mehrdeutig. Weist er damit das Ansinnen der Brüder ab, er solle die Schuld tragen? Oder will er Gott als die eigentliche Instanz dieses Schuldtragens ins Spiel bringen? Jedenfalls vermeidet Josef wieder eine klare, bekenntnishafte Formulierung, dass er dem Ansinnen der Brüder entsprechen will, sondern nennt stattdessen noch einmal die Möglichkeit der geschichtstheologischen Deutung, noch in der Untat der Brüder eine geheime Führung Gottes zu einem guten Ziel zu sehen, damit Josef als ägyptischer Minister das Volk Israel vor dem Hunger retten konnte. Statt Vergeltung will Josef Versorgung leisten: „Ihr habt Böses gegen mich im Sinn gehabt, Gott aber hatte dabei Gutes im Sinn, um zu erreichen, was heute geschieht: viel Volk am Leben zu erhalten. ... Nun fürchtet euch nicht! Ich will für euch und eure Kinder sorgen. So tröstete er sie und redete ihnen freundlich zu" (V. 20f).

Die Josefsgeschichte hat hier bald ihr Ende erreicht. Wir erfahren nicht, ob diese Geste Josefs den Brüdern hilft, sich mit ihrer lange zurückliegenden Tat zu „versöhnen", und ob die Antwort des Josef diesem selbst einen leichteren Umgang mit seinen Gewalterfahrungen ermöglicht. Der dramatische Prozess der Versöhnung ist auf einem erfolgversprechenden Weg, aber keineswegs abgeschlossen, denn alle Brüder, Täter und Opfer, leben mit den Erfahrungen der Vergangenheit weiter und müssen sich im neu gestifteten Lebenszusammenhang zurechtfinden.

V. Fazit

Rückblickend seien noch einmal einige Elemente dieses Weges in der Josefsgeschichte zusammenfassend genannt. Er beginnt für die Brüder damit, dass sie, nun im Gefängnis selbst in der Situation hilfsloser Opfer willkürlicher Gewalt, lernen, der Wahrheit ihrer eigenen Untat ins Auge zu sehen. Durch eine durch die Macht der Umstände erzwungene Einfühlung in die Opfersituation können sie ihre Schuld anerkennen und bedauern. So lernen sie fortan ihr Leben im Horizont ihrer eigenen Gewalttaten zu sehen. Dies setzt einen Erkenntnisweg frei, der die Brüder in verschiedenen, äußerst schwierigen Lebenssituationen dazu bringt, solidarisch füreinander einzustehen, bis zur Bereitschaft, stellvertretend die Schuld des einen (Benjamin) unter der Preisgabe eigener Lebensmöglichkeiten auf sich zu nehmen, obwohl die väterliche Bevorzugung, die einst den Hass der Brüder angestachelt hatte, nicht aus der Welt geschaffen wird. Andererseits ist Josef als das Opfer der Gewalt das eigentliche Subjekt der Versöhnung. Er muss mit den traumatischen Erfahrungen trotz seines sagenhaften Aufstiegs weiter leben. So haben wir seine Versöhnungsrede und sein Insistieren auf die verborgene Führung Gottes in einem doppelten Sinn verstanden, als Versuch, den Brüdern etwas von ihrer Last zu nehmen, und als Versuch, sich selbst etwas von der eigenen Last zu nehmen. Der Prozess der Versöhnung ist mit einer einmaligen Geste der Vergebung nicht abgeschlossen, sondern verlangt weitere Auseinandersetzungen und Begegnungen zwischen Tätern und ihrem Opfer, bis versöhntes Zusammenleben gelingen kann. Auch darin hat die Josefsgeschichte einen klaren Blick auf die volle Menschlichkeit ihrer Akteure bewahrt.

Die Bitte, dass Josef den Brüdern die Schuld vergeben möge, ist das allerletzte Wort Jakobs für alle seine Söhne, das der Erzähler dem Gründungsvater Israels am Ende der Genesis gewährt: ein grandioses Ver-

mächtnis, gerade in Anbetracht der späteren politischen Konflikte zwischen Nord- und Südreich, auf die der judäische Erzähler, wie wir annehmen, bereits zurückblickt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. *Ralf Wüstenberg* (Hg.), Wahrheit, Recht und Versöhnung. Auseinandersetzung mit der Vergangenheit nach den politischen Umbrüchen in Südafrika und Deutschland, Frankfurt am Main 1998, der theologische Arbeiten vereint, sowie die politikwissenschaftliche Studie von *N. Durczak,* Der Versuch einer Vergangenheitsbewältigung in Südafrika durch die Wahrheits- und Versöhnungskommission. Analyse von einigen Aspekten aus der Opferperspektive, Frankfurt am Main 2001.

[2] Wenig bekannt ist, dass seit 1999 in Marokko eine „Wahrheitskommission" arbeitet, die vom neuen König Hassan VI. eingesetzt wurde, und deren Aufgabe es ist, die Menschenrechtsverletzungen der vergangenen Jahre aufzuarbeiten und die Wiedergutmachung bzw. die Entschädigungen der Opfer von einst zu organisieren.

[3] Dabei verdanke ich wichtige Impulse den Arbeiten von *A. Schenker,* Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament, Fribourg 1981; *G. Fischer,* Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung, in: *A. Wénin* (ed.), Studies in the Book of Genesis, Leuven 2000; *ders., K. Backhaus,* Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, NEB Themen, Bd. 7, Würzburg 2000.
Zur Josefsgeschichte insgesamt sei hier nur auf den neueren Kommentar von *H. Seebass,* Genesis III: Josephsgeschichte (37,1–50,26), Neukirchen-Vluyn 2000 sowie die anregende, für ein weiteres Publikum geschriebene Darstellung von *R. Lux,* Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern, Biblische Gestalten, Bd. 1, Leipzig 2001, verwiesen.

[4] Vgl. hierzu etwa *W. Dietrich,* Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage, BThSt 14, Neukirchen-Vluyn 1989. D. beschreibt die Josefsgeschichte in ihrer jetzt vorliegenden Gestalt als judäische, erweiterte Neuausgabe einer älteren nordisraelitischen „Josephsnovelle" und datiert sie in die Zeit des judäischen Königs Hiskija (ca. 725–697 v. Chr.). Ihr Ziel sei es, nach dem Zusammenbruch des Nordreichs die nordisraelitische Überlieferung zu bewahren und umzugestalten, um so „für künftige Generationen ein gesamtisraelitisches Erbe" zu schaffen, das nach Jahrhunderten des politischen Bruderkonflikts zwischen Nord- und Südreich „für Wiederaussöhnung und neue Gemeinsamkeit" werben will (77). Solche Datierungen müssen naturgemäß hypothetisch bleiben. Dass die Josefsgeschichte in einer judäisch überlieferten Gestalt (von Judäern für Judäer erzählt) auf uns gekommen ist, unterliegt indes keinem Zweifel.

[5] *R. Lux,* Josef (Anm. 3), 51.

[6] M. E. ist die Vergleichsebene hier aber nicht die allgemeine Pädagogik, sondern die therapeutische Arbeit mit Straftätern.

[7] Vgl. *J. Weidner, R. Kilb, D. Kreft* (Hg.), Die Gewalt im Griff, Weinheim 1997; *G. Degener* (Hg.), Therapie bei sexueller und körperlicher Gewalt, Weinheim 1999; *J. Weidner* (Hg.), Neue Formen des Anti-Aggressivitäts-Trainings, 2. erw. Aufl., Weinheim 2000.

[8] Vgl. etwa *G. Fischer, K. Backhaus,* Sühne und Versöhnung (s. Anm. 3), 11f.

[9] *R. Lux,* Josef (Anm. 3), 207.

Verpasste Chance?

Eine vergessene Schuldgeschichte aus der Zeit des Ersten Weltkriegs

Die Frage nach der Schuld der Christen und der Kirche[1] ist ein Thema, das nicht zur Ruhe kommt, sondern immer noch drängender wird, obwohl wir uns zeitlich von den großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts immer mehr entfernen, die diese Frage ausgelöst haben. In Deutschland setzte die Debatte um die „Schuld der Kirche" für die Protestanten sehr bald nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ein, ich nenne hier nur das Stichwort Stuttgarter Schulderklärung,[2] und mit einiger Verspätung hat sie auch die katholische Kirche erreicht. Einen Meilenstein in diesem Prozess der Anerkennung von Schuld und der Auseinandersetzung mit der Schuld stellten die Bitten um Vergebung von Johannes Paul II. in der Fastenzeit des Jahres 2000 dar.[3]

Es scheint so zu sein, dass die Frage nach der Schuld der Kirche in einen spiralförmigen Prozess hineinführt. Ist erst einmal ein Anfang gemacht, haben wir begonnen, an *einem* Punkt Schuld wahrzunehmen, dann ruft dies immer neue Fragen herauf und es ist vorläufig nicht absehbar, wohin uns diese Spirale führen wird – vielleicht zu ganz neuen theologischen Einsichten, vielleicht auch zu einem neuen Verständnis von Kirche. Sicher ist nur, dass dieses Thema „Schuld der Kirche" nicht zur Ruhe gekommen ist und mit allen bisher vorliegenden kirchlichen Erklärungen noch keinen Abschluss gefunden hat. Die Öffentlichkeit differenziert hier nicht nach Konfessionen, sondern spricht die Kirchen in dieser (wie in vielen anderen Fragen) als Einheit an, und so ist die Frage nach der Schuld der Kirche eine ökumenisch-gemeinsame. Hier stehen alle Konfessionen auf dem Prüfstand. Die Debatte um die „Schuld der Kirche" hat sich in Deutschland entzündet an der Haltung der Kirchen im Dritten Reich, besonders an der Haltung des Vatikans und des Papstes Pius XII. angesichts der Judenverfolgung. Aber nicht darum soll es hier gehen. Vielmehr möchte ich im Folgenden an eine Begebenheit aus dem Ersten Weltkrieg und der Zwischenkriegszeit erinnern, die in Deutschland völlig vergessen ist, an der sich aber doch exemplarisch schon Aspekte dieser Schulddiskussion aufzeigen lassen: an die Aufforderung der belgischen römisch-katholischen Bischöfe an die deutschen Bischöfe, ein öffentliches kirchliches Schuldbekenntnis abzulegen.

Deutschland hat bekanntlich im Ersten Weltkrieg sein Nachbarland Belgien in den Krieg hineingezogen, obwohl es in völkerrechtlich bindenden Verträgen zugesichert hatte, dass Belgien neutral sein sollte. Die deutsche politische und militärische Führung hatte sich strategische Vorteile davon versprochen, Frankreich nicht direkt an der stark befestigten gemeinsamen Grenze im Westen anzugreifen, sondern von Norden her – und der Weg dahin führte über belgisches Territorium.

Vor dem Ersten Weltkrieg hatten zwischen Deutschland und Belgien gute nachbarliche Beziehungen bestanden, und vor allem den belgischen und den rheinischen Katholizismus verband ein enger Austausch auf vielen Ebenen. Dieses Netz vielfältiger Beziehungen wurde durch die Verletzung der belgischen Neutralität zerrissen. Deutsche Truppen besetzten in den ersten Kriegswochen 1914 fast das gesamte belgische Territorium und richteten eine Zivilverwaltung für das besetzte Gebiet ein. Zwischen Okkupanten und Okkupierten kam es zu zahlreichen Konflikten, in denen die belgischen Bischöfe als Sprecher der belgischen Bevölkerung bei den deutschen Behörden intervenierten. Insbesondere Kardinal Mercier, Erzbischof von Mechelen, war ein scharfer Kritiker der deutschen Besatzungspolitik und hielt mit patriotischen Hirtenbriefen den Widerstand der Bevölkerung gegen die deutsche Besetzung wach. Die belgischen Katholiken waren nicht nur von Deutschland als Nachbarstaat enttäuscht, sondern besonders von dem Verhalten ihrer deutschen Glaubensgenossen. Sie hatten von den deutschen Katholiken erwartet, diese würden für sie eintreten und sie gegen die Angriffe der deutschen Propaganda verteidigen. Sie mussten dann aber die Erfahrung machen, dass die deutschen Katholiken den Standpunkt der offiziellen deutschen Politik teilten, Deutschland befände sich in einem Verteidigungskrieg und hätte die belgische Neutralität notgedrungen verletzen müssen. Es gab deutsche Bischöfe, die als Feldprediger wirkten und die Kampfmoral der Soldaten mit Feldgottesdiensten unterstützten, sie hielten mit patriotischen Predigten den Durchhaltewillen der Bevölkerung an der so genannten Heimatfront aufrecht – eine Sammlung von Kriegspredigten des Bischofs (und späteren Münchner Erzbischofs und Kardinals) Michael von Faulhaber trägt den Titel „Waffen des Lichts“[4]. Auch auf katholischer Seite gab es prominente Stimmen, die sich an den Planungen für ein durch Annexionen vergrößertes Deutschland (u.a. auf Kosten Belgiens) im Fall eines Sieges beteiligten, insofern bestand hier kein wesentlicher Unterschied zwischen Protestanten und Katholiken.[5]

Nun gab es neben dem Thema der Verletzung der belgischen Neutralität und der deutschen Verwaltungspraxis im besetzten Belgien noch ein weiteres Problemfeld, das zwischen belgischem und deutschem Katholizismus stand und zur Vergiftung der Beziehungen beitrug: die Frage des so genannten Franktireurkrieges in den Wochen des deutschen Einmarschs in Belgien. Die deutsche Kriegspropaganda behauptete, belgische Franktireurs – also Freischärler oder Partisanen, jedenfalls nichtreguläre Kämpfer – hätten völkerrechtswidrig die deutschen Truppen aus dem Hinterhalt angegriffen und die deutschen Truppen hätten zu ihrem Selbstschutz und zur Abschreckung belgische Zivilisten erschießen müssen (wie z.B. in Andenne, Dinant, Löwen, wo es in den ersten Kriegswochen zu Massenerschießungen belgischer Zivilisten durch die deutschen Truppen kam).[6] Die Belgier verwahrten sich gegen den Vorwurf des Partisanenkriegs und klagten ihrerseits die Deutschen einer besonders grausamen Kriegsführung an. Um diese Fragen tobte während des Kriegs und in der Nachkriegszeit ein heftiger propagandistischer

Kampf, an dem auf beiden Seiten auch Katholiken mit Büchern, Broschüren, Presseartikeln beteiligt waren.[7]

Ende 1915 wandten sich die belgischen Bischöfe mit einem gemeinsamen offenen Brief an die deutschen und österreichisch-ungarischen Bischöfe, in dem sie zur Bildung einer gemeinsamen Untersuchungskommission aufriefen, um diese Frage zu untersuchen, sie ließen aber keinen Zweifel daran, wie das Ergebnis der Untersuchungen aussehen würde, dass nämlich die belgische Seite unschuldig sei.[8]

Dieser öffentliche Brief hat die deutschen katholischen Bischöfe sehr schockiert. Es war ein ganz ungewöhnliches Vorgehen, Divergenzen innerhalb des Gesamtepiskopats öffentlich zu machen. Üblicherweise verfuhr man in Konfliktfällen so, dass sie intern oder unter Vermittlung des Vatikans geregelt wurden. Das belgische Schreiben löste auf deutscher Seite Verhandlungen über ein Antwortschreiben aus, aber auf Grund des heftigen Protestes der bayrischen Bischöfe unterblieb letztendlich eine Antwort.[9] Belgische und deutsche Kardinäle trafen erstmals wieder 1922 aus Anlass des Konklaves persönlich zusammen, als ein Nachfolger für den verstorbenen Papst Benedikt XV. gewählt werden musste. Der Kölner Kardinal Schulte, Nachfolger Kardinal von Hartmanns, der während des Krieges Inhaber des Kölner Bischofssitzes war, wusste von der Nichtbeantwortung des belgischen Schreibens und bemühte sich bei seinem Zusammentreffen mit Kardinal Mercier, wieder zu guten Beziehungen mit dem belgischen Episkopat zu kommen. Dazu war aber Kardinal Mercier nicht so ohne weiteres bereit. Es stellte sich in diesen Gesprächen und in sporadischen Kontakten des nächsten Jahres heraus, dass die belgische Seite ein öffentliches Schuldbekenntnis der deutschen Bischöfe erwartete.[10] Dies löste wiederum lebhafte Verhandlungen unter den deutschen Bischöfen aus, und das Ergebnis war, dass die deutschen Bischöfe ein derartiges Schuldbekenntnis auf keinen Fall formulieren wollten. Die Gründe, die angeführt wurden, waren vor allem innenpolitischer Art, aber es ist doch deutlich, dass die Erwartung eines öffentlichen *kirchlichen* Schuldbekenntnisses für die deutsche Seite ganz unerhört war. Schulte schrieb an Mercier:

„Das schlimme Unrecht und das unverdiente Leid, das Deutschland im Kriege über Belgien gebracht [...]und das E.E.[11] noch einmal in Ihrem geschätzten Schreiben zusammengestellt hat, bewirkt ohne weiteres,[...][12], dass Deutschland gegenüber Belgien in eine Situation gekommen ist, die ganz verschieden ist von derjenigen, in der Deutschland gegenüber seinen sonstigen Kriegsfeinden sich befindet. Dass diese Schuldhaftigkeit Deutschlands bedauernd und selbstanklagend öffentlich von den deutschen Bischöfen zugegeben werde, ist das Verlangen E. E. und des hochw.[13] Episkopats. Bei der Erfüllung dieses Verlangens, das, wie ich nicht verhehle, in der Geschichte nicht seines Gleichen hat, ergibt sich für den deutschen Episkopat noch die besondere Schwierigkeit, dass er sich der Gefahr aussetzt, seine etwaige Erklärung von belgischer Seite, deren Mentalität man in Deutschland vielleicht nicht vollkommen erkennt, als nicht ausreichend charakterisiert zu sehen."[14]

Mercier erwartete ein Schuldbekenntnis nach dem Modell des Bußsakraments, ein Eingeständnis der Schuld, Reue und Wiedergutmachung, wie aus einem seiner

Briefe hervorgeht, d.h ein in die Tiefe gehendes Umdenken. Auf deutscher Seite konnte man jedoch nur in tagespolitischen Kategorien denken[15] und glaubte sich gedemütigt und bloßgestellt.

Ein wirkliches Nachdenken über die Schuldfrage und die eigene Verantwortung für den verloren gegangenen Krieg hat in Deutschland in der bürgerlichen und kirchlichen Welt nicht stattgefunden. Man flüchtete sich in irrationale Erklärungsmuster für die Niederlage. Es gab nur sehr vereinzelte Stimmen im bürgerlichen und im kirchlichen Lager, die sich ernsthaft und aufrichtig der Frage nach den Fehlentwicklungen auf deutscher Seite stellten. Insofern kann man die katholischen Bischöfe als repräsentativ für die Verweigerungshaltung der deutschen Gesellschaft in der Zwischenkriegszeit ansehen, als kaum jemand bereit war, sich grundlegend mit den Ursachen der Niederlage und des je eigenen Anteils an dieser Entwicklung zu befassen. Man hat nicht sehen können, dass Schuld bekennen auch und vor allem ein befreiender Vorgang ist, der neue und überraschende Entwicklungen auslösen kann – und der dazu beitragen kann, dass Einzelne, Gruppen oder ganze Nationen nicht erneut in die Wiederholung ihrer schuldhaften Geschichte hineingeraten.

Ilse Meseberg-Haubold

(Ilse Meseberg-Haubold ist Professorin für Kirchengeschichte am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.)

ANMERKUNGEN

1 Bei der nachfolgenden Skizze handelt es sich um einen Beitrag auf einem deutsch-slowakischen Workshop am Institut für Evangelische Theologie der Universität Oldenburg im Sommersemester 2003 zur Vorbereitung einer konfessionell gemischten deutsch-slowakischen Studierendengruppe auf die Teilnahme am Ökumenischen Kirchentag in Berlin. Die Literatur zum Thema wird nur in Auswahl genannt.

2 *Martin Greschat* (Hg.), Die Schuld der Kirche. Dokumentation und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982; vgl. auch *ders.*, Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation, Neukirchen 1985.

3 Vgl. *Lydia Bendel-Maidel,* Katholische Tradition des Schuldbekenntnisses und der Vergebung vor neuen Herausforderungen, in: *Rainer Bendel* (Hg.), Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Arrangement und Widerstand, Münster – Hamburg – London 2003, 345.

4 *Michael Faulhaber,* Waffen des Lichts. Gesammelte Kriegsreden von Dr. M. Faulhaber, [4]1916, [5]1918, Freiburg; vgl. auch *ders.*, Das Schwert des Geistes. Feldpredigten im Weltkrieg, Freiburg 1917.

5 *Ilse Meseberg-Haubold,* Der Widerstand Kardinal Merciers gegen die deutsche Besetzung Belgiens 1914–1918, Frankfurt am Main / Bern, 1982, 101 ff.

[6] Es ist verdienstvoll, dass der Bayrische Rundfunk mit einem Hörbild vom 31. 5. 2003 eine breitere Öffentlichkeit an diese vergessene Schuldgeschichte erinnert hat, vgl. *Christiane Kolbet,* Die Legende von den Freischärlern. Schlacht und Propagandaschlacht um Dinant 1914.

[7] *Ilse Meseberg-Haubold,* Der Widerstand Kardinal Merciers, a.a.O., 47 ff.

[8] Lettre des Evêques de Belgique aux Evêques d'Allemagne et d'Autriche-Hongrie vom 24.11.1915, in: *Desiré-Joseph Mercier,* Oeuvres pastorales, Bd. 5, 224 ff.

[9] *Ilse Meseberg-Haubold,* Der Widerstand Kardinal Merciers, a.a.O., 104 ff.

[10] D.J. Mercier an Schulte, Schreiben vom 18.12.1923, Nachweis in *Ilse Meseberg-Haubold,* Der Widerstand Kardinal Merciers , a.a.O. 383 Anm. 21, zum Vorgang ebd., 167ff.

[11] Eure Eminenz, d. Verfn.

[12] Kürzung des Zitats durch die Verfn.

[13] hochwürdigen, d. Verfn.

[14] *Ilse Meseberg-Haubold,* Der Widerstand Kardinal Merciers, a.a.O., 170.

[15] Eine Befürchtung, die vor allem von Kardinal Faulhaber vorgetragen wurde, lautete, dass die deutschen Katholiken sich mit einer derartigen Erklärung innenpolitisch selbst schaden würden, vgl. *Ilse Meseberg-Haubold,* Der Widerstand Kardinal Merciers, a.a.O., 172.

Erfahrungen und Schwierigkeiten bei der Aufarbeitung der Vergangenheit*

Resümee der „Berlin-Seminare" 1993 bis 2000

Am Beginn dieses Podiums möchte ich im Namen der Vorbereitungsgruppe von einigen Erfahrungen berichten, die wir, eine kleine Gruppe von kritischen Kirchenleuten aus Ost und West, seit 1993 im Prozess der *Aufarbeitung* der Vergangenheit der Kirchen in Mittel- und Osteuropa während des Kalten Krieges gemacht haben. Auf Initiative des damaligen Rates für Kirche und Gesellschaft (ROS) der Niederländischen Reformierten Kirche haben wir uns seit 1993 zu insgesamt vier Seminaren getroffen, meistens hier in Berlin. Wir, das waren: Zoltan Balog, Budapest, reformierter Pfarrer und Politikberater (er kann heute leider nicht hier sein), Laurens Hogebrink, Amsterdam, Theologe und Sozialethiker, Verfasser mehrerer Denkschriften der Niederländischen Reformierten Kirchen über die Kernwaffen und Europa; Ludwig Mehlhorn, Studienleiter der Evangelischen Akademie zu Berlin und ich. Ende der Neunziger ist die Historikerin Katharina Kunter zu unserer Gruppe gestoßen; sie hat über „Die Kirchen und der Helsinki-Prozess" promoviert.

Unser Ausgangspunkt bei den „Berlin-Seminaren" war sehr einfach: Die Zeit des Kalten Krieges hat in den kommunistischen Gesellschaften Mittel- und Osteuropas tiefe Spuren hinterlassen. Auch die Kirchen, das kirchliche Leben in diesen Ländern, die ökumenische Zusammenarbeit, die Beziehungen zu den Kirchen in Westeuropa und zu den ökumenischen Institutionen sind von 40 Jahren Leben im Kommunismus stark beeinflusst worden. Der Kommunismus hat die Art und Weise, wie die Kirchen *als Kirchen* in ihren Ländern gelebt haben und von anderen erlebt wurden, maßgeblich mitgeprägt. Wie gehen wir und unsere Kirchen, wie geht die europäische Ökumene mit dieser Hinterlassenschaft um? Was ist darüber heute zu sagen, was ist kritisch auszusprechen, was muss dem schnellen öffentlichen Vergessen entzogen werden?

Wir haben 1993 von *„Aufarbeitung der Vergangenheit"* gesprochen, ein sehr *deutsches* Wort. Heute, nach zehn Jahren, sehen wir deutlicher, dass der Prozess dieser *Aufarbeitung* in den Kirchen von längerer Dauer sein wird, dass es viele verschiedene Wege dafür gibt, aber auch ebenso viele Widerstände dagegen, und dass wir bereits viel erreicht haben, wenn wir ein Bewusstsein für die Notwendigkeit schaffen, uns als Kirchen und Christen mit unserer eigenen Vergangenheit im Kommunismus – also mit immerhin 40 Jahren kirchlicher Existenz – auseinander zu setzen. Entsprechend haben wir das Gespräch über folgende Fragen in Gang zu bringen versucht:

---

* Podium „Die Rolle der Kirchen im Kalten Krieg" beim Ökumenischer Kirchentag Berlin, Sonnabend, 31. Mai 2003, 10.30 bis 13.00 Uhr, Messe, Halle 7.1a/II.

1. Wie haben die Kirchen auf die Herausforderung durch den Kommunismus – sein Menschenbild, sein Gesellschaftsmodell, seine Herrschaftsstrukturen – reagiert?
2. Welche theologischen Antworten haben die Kirchen auf das Leben im kommunistischen System gesucht und gefunden, und was folgte für die Christen praktisch daraus?
3. Wie wurden Kirchen und ökumenische Organisationen solidarisch mit Menschen, die sich für Recht, Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenrechte einsetzten und dadurch in bedrängende Situationen gerieten?
4. Welche Rolle spielten die großen ökumenischen Institutionen für die Kirchen und Christen in den kommunistischen Ländern; mit wem haben sie geredet, mit wem nicht?
5. Gibt es Erfahrungen aus dieser Zeit, die für die Kirchen auch nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft, unter sich entwickelnden demokratischen Verhältnissen, prägend, ja unaufgebbar sind?

An den Seminaren 1993 und 1995 in Berlin, 1997 in Driebergen und 2000 wieder in Berlin haben jeweils etwa 30 bis 40 Theologen, Kirchenvertreter, Ökumeniker und Historiker aus den Kirchen Ost- und Westeuropas teilgenommen. Wir hatten immer nur etwa ein Wochenende Zeit für unsere Gespräche. Bei aller Schwierigkeit, einen so konzentrierten Gesprächsprozess angemessen wiederzugeben, möchte ich einige wichtige Ergebnisse hier knapp zusammenfassen:

(1) Unsere Seminare schufen eine Plattform, auf der zum Schweigen gebrachte, unterdrückte Erfahrungen von einzelnen Christen und Gruppen in ihren Kirchen während der Zeit des Kommunismus überhaupt zum ersten Mal öffentlich ausgesprochen werden konnten. Damit verband und verbindet sich für uns die Frage, inwieweit solche Erfahrungen das Gesamtbild verändern, das wir von uns selbst und von unseren Kirchen unter kommunistischer Herrschaft haben.

(2) Wir haben ein Gespür dafür entwickelt, wie wichtig, ja maßgeblich der Einfluss der theologischen und religiösen Traditionen ist, in denen die Kirchen in ihren Ländern verwurzelt sind, wenn wir ihre Haltung und Rolle gegenüber der kommunistischen Staatsmacht verstehen wollen. So haben wir zu unterscheiden zwischen einer staatstragenden Rolle – wie in den evangelischen Kirchen in Deutschland in der Vergangenheit oder in den Kirchen der Orthodoxie –, einer kulturprägenden Rolle für die ganze Nation wie in der katholischen Kirche in Polen, oder eine Minderheitssituation der Kirche wie z. B. in vielen evangelischen Kirchen in Osteuropa. Das heißt aber: wir müssen beim Versuch der Aufarbeitung differenzieren und können nicht unterschiedslos Antworten, die für ein Land gelten, auf ein anderes übertragen.

(3) Wir sind im Prozess der Aufarbeitung der Vergangenheit auf Versäumnisse, auf Fehler und auf Schuld der Kirchen gestoßen. Aber die wichtige Unterscheidung, was Fehler und Irrtümer waren, und was schuldhaftes Versagen der Kirchen ist, z. B. gegenüber abweichenden Minderheiten aus ihrer Mitte, kann überhaupt erst getroffen werden, wenn sich unsere Kirchen selbst auf den schmerzhaften Weg der Auseinandersetzung mit ihrer Vergangenheit gemacht haben. Dazu haben

unsere Seminare beigetragen. Es ging uns nicht um Schuldzuweisungen, sondern um die viel fundamentalere Frage, was *Kirchesein im Kommunismus* eigentlich bedeutet hat. In der Beantwortung dieser Frage stehen wir erst am Anfang.

(4) Wir haben entdeckt – und während unseres zweiten Seminars ausdrücklich thematisiert – dass in den Prozess der Aufarbeitung der Vergangenheit auch die Frage gehört, welche Rolle die westeuropäischen Kirchen gegenüber den kommunistischen Regierungen in Osteuropa gespielt haben. Das heißt: der Westen wurde in unseren Gesprächen mehr und mehr zu einem wichtigen Teil des Problems *Aufarbeitung*. Die *politische Exkommunikation* in Osteuropa hat immer auch *ökumenische Exkommunikation* der Betroffenen bedeutet. Warum zum Beispiel wurden niemals Dissidenten aus Osteuropa zu Kirchentagen nach Deutschland eingeladen? Haben die westlichen Kirchen die gesellschaftliche und kirchliche Wirklichkeit in Osteuropa vielleicht zu stark durch die Brille ihrer eigenen – meist antikapitalistischen – Perspektiven und Interessen gesehen? Waren die Paradigmen der ökumenischen Diskussion, die die ökumenischen Institutionen (Ökumenischer Rat der Kirchen, Konferenz Europäischer Kirchen, Vatikanische Ostpolitik) mit den osteuropäischen Kirchen geführt haben, zu einseitig durch eine westliche Sichtweise bestimmt? Hat diese Diskussion die Basis der Kirchen in Osteuropa erreicht? Hatten die Christen und Kirchen in Osteuropa überhaupt die Chance, eine eigene ökumenische Sprache zu entwickeln und sich mit ihrer eigenen *authentischen* Stimme am ökumenischen Dialog zu beteiligen?

An diesem Punkt stoßen wir auf die aus unserer Sicht *zentralen ökumenischen Herausforderungen*, die sich in unseren Gesprächen herauskristallisiert haben:

(5) Wir haben im Verlauf unserer Gespräche die Einsicht gewonnen, dass das Ziel „Aufarbeitung der Vergangenheit" nur als *Prozess der ehrlichen Wahrheitssuche* zu erreichen ist. Auch hier gilt also: der Weg ist das Ziel. Wir haben für diesen Weg auf den ökumenischen Terminus *„Versöhnung der Erinnerungen"* zurückgegriffen. Es handelt sich um sehr divergierende Erinnerungen, aber sie sind durch etwas Gemeinsames verbunden: durch die Bereitschaft zur Konfrontation mit der eigenen Geschichte, um in Zukunft offen und befreit mit ihr umgehen zu können. Das kann auch bedeuten: Erkenntnis und Anerkenntnis von eigener Schuld, ohne die Versöhnung nicht möglich ist.

(6) Wir haben die Vorstellung verabschiedet, persönliche Schuldzuweisungen oder die *„Jagd auf Sündenböcke"* könnten uns im Prozess der *Aufarbeitung der Vergangenheit* voranbringen. Vielmehr haben wir im Verlauf unserer Gespräche entdeckt, dass die Frage nach den *Strukturen, Mechanismen und Strategien*, die kirchliches, näherhin kirchenleitendes und ökumenisches Handeln in konkreten gesellschaftlichen und politischen Situationen leiten und bestimmen, die eigentliche zentrale Frage im Aufarbeitungsprozess ist – und zugleich ein ungelöstes Problem für die Zukunft. Von daher suchen wir nach *Kriterien*, die kirchliches und ökumenisches Handeln von seinen eigenen, theologischen Voraussetzungen und Vorgaben her definieren und plausibel machen. Solche Kriterien müssen die Kirchen resistent machen gegen die Versuchung, sich erneut in die Abhängigkeit von

Staaten und Parteien zu begeben oder zu bloßen Stabilisierungs-Agenten der herrschenden Verhältnisse zu werden. Sie müssen verhindern, dass Ökumene gegen ihre Absicht zur Aufrechterhaltung von Unrechtsstrukturen missbraucht werden kann.

(7) Wir glauben schließlich, dass die Kirchen in Osteuropa einen hilfreichen Beitrag für die Erneuerung der post-kommunistischen Gesellschaften leisten und zu einem Ferment der Versöhnung in den stattfindenden oder sich abzeichnenden gesellschaftlichen, nationalen und politischen Konflikten werden können. Voraussetzung dafür ist, dass sich kirchliches Leben wie ökumenisches Handeln aus seinen eigenen Grundlagen erneuert. Gerade weil wir das Zeugnis der ökumenischen Christenheit im immer enger zusammenwachsenden Europa brauchen, brauchen wir die Wiederherstellung ökumenischer Glaubwürdigkeit unter den Christen Osteuropas. Erneuerung ist möglich, wenn die Kirchen und die ökumenischen Institutionen zu einer offenen und ehrlichen Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit bereit sind. Diese Veranstaltung im Ökumenischen Kirchentag will dazu einen Beitrag leisten.

Joachim Garstecki

(Joachim Garstecki ist geschäftsführender Studienleiter bei der Stiftung Adam von Trott, Imshausen. Er war von 1991 bis 2000 Generalsekretär von Pax Christi / deutsche Sektion.)

Berliner Kirchentag mit ökumenischem Zugewinn für die ACK

Eine freikirchliche Stimme

Es soll weitergehen. Die Resonanz ist positiv. Wer dabei war, hat gespürt, wie intensiv und offen an vielen Stellen der ökumenische Dialog geführt werden konnte. Zuhörer, die stundenlang auf Papphockern aushalten, die wollen Sachinformation, Klärung von Inhalten, Verstehen, was geht und was nicht geht, und warum manche Grenzen (noch?) nicht überwunden werden können. Das überwiegend positive Echo lässt die Blicke in die Zukunft gehen.

Wer wird den zweiten ÖKT verantworten?

Der erste Ökumenische Kirchentag (ÖKT) wurde von den beiden traditionellen Trägern, die bisher den Evangelischen Kirchentag und den Katholikentag vorbereitet haben, hervorragend organisiert. Im Laufe der langen Vorbereitungsphase des ÖKT haben die beiden „Großen" Schritt für Schritt gelernt, dass sie nach Wegen suchen müssen, um die vielen anderen Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zu beteiligen. Ökumene ist eben mehr als zwei. Immerhin sind in Deutschland etwa 1,2 Millionen Orthodoxe und knapp 1 Million Menschen in den Freikirchen aktiv. In der ersten Phase der vorbereitenden Organisation des ÖKT haben sich die traditionellen Träger nicht ganz leicht getan, die anderen ACK-Kirchen als ökumenische Partner einzubeziehen. Es ist ja auch ein weiter Spannungsbogen, der in der ACK von den Orthodoxen bis zur Heilsarmee reicht. Manche aus der ACK waren im Blick auf den ökumenisch ausgerichteten Kirchentag Feuer und Flamme, andere haben sich ins Schneckenhaus zurückgezogen. Es hat sich gezeigt, warum manche mit dem „Gaststatus" in der ACK durchaus zufrieden sind. Aber auch die sog. „Großen", die die Menge der Mitarbeiter haben, das Geld locker machen können und die öffentliche Anerkennung genießen, mussten erst herausfinden, wie es mit den sog. „Kleinen" geht. Was sich in den ACK-Begegnungen inzwischen eingespielt hat, ist noch kein Erfahrungswert in der gesamtkirchlichen Breite der sog. Großkirchen geworden. Zwar war der Evangelische Kirchentag schon immer ökumenisch, aber die bilaterale landeskirchlich-katholische Herausforderung brauchte ein neues Beziehungsgeflecht und eine effektive Arbeitsstruktur. Trotzdem musste jedem klar sein: ein Ökumenischer Kirchentag ist nur wirklich ökumenisch, wenn er sich nicht nur mit seinen internationalen Gästen aus anderen Konfessionen und Ländern darstellt, sondern auch die innerdeutsche Ökumene ernst nimmt. Was in der ACK in einem langen Prozess langsam gewachsen ist, konnten die beiden tragenden Organisationen auf dem Weg des ersten eigenen Zusammenfindens nebenbei kaum nachholen. Im Rückblick

ergibt sich die Frage: *Was hat die deutsche Ökumene als Zugewinn aus dem Berliner Ökumenischen Kirchentag gelernt?*

„Charta Oecumenica-Festakt" als ein Höhepunkt

Als ein „ökumenisches Highlight" wurde die Unterzeichnung der „Charta Oecumenica" bezeichnet. Sechzehn von ihren jeweiligen Kirchen autorisierte Vertreter haben den nach einem Beratungsprozess von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem katholischen Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 2001 in Straßburg als Selbstverpflichtung angenommenen Text zu ökumenischer gegenseitiger Achtung unterzeichnet. Durch die Wiederholung dieser Selbstverpflichtung auf nationaler Ebene ist die Charta Oecumenica vielen Christen aus den Ortsgemeinden erst bekannt geworden. Mit der Bereitschaft, diese von den Kirchen selber entworfenen und diskutierten ökumenischen Verpflichtungen anzunehmen und im jeweiligen Kontext umzusetzen, ist ein historischer Schritt getan. Vielleicht bedeutet er für die Minderheitenkirchen noch mehr als für jene Kirchen, die gewohnt sind, den Ton anzugeben. Dass die Selbstverpflichtung der 16 Kirchen aus dem Raum der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland für den Kirchentag eine zentrale Bedeutung erhielt, zeigt zugleich, wie notwendig die innerdeutsche Ökumene eine breitere Basis braucht, weil eine bilaterale Beziehung die theologische und denominationelle Vielfalt nur begrenzt widerspiegeln kann.

Der ACK-Vorsitzende, Bischof Dr. Walter Klaiber (Ev.-methodistische Kirche), sah in dem Festakt der Unterzeichnung „ein Hoffnungssignal für alle, die sich mehr Einheit der Kirchen wünschen". Das große Interesse bei den Medien und bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Kirchentags zeige etwas „von der Sehnsucht vieler Menschen nach mehr sichtbarer und verbindlicher Gemeinschaft zwischen den Kirchen".

Für die ACK und die innerdeutsche ökumenische Entwicklung war es ein Glücksfall, dass mit Bischof Klaiber eine der in Deutschland kleinen Kirchen gerade zur Zeit des ÖKTs deren wechselnden Vorsitzenden stellte. Dadurch kam die besondere Rolle der ACK für die deutsche Ökumene nachdrücklicher zum Tragen. Die Eigenständigkeit der ACK trat deutlicher in Erscheinung, als wenn ein weiterer Vertreter einer der beiden großen Kirchen während dieser Zeit die Leitung der Arbeitsgemeinschaft inne gehabt hätte, abgesehen von dem persönlichen Kirchentags-Engagement Klaibers. Er hat damit der deutschen Ökumene einen unauffälligen, aber wichtigen Dienst erwiesen.

Und der nächste ÖKT?

Es ist sehr erfreulich, dass die allgemeine Diskussion um eine breitere Trägerschaft für den nächsten Ökumenischen Kirchentag als Notwendigkeit bereits begonnen hat. Für die ACK-Kirchen wird dieses eine starke Herausforderung sein und für den Kirchentag ist damit eine inhaltliche Bereicherung verbunden, wenn

die ACK-Kirchen nicht nur gastweise im Präsidium mitarbeiten, sondern trotz begrenzter personeller und finanzieller Ressourcen als Mitträger einbezogen werden. Das verpflichtet sie gleichzeitig, erfahrene Ökumeniker, die mit schwierigen Situationen umgehen können, in die zentralen Arbeitsgremien zu entsenden.

Die ökumenische Öffentlichkeit hat die Notwendigkeit einer breiten ökumenischen Trägerschaft im Zusammenhang der Berliner Erfahrungen erkannt. In seinem Kommentar schreibt z. B. Michael Plathow im Materialdienst des Bensheimer Konfessionskundlichen Instituts (MD): „Nach der Erfahrung von Berlin 2003 sollte der wiederholte ÖKT von Beginn an zusammen mit den ACK-Kirchen geplant, vorbereitet und durchgeführt werden."

Das römisch-katholische Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn sieht nach dem ÖKT „eine neue Qualität im Miteinander der Christen in Deutschland", wie die dortige Stellungnahme zum Berliner Kirchentag schon im Titel feststellt. Die vierseitige offizielle Stellungnahme weist u. a. auf die „vergleichsweise starke Einbeziehung der so genannten ‚kleineren Kirchen'" hin. An die ernüchternden Enttäuschungen anknüpfend, die bei diesen Kirchen im Vorfeld des Kirchentags dadurch entstanden seien, „dass sie nicht von vornherein in die Planungen einbezogen worden waren", werden Konsequenzen erwartet. Es heißt in der Stellungnahme: „Hier wäre im Blick auf eine wünschenswerte Fortsetzung zu bedenken, ob nicht Vertreter aller Mitgliedskirchen der ACK von Beginn an als gleichberechtigte Partner (nicht nur als ‚Berater') im Präsidium und den Vorbereitungskommissionen mitwirken könnten. Orthodoxe und Freikirchen sollten nicht nur ‚schmückendes Beiwerk' sein," heißt es weiter, „sondern zu einem integralen Bestandteil der Ökumene in Deutschland werden". So erfreulich die positive Einschätzung ist, zeigt doch gerade dieser letzte Satz, wie leicht sich die Gewichte verschieben. Man darf nicht vergessen, dass einige der Freikirchen 1948 Gründungsmitglieder der ACK gewesen sind und dieselbe seit jener Zeit aktiv gefördert haben, während die heute wichtige römisch-katholische Kirche erst 1974 Mitglied der ACK geworden ist, genauso wie die heutige Orthodoxe Kirche. Im Grunde haben die Freikirchen durch ihr ökumenisches Engagement der ACK ihre frühe Basis gegeben; aber Größenverhältnisse sind auch in der Ökumene nicht ohne Bedeutung. Immerhin ist es eine gewichtige katholische Stimme, die heute eine breitere ökumenische Praxis für wünschenswert hält und für die zukünftige Entwicklung an einer neuen Weichenstellung Interesse zeigt.

Wie wichtig der ÖKT für die ACK war, wurde nicht nur im Zusammenhang der Unterzeichnung der Charta Oecumenica greifbar. Auch bei vielen anderen Gelegenheiten ist durch die Mitwirkung und Teilnahme von Orthodoxen und Freikirchlern, auch Anglikanern und Altkatholiken, die multilaterale Ökumene für Menschen, die sonst selten eine ökumenische Diskussion mit Freikirchen oder Orthodoxen erlebt haben, ins Blickfeld gekommen. Der Vorsitzende der ACK, Bischof Dr. Walter Klaiber, sagte u. a.: „Ich habe die große Hoffnung, dass der Ökumenische Kirchentag auch manchen Zweiflern klar gemacht hat, dass multilaterale Ökumene in Deutschland nicht nur möglich und nötig ist, sondern durch ihre Viel-

falt eine wirkliche Bereicherung unseres gemeinsamen Lebens darstellt. Ich hoffe," führte der methodistische Bischof weiter aus, „dass wir aus diesem Reichtum in Zukunft noch bereitwilliger schöpfen können, ohne dass wir deswegen von der einen oder anderen Seite aus auf ‚Quoten' oder andere Festlegungen eines multilateralen Gleichgewichts schauen müssen. Der Ökumenische Kirchentag hat mir neue Zuversicht gegeben, dass es in Deutschland zu einem ökumenischen Miteinander kommen kann, in dem die großen Kirchen ihre Kraft und die Fülle ihrer Möglichkeiten einbringen, ohne dass deswegen die anderen dadurch an den Rand gedrängt werden, sondern gerade dadurch einen Raum bekommen, in dem sie ihrerseits ihre Gaben zum gemeinsamen Besten einbringen können."

Freikirchliche Christen sind durch ihr „outfit" weniger ins Blickfeld der Kirchentags-Öffentlichkeit getreten als die unter uns lebenden Christen aus orthodoxen Kirchen, deren Würdenträger mehr Medien-Interesse erwecken als die eher unauffälligen Freikirchler. Aber es ist für die Zukunft mehr denn je wünschenswert, dass die ökumene-offenen Freikirchen in einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit als ein bescheidener, aber unübersehbarer Partner eingeladen werden, Mitverantwortung zu übernehmen. Das könnte im Rahmen der ACK geschehen, aber durchaus auch mit der Orthodoxen Kirche einerseits und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) andererseits.

Der gegenwärtige Präsident der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, Diakonie-Direktor Dr. Wolfgang Lorenz (Berlin, Baptist), sieht das Verhältnis zwischen Volkskirchen und Freikirchen heute durch „Annäherung und Zusammenarbeit geprägt". Aus seiner baptistischen Sicht haben die Freikirchen sich an den bisherigen Kirchentagen nicht in einem solchen Umfang eingebracht, wie er es in Berlin beobachtet hat. Die Erfahrung zeigt, dass es theologische Fragen und spirituelle Impulse gibt, die von den Minderheiten durchaus bereichernd in das ökumenische Gespräch eingebracht werden können. Jetzt wäre der richtige Zeitpunkt, strukturelle Grundentscheidungen ohne Druck im weitläufigen Vorfeld des zweiten Ökumenischen Kirchentags miteinander zu diskutieren, damit Rahmenbedingungen von solchen Mitarbeitern geschaffen werden, die in Berlin viele Erfahrungen gesammelt haben.

Karl Heinz Voigt

(Karl Heinz Voigt ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und Mitglied der Ökumene-Kommission der EKD.)

Zur Heilung der Welt*

1. Eli, Eli lama asabtani (Mt 27,46) – Schrei der Wunden der Welt

Wir sehen die Wunden der Kinder, die in den Kriegen unserer Welt verletzt werden.
Wir sehen die Verletzung der Hungernden, die unter der Ungerechtigkeit leiden.
Wir sehen die Verwundung der Frauen, die vergewaltigt werden.
Wir sehen die Wunden der Obdachlosen, die auf den Straßen leben.
Wir sehen die Verletzung der Einsamen, die sich nach Liebe und Geborgenheit sehnen.
Wir sehen die Verwundung der gequälten Kreatur, die nach Erlösung seufzt.
Wir hören den Schrei Jesu: Eli, Eli lama asabtani? (Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?)
Unsere Welt hat Wunden und schreit. Gott selbst ist verletzbar und schreit. Gott hat sich verwundbar gemacht.

2. O Land, Land, Land, höre des Herrn Wort! (Jer 22,29) – Kontexte sehen

In der ökumenischen Bewegung habe ich gelernt: Unser Kontext hat Einfluss auf unsere Theologie. Ich lebe in Mitteleuropa und stamme aus dem Land der Reformation. Ein schönes Land, ein schöner Kontinent voller Kultur und Geschichte. Vor allem liebe ich die unterschiedlichen Landschaften: Frankreich mit seinen schönen Stränden, Irland mit seiner rauen See, Polen mit seinen weiten Feldern, Ungarn mit seinen herrlichen Pferden, meine Landeskirche mit ihrer norddeutschen Weite. Europa wächst erfahrbar zusammen. Seit Jahren gibt es keine Grenzkontrollen mehr, wenn ich nach Holland fahre oder Italien. Und selbst nach Ostdeutschland, wo in meiner Jugend die Mauer alles bestimmte, sind die Wege offen. Kriege können wir uns innerhalb Europas kaum noch vorstellen. Deshalb schockiert uns, was in Jugoslawien geschah, in Nordirland geschieht. Selbst Deutschland, das die Welt so oft mit Krieg und Leid überzogen hat, scheint den Krieg endlich leid zu sein – die massiven Proteste gegen den Irak-Krieg haben das gezeigt. Vor allem allerdings – so sagen es die Experten – werden die Wirtschaftsbeziehungen, die die Länder in Europa untereinander verbinden, das Ausbrechen von Kriegen verhindern. Die Menschen in Mitteleuropa, sie haben genug zu essen,

* Vortrag gehalten auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Winnipeg, Kanada, am 23. Juli 2003.

es gibt Schulen für unsere Kinder, ärztliche Versorgung für alle, die krank werden. Ein glücklicher Kontinent, ein glückliches Land. Ja, das ist wahr.

Aber es ist auch nicht wahr. Es gibt zwar viele glückliche Menschen in meinem Land, viele, die sich engagieren für Gerechtigkeit und Frieden, aber doch auch viele, die innerlich leer gebrannt sind. Luthers Frage: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?", die verstehen nur noch wenige. Das Leben besteht bei den Erfolgreichen oft aus dem Versuch, möglichst viel herauszuholen: Du musst mithalten können mit deinem Auto, deinem Haus und deinem Geld. Bei den richtigen Partys dabei sein! Und als Frau, da musst du vor allem schlank sein, richtig aussehen. Da wird sich Botox-Gift unter die Falten gespritzt, der Busen mit Silikon ausgefüttert, Fett abgesaugt – es gibt eine große Angst vor dem Altern. Und wer als Mann nicht genug verdient, arbeitslos ist, krank oder behindert ist, der steht am Rande und schaut dem Leben sozusagen zu. Der Sinn des Lebens – danach wird nicht viel gefragt. Der Werbeetat der deutschen Wirtschaft aber liegt bei sechs Milliarden Euro pro Jahr. Und er suggeriert nicht: ich denke, also bin ich (Descartes), sondern: ich konsumiere, also bin ich. Wie sagt es eine Reklame: „Wir glauben an sichere Autos."

Und: weh dem, der nicht innerhalb der Mauern dieses Kontinents wohnt. Es erreichen uns Nachrichten von Booten voller Flüchtlinge, die im Mittelmeer sinken – unmittelbar vor den Inseln, auf denen viele von uns ihren Urlaub verbringen. Da werden Autos entdeckt, in denen geschmuggelte Menschen aus Afghanistan oder dem Irak erstickt sind. Und mit Frauenhandel wird mehr Geld verdient als mit Waffenhandel. Ganze Banden gibt es, die jedes Jahr bis zu 500 000 junge Mädchen vor allem aus Osteuropa in die Zwangsprostitution nach Westeuropa verschleppen.

Viele bei uns fragen: Wer braucht schon Gott? Frei wollen die Menschen sein von allen Regeln und Pflichten. Die Geburtenrate bei uns sinkt stetig, sie liegt bei 1,4 Kindern pro Frau, Kinder gelten als Armutsrisiko. So wird unsere Gesellschaft immer älter. Während zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Lebenserwartung bei 46 Jahren lag, ist heute die Hälfte unserer Gesellschaft älter als 40. Die Ehescheidungsrate ist hoch. Verbindlichkeit ist kein hoher Wert in einer Gesellschaft, die auf Mobilität und Individualität so viel Wert legt. Schwer wird es allerdings, wenn brutal die großen Sinnfragen aufbrechen: Woher komme ich, wohin gehe ich? 11 156 Menschen nahmen sich letztes Jahr das Leben. Das waren mehr, als bei Verkehrsunfällen starben. Statistisch gesehen stirbt alle 47 Minuten in meinem schönen Land ein Mensch durch Selbstmord.

Und unsere lutherische Kirche in diesem Kontext? Wir verkündigen Jesus Christus, Sohn Gottes, den Gekreuzigten, den Auferstandenen. Da werden Kinder getauft und Paare getraut, wir trösten und beerdigen. Mitten in die Leistungsgesellschaft hinein sagen wir die Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben, das Verständnis des Menschen „simul iustus et peccator". Unsere Diakonie versorgt Kranke, Alte und Behinderte. Eine große Hospizbewegung ist in den letzten Jahren entstanden, die für würdiges Sterben eintritt. Vieles gelingt, vieles entsteht neu und unsere Kirche findet durchaus Gehör in der Gesellschaft.

Ich weiß, es gibt manche Vorurteile gegenüber den deutschen Kirchen nach dem Motto: Leere Kirchenbänke! Aber das ist zu pauschal. Gerade in den ländlichen Gegenden meiner Landeskirche gehören mancherorts mehr als 90 Prozent der Bevölkerung zu unserer lutherischen Kirche und prägen ihren Ort als Christinnen und Christen. Anderen aber erscheint Kirche langweilig mit ihren alten Geschichten vom Samariter und von Jesus und von Moses. Sie treten aus, verlassen die Gemeinschaft, und das tut weh. Es hat auch materielle Konsequenzen. So wird es schwerer, alle Pfarrstellen zu besetzen, die Gehälter zu zahlen, die Gebäude zu erhalten – ganz besonders in Ostdeutschland, wo die Jahrzehnte des „real existierenden Sozialismus" ganze Landstriche entchristlicht haben. Aber wir ringen engagiert und mutig darum, Kirche am Anfang des 21. Jahrhunderts glaubwürdig zu gestalten, in Zeugnis und Dienst und Verkündigung. Dabei sind wir auch in den veränderten Zeiten getragen von Luthers Wort: : „... wir sind es doch nicht, die da die Kirche erhalten könnten, unsere Vorfahren sind es auch nicht gewesen, unsere Nachkommen werden's auch nicht sein; sondern der ist's gewesen, ist's noch, wird's sein, der da spricht: Ich bin bei euch bis an der Welt Ende ..."[1]

Glückliches Deutschland – armes Deutschland, glückliches Europa – armes Europa. Was heißt Heilen in diesem Kontext? Mir geht es darum, genau hinzusehen, die Menschen mit den Augen Gottes zu sehen, mit ihren Schwächen und Stärken anzusehen und in jedem und jeder Gottes Ebenbild zu erkennen. So viele sehnen sich nach erfülltem Leben und scheinen es in all ihrer Geschäftigkeit zu verpassen. So viele sehnen sich nach Sinn und bleiben einsam. Es geht gewiss um Gesundheit, aber vor allem auch um das Heilen der Seele, das Heil-Werden von Beziehungen. Beispielsweise um das Heilen sozialer Beziehungen, der Beziehungen zwischen Alten und Jungen, Fremden und Einheimischen, Reichen und Armen in unserem Land und in der ganzen Welt. Es geht um das Erlernen von sozialer Kompetenz, die vielen verloren gegangen ist. Bildung muss neu kommunikative Fähigkeiten vermitteln, die viele verloren haben – darüber kann kein Internetzugang hinwegtäuschen. Und, das darf nicht unerwähnt bleiben: Für viele Ostdeutsche geht es noch heute um das Heilen der Vertrauensbrüche der Vergangenheit, die die Akten der Staatssicherheit aus der DDR-Zeit aufgedeckt haben.

Halten wir fest: Auch wenn Europa große Reichtümer besitzt, gibt es doch vieles, was zerbrochen und heilungsbedürftig ist. Es gibt eine Sehnsucht nach Heil. Als Christinnen und Christen können wir in diesem Kontext Gottes heilendes Wort weitergeben. Wir können die Welt ansehen wie sie ist und müssen nicht vor der Realität weglaufen oder die Augen verschließen.

Wer heilen will, muss zuerst den eigenen Kontext, die Welt mit offenen Augen, mit den Augen der Liebe Gottes sehen lernen.

3. Durch seine Wunden sind wir geheilt (Jes 53,5) – Gottes Verwundung

Wer vom Heilen sprechen will, muss zuerst die Wunden anschauen – das tut jeder gute Arzt. Da sind die kleinen Wunden: die spürbare Herabsetzung, weil ich nicht

aussehe wie die anderen. Das böse Wort, das so verletzt und mir einfach nicht aus dem Kopf geht. Mein Vertrauen, das so bitter missbraucht wurde. Da sind die entsetzlich großen Verletzungen, die es auch in Deutschland gibt. Ein junger Mann, der letztes Jahr in einer Schule Amok lief und 16 Menschen erschoss. Zwei Männer, die einen Elfjährigen erwürgen und seine neunjährige Schwester mehrfach vergewaltigen, bevor sie auch sie ermorden. Ein Student, der aus Habgier einen 11-jährigen Jungen erstickt. Ein Autounfall, bei dem fünf junge Menschen ums Leben kommen. Und da sind die großen Wunden unserer Welt: Die Kriege, in denen Menschen von Bomben zerfetzt werden. Die Flüchtlinge, die hin- und hergetrieben werden von marodierenden Banden. Die Schuldenkrise, die so vielen Ländern in Afrika, Asien, Lateinamerika keine Entwicklungschance gibt. Die Kindersoldaten, die brutal zum Waffengebrauch gezwungen werden. Der Hunger, dem täglich tausende zum Opfer fallen. Die Ungerechtigkeit, die so vielen keine Lebenschance gibt.

Wunden der Menschheit, ja und wohl auch Wunden Gottes. Schreie, die durch die Welt hallen. Der Schrei auch nach Gott: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Dieser Schrei bis heute: Wo warst du Gott? Die Klage: Wie kann Gott das zulassen? Was heißt da heilen oder heil werden? Können solche Wunden überhaupt heilen?

Zuallererst ist angesichts solcher Verletzungen wohl Schweigen angesagt. Das Entsetzen, das uns ergreift, wenn wir die Opfer in unserer Welt ansehen, kann nicht mal eben in Worte gefasst werden. Solche Worte müssen banal klingen. Solches Schweigen, diese Klage, solches Schreien, diese Stunden zwischen Karfreitag und Ostersonntag, sie haben ihr eigenes Recht. Schweigen und Klage, der Samstag zwischen Kreuzigung und Auferstehung ...

Mir ist wichtig, zu verstehen: Gott ist selbst verwundet durch die Zerstörung, die Menschen anrichten, durch das, was wir einander antun. Schon im Buch Hiob erfahren wir die Grenzen eines Erklärungsmusters, das Leiden als Strafe deutet. Hiob, der Gerechte, muss leiden. Und die traditionellen Antworten Hiobs tragen nicht, angesichts der Tatsache, dass Hiob nicht gesündigt hat und sich von daher sein Unglück nicht erklären lässt. Hiob versucht, sich in Gott hineinzudenken, auch wenn es allen bisherigen Interpretationsversuchen widerspricht. Die Antwort Gottes an Hiob ist der Verweis auf die Schöpfermacht, ohne dass so das Leiden erklärt wird. Die Botschaft an Hiob ist, dass auch das Leiden in den Glauben an Gott hineingenommen wird.

Im Jona-Buch kommt es dann zur klaren Abkehr vom so genannten Tun-Ergehens-Zusammenhang: Ninive wird nicht zerstört, obwohl die Stadt es aufgrund ihrer Boshaftigkeit verdient hätte. Vielmehr erhält Ninive eine Chance zur Umkehr durch das Auftreten Jonas. Gottes Zorn über Ninive wird von seiner Reue (niham) überwunden. Gott straft nicht, sondern erweist sich als barmherzig, gütig. So zeigt sich, dass Gott nicht starr und unveränderlich ist: Es gibt eine Beziehungsgeschichte zwischen Gott und den Menschen, denen er sich immer wieder neu zuwendet, die er nicht loslässt. In ihr wird die Barmherzigkeit und Geduld Gottes

sichtbar. Das Motiv der Strafe tritt auch im Gesamtzeugnis des hebräischen Teils der Bibel in den Hintergrund.

Das Zeugnis des Neuen Testamentes weist eine Deutung von Leid und Bösem als Strafe eindeutig zurück (z.B. Lk 13,1–5). In Jesus Christus offenbart sich Gott ein für alle Mal als ein liebender Gott, der unter Verzicht auf menschliche Macht und Gewalt den Menschen Gemeinschaft eröffnet. Das können wir immer wieder schwer verstehen. Was für eine Provokation: Gott, der als Kind zur Welt kommt. Jeder und jede, die das Zusammenspiel von Schmerz und Hoffnung während einer Geburt erlebt haben, ahnt die Dimension dieser Provokation. Gott, der qualvoll am Kreuz stirbt! Muss Gott nicht ein starker Held sein, der alle besiegt? Oder einer, der über allem steht? Können wir an einen ohnmächtigen Gott glauben – oder ist das nicht geradezu lächerlich?

Die Geschichte von Jesus Christus fordert uns dazu heraus, die Allmacht und die Ohnmacht Gottes zusammen zu denken. Dietrich Bonhoeffer schreibt: „Gott läßt sich aus der Welt hinaus drängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und nur so ist er bei uns und hilft uns."[2] Und die Auferstehung sagt: Gott will das Leiden schon in dieser Welt überwinden mit der Macht der Liebe allein – nicht mit Krieg, durch Imperien oder Gewalt. Wer immer den Namen Gottes im Munde führt sollte das bedenken! – und das gilt besonders für diejenigen, die politische Leitfiguren sein wollen. Die Liebe ist verletzlich, verwundbar, aber sie ist auch stärker als der Tod! Von dieser Verheißung auf Gottes neue Welt leben wir. Diesem so offenbar gewordenen Gott dürfen wir vertrauen, an ihn glauben und uns ihm mit all unseren Verwundungen und Verletzungen anvertrauen. Das hat Jesus Christus verkündigt, dafür hat er gelebt und ist er gestorben und darin ist er in der Auferstehung ins Recht gesetzt worden. An diesen Gott halten wir uns, das ist unser Heiland. Luther übrigens hat an der Rede vom Verborgensein Gottes immer festgehalten, um diese Erfahrung des Fremdwerdens Gottes zur Sprache zu bringen und dennoch dem Glauben zu bezeugen, dass alles in Gottes Hand ist. Luther warnt gerade davor, den „deus absconditus" ergründen und deuten und sich so Gottes bemächtigen zu wollen.

Es bleibt also beim Nachdenken, bei Auseinandersetzungen um die Frage der Allmacht Gottes und nach dem Zulassen des Leidens. Nein, bessere Antworten als Generationen vor uns haben wir nicht. Mir liegt daran, dass wir nicht versuchen, exakte oder logische Antworten zu finden, sondern den Mut haben, uns Gott anzuvertrauen, im Wissen darum, dass Gott Leben will und nicht Tod. Es geht um das Vertrauen Jesu, das Lukas bezeugt: „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände" (Lk 23,46). Jesus hat aus dem Schrei der Gottverlassenheit zurückgefunden zum Gottvertrauen. Nein, das ist kein schneller Weg. Das ist ein Weg über Kreuz und Tod. Jesus geht offensichtlich mit den Wunden in Gottes Reich. Er zeigt Thomas keinen makellosen unverwundeten Körper. Gerade an den Wunden erkennen die Jüngerinnen und Jünger den Auferstandenen. Darum geht es wohl auch bei uns. Selbst wenn unsere Wunden, unsere Verletzungen, unsere Brüche im Leben

heilen, bleiben sie Teil unserer Geschichte. Sie können vernarben, aber nicht aus unserem Gedächtnis getilgt werden. Es gibt kein Leben ohne Brüche, ohne Narben.

Die Jüngerinnen und Jünger gewinnen ihr Gottvertrauen zurück, als Jesus die verschlossenen Türen durchbricht. Dieses Vertrauen ermöglicht Gottes Geist, den er ihnen zusagt, den wir spüren können, wenn wir uns öffnen. In diesem Vertrauen können Wunden heilen, auch wenn Narben bleiben. In diesem Vertrauen gehen wir mitten in einer verwirrten Welt unbeirrt unseren Weg als eine Gemeinschaft der Hoffnung, die glaubt, dass die Liebe Gottes stärker ist als Hass, Gewalt, Grauen und Tod.

Halten wir fest: Als Christinnen und Christen haben wir den Mut, die Wunden anzusehen, können wir Gottes Ohnmacht und Gottes Allmacht zusammen denken. Ja, wir müssen die Gebrochenheit des Lebens aushalten, die Kreuzeserfahrung als Teil des Lebens annehmen.

Wer heilen will, kann auf Gottes Zuwendung zu den Leidenden vertrauen. Und wir haben den Mut, die Wunden zu sehen.

4. Ehre den Arzt mit gebührender Verehrung (Sir 38, 1) – Ganzheitliche Medizin

Vor Jahren habe ich einem Mann beim Sterben die Hand gehalten. Er war völlig erschüttert und sagte: „Das soll alles gewesen sein? Ich habe eigentlich nie darüber nachgedacht. Es ging alles so schnell vorbei!" Ja, das Psalmwort „Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden" (Ps 90,12) besitzt eine tiefe Wahrheit. Nur wer die Endlichkeit des Lebens erkennt, wird das Leben als Geschenk verstehen, als begrenzte Zeit ansehen und wahrnehmen, für die ich Gott eines Tages rechenschaftspflichtig bin.

In der westlichen Welt gibt es zwei Extreme: die totale Medizingläubigkeit, die Medizin als Wissenschaft überschätzt, als kenne sie nicht Grenzen oder die Macht des Todes. Und es gibt die totale Fixierung auf so genannte Alternativen: Sind nicht etwa chinesische Medizin und Homöopathie – beides ja durchaus auch Wissenschaft, aber oft von der Schulmedizin bei uns mit Skepsis gesehen – höher wertig? Und wie ist es mit spirituellen Kräften, Esoterik und auch Wellness? Die erstere Version versteht den Körper wie eine Maschine: Ist etwas kaputt, muss es erneuert werden. Die Zweitere meint, alle wissenschaftliche Erkenntnis sei wenig hilfreich und unterliegt dabei manches Mal der Suggestion.

Zuallererst sollten wir als Christinnen und Christen die Medizin nicht verachten. Luther hat sie sowohl als Wissenschaft als auch als eine Gabe Gottes gesehen.[3] Ebenso hat er die Ärzte (Ärztinnen konnte er sich wohl kaum vorstellen) sehr wohl geschätzt, denn „dass man sie nicht entbehren kann, lehrt die Erfahrung gut".[4] Das müssen wir doch auch heute eingestehen. Wir dürfen dankbar sein, dass gegen Masern geimpft werden kann und es geht doch gerade darum, dass diese Impfung endlich Menschen in allen Ländern zu Gute kommt! Noch heute sterben in Afrika 500 000 Kinder jährlich an Masern (vor allem weil sie unterernährt sind).

Oder: Das SARS-Virus, das auch die Durchführung unserer Vollversammlung gefährdet hat, wurde durch medizinische Erkenntnis eingegrenzt. Inzwischen überleben viele Menschen in den reichen Industrienationen eine Krebserkrankung dank medizinischen Fortschritts. Ja sogar eine HIV-Infektion ist kein sofortiges Todesurteil mehr, wenn die richtigen Medikamente verabreicht werden. Das Problem ist eher, dass diese Medikamente so teuer sind, dass Menschen in Südafrika oder Kenia sie sich nicht leisten können. Es gibt eine Zwei-Klassen Medizin, das ist wahr. Schätzen wir jedoch die Medizin, die ärztlichen Möglichkeiten nicht gering!

Durch medizinischen Fortschritt entsteht allerdings auch ein Machbarkeitsgefühl gegenüber der Gesundheit nach dem Motto: Das muss doch zu reparieren sein! Oft versteht sich der Mensch nicht mehr nach Gottes Bilde geschaffen, sondern will den Menschen schaffen nach dem eigenen Bilde. Behinderte Kinder – muss das denn sein? Das kann doch in der Schwangerschaft erkannt werden, und dann wird abgetrieben. Oder wie wäre es mit Präimplantationsdiagnostik? Es ist eine moderne Form von Versuchung, den Menschen zu klonen! Christinnen und Christen können nur sagen: Hände weg! Gesundheit, Heilung kann zur Ideologie werden, wenn die Perfektion des Körpers machbar scheint. Dass Heilen nicht nur ein technischer Prozess ist, sondern dass auch die Seele heil werden muss, wird oft unterschätzt.

Verachten wir als Christinnen und Christen auch die Psyche nicht, das Innere, das Zusammenspiel von Körper und Seele.[5] Luther wusste auch, dass viel daran liegt, ob ein Kranker zu einem Arzt Zuneigung und Zutrauen hat und kann in seinen Tischreden manches davon erzählen.[6] Nein, wir können nicht alles erklären. Ja, der Glaube, Gebete, Gottvertrauen können Einfluss haben auf Krankheit, können heilen. Doch, die Medizin ist nicht zu verachten. Ich kann Wilfried Härle nur zustimmen: „Dass das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur den Geist oder die Seele des Menschen bestimmt, sondern – von da aus – auch seinen Leib, und dass diese Auswirkungen heilenden Charakter haben können, erschließt sich unserer Zeit allmählich wieder (wenn auch gegen Widerstand) als eine Einsicht, die lange belächelt, ignoriert oder in den Hintergrund gedrängt wurde."[7]

Wir sollten in der Kirche den Auftrag zur Heilung neu als Teil des Missionsauftrages verstehen und nicht nur als sozusagen sekundären diakonischen Liebesdienst. „Macht Kranke gesund, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt böse Geister aus" (Mt 10,8) – das gehört zum Missionsauftrag Es gibt einen therapeutischen Dienst der Kirchen, unter uns gibt es heilende Charismen. Und Seelsorge – das heißt gerade auch Sorge tragen für die Seele, die bei so vielen Menschen verwundet ist, Heilen in seelischem Leid. Beides zusammen denken, zusammen halten, die Medizin und das Charisma des Heilens, das ist eine wichtige Aufgabe unserer lutherischen Kirche. Es gibt offensichtlich erfahrbar Gottes heilende Kraft. Daher sollten wir Menschen mit besonderen Gaben, etwa die „Knochenbrecher" bei uns in Ostfriesland oder die „bone setters" in Afrika nicht verachten. Könnten wir nicht gerade dazu beitragen, dass Schulmedizin und traditio-

nell Heilende in einen Dialog kommen wie es etwa in Ghana, Peru und der Schweiz bereits geschieht?[8]

Ich bin mir bewusst, dass viele Kirchen sich heute fragen, wie sie mit dem Heilen etwa in den charismatischen Bewegungen umgehen sollen. Es ist wichtig, die Kriterien von Jesus selbst her zu entwickeln. Wenn Jesus heilte, dann tat er zwei Dinge: Er redete und er berührte, Gottes Wort wurde hörbar und erfahrbar. Wenn Jesus heilte, dann sah er auf den Glauben, auf das Gottvertrauen. Wenn Jesus heilte, dann wurde sein Heilen zum Zeichen für das Anbrechen des Reiches Gottes (Mt 12,28; Joh 2,11). Wenn Christinnen und Christen heilen in Jesu Namen, dann wirkt auch heute Gottes Geist. Ja, wir dürfen durchaus charismatische Elemente wahrnehmen. Aber Heilen im Sinne Jesu ist nie ein Schauwunder, das zeigen jene Kriterien. Heilen in Jesu Namen weist nicht auf den Heilenden hin, sondern auf Gottes liebende Zuwendung zum ganzen Menschen. Gesundheit ist nicht ein Beweis für Gottes Gegenwart und wird missbraucht, wo ein Mensch meint, sich selbst erheben zu können als besonders begnadet. Selbst-Rühmen hat nichts zu tun mit Heilen in Gottes Namen! Beim Heilen geht es um Gottvertrauen und Glauben. Geheilt-Werden, gesund sein heißt nicht, besonders gläubig sein. Es kann ein Mensch sein Gottvertrauen dadurch zeigen, dass er mit einer Krankheit, einer Behinderung leben lernt. Das ist ein Geschenk Gottes, eine Gnade. In Gottvertrauen können wir den Tod als Teil des Weges auf Gott hin verstehen, nicht als Ende, sondern als Zwischenstation.

Wir haben durchaus Kriterien zur Unterscheidung: Ist das von Gott gewirkt oder sind da Kräfte am Werk, die anderes im Sinn haben? Geht es um Gott oder um die Selbstdarstellung eines Menschen? Ist hier der Aufbau der Gemeinde im Sinn, die οἰκοδομή? Geht es hier um Demut oder Selbst-Erhöhung? Vor allem muss kritisch gefragt werden: Wer ist je vollkommen heil? Wir leben in der Zeitspanne zwischen dem Paradies und der Vollkommenheit des Reiches Gottes. Die theologia crucis hat hier ihren Ort. Unser Leben ist stets verletzt, wir sind nicht vollkommen, wir können uns nicht selbst rühmen, ohne verlogen zu sein. Die Gebrochenheit des Lebens gilt es anzunehmen. Das ist nicht leicht, das ist nicht ohne Kreuz, ohne diese Torheit Gottes (1 Kor 1,18) zu denken.

Ein Arzt, der nur das eigene Können, die Anwendungswissenschaft sieht, ist eingeschränkt in seinem Blickfeld. Eine Heilerin, die sich der eigenen Gabe rühmt, kennt keine Demut. Ja, auch die wissenschaftliche Erkenntnis ist eine Gabe Gottes, aber sie steht unter dem Kriterium: Was baut auf? Gleichzeitig gilt: „Eine Wirklichkeit zu leugnen, die wir nicht erklären können, ist unwissenschaftlich. Es gibt eben Dinge, die wir (noch nicht) verstehen."[9] Das ist inzwischen sogar im Feld der Reproduktionswissenschaft reflektiert.[10] Öffnen wir uns also für Möglichkeiten von Gottes Geist. Aber urteilen wir klar, ob das, was geschieht, „Christum treibet" oder eine Person sich ihrer selbst rühmen will. Geht es um eine theologia gloriae, die zeigen will, wie leistungsfähig *unser* Gott ist, der so benutzt wird, um zu zeigen, wie gut *wir* deshalb sind oder wird in der Nachfolge Jesu um Heilung gerungen?

Halten wir fest: Heilen ist ein ganzheitlicher, ein heiliger, ein gesegneter Prozess, bei dem wir weder die Errungenschaften der Medizin, noch die Seele, noch die Gabe des Geistes Gottes verachten sollten. Vielleicht können gerade die Kirchen dazu beitragen, die unterschiedlichen Charismen nicht gegeneinander auszuspielen, sondern komplementär zu sehen, so dass sie voneinander lernen.

Wer heilen will, muss offen sein für Körper und Seele, für alte und neue Erkenntnisse, für unterschiedliche Erfahrungen von Gottes Wirken, für ganzheitliche Wahrnehmung.

5. Sie blieben aber beständig in der Gemeinschaft (Apg 2,42) – Communio Sanctorum

Das Thema unserer Vollversammlung lautet „Zur Heilung der Welt". Haben wir denn etwas anzubieten? Gibt unser Glaube oder unsere Theologie, unsere Liturgie oder unser Gottesdienst einen Beitrag, den die Welt nicht selbst produzieren kann?

Zu unserem Glauben gehört die Gemeinschaft. Seit Jesus mit den ersten Jüngerinnen und Jüngern durch Palästina gewandert ist, Brot und Wein geteilt hat, gehört Gemeinschaft zur Definition der Nachfolge. Die Apostelgeschichte zeichnet ein ganz besonderes Bild. Eine Art Hochglanzfoto ist das, das wir uns im Fotoalbum ansehen und sagen: Damals – das war großartig! Wir können dem Bild aber kaum je gerecht werden. Und doch bleibt Gemeinschaft, das Teilen, das Einstehen füreinander Sinnbild und Kennzeichen von Kirche.

Wir sind je einzeln von Gott gerufen, die Taufe wie wir sie im Eröffnungsgottesdienst erinnert haben ist Sinnbild dafür: Ich habe dich bei deinem Namen gerufen (Jes 43,1). Luther hat uns das sehr deutlich gemacht: Du stehst vor Gott (coram deo), Freiheit und Verantwortung gehören zusammen. Und gleichzeitig sind wir eine Gemeinschaft, ist jede Kirche an ihrem Ort eine Provinz der Weltchristenheit (Ernst Lange). Wir sind eine Lerngemeinschaft mit unseren so unterschiedlichen Kontexten. Wir in den industrialisierten Ländern lernen beispielsweise, was die Ureinwohner zu sagen haben über das Land als Gottes Besitz, das nicht verkauft werden kann, über die Schöpfung, die Geschenk ist. Wir hören und wir lernen. Das ist die große Chance unserer Gemeinschaft – offen sein für neue Perspektiven.

Ich denke, gerade das Abendmahl zeigt unseren spezifischen Beitrag zur Heilung der Welt. Wenn wir Brot und Wein miteinander teilen, dann können und sollen aller Zwist, aller Streit, alle Belastungen und alle Hierarchie in den Hintergrund treten – weil wir neu erfahren, dass wir zusammengehören. Die vielen sind ein Leib, so drückt es Paulus aus. Communio Sanctorum – Gemeinschaft der Heiligen: Keiner sei wider den Nächsten. Wir alle hören diese Worte oft genug. Und werden ihnen oft genug selbst nicht gerecht. Weil wir Menschen sind, längst nicht so großzügig, wie wir gern wären, oft nachtragend, neidisch und skeptisch – Beichte und Buße sind immer wieder notwendig, damit wir offen und frei zum Tisch des Herrn kommen.

An einen Tisch sind wir gerufen. Aber gewarnt davor, unwürdig zu kommen. Das „unwürdig" hat viele in Angst versetzt, schuldig zu werden. „Unsolidarisch", das wäre wohl die bessere Übersetzung von „anaxios". Denn: Gemeinschaftsmahl soll es sein. Das tadelt ja Paulus in Korinth, dass jeder das seine, jede das ihre verspeist und Gemeinschaft nicht wächst. Ein gemeinsames Festessen soll es sein, zu dem auch Lachen und Weinen gehören kann, Fröhlichkeit, Festcharakter, Spiritualität mit Herz und Sinnen – das kommt gerade bei uns Lutherischen oft zu kurz! Wir kommen zusammen, die Armen und die Reichen, Frauen und Männer, Junge und Alte, die von den Hecken und Zäunen, die Zerstrittenen, die Enttäuschten, die Liebenden, die Kranken, die aus dem Norden und die aus dem Süden – eine heilende Gemeinschaft um den ganzen Globus herum und durch die Zeiten.

Jedes Abendmahl beinhaltet eine menschliche, eine soziale Herausforderung.

Wir teilen Brot und Wein. Und sind dabei in Gemeinschaft mit denen, die zu allen Zeiten und allen Orten Abendmahl feiern. Wir begeben uns hinein in die Geschichte all derer, die zu seinem Gedächtnis zusammenkamen seit mehr als 2000 Jahren. Erinnerung gehört zum Abendmahl. Und wir wissen uns in Gemeinschaft mit all denen, die heute an vielen Orten Brot und Wein teilen. In den Slums von Rio de Janeiro. Im Flüchtlingslager in Palästina. In den zerbombten Häusern in Grosny. Im Vorort von Washington. Schwestern und Brüder – Das Abendmahl ruft in Erinnerung, dass wir über Grenzen hinweg zusammengehören als Gottes Volk.

Jedes Abendmahl ist eine Mahnung zu Frieden und Gerechtigkeit.

Wir erhoffen eine Zukunft, in der alle gemeinsam zum Tisch des Herrn treten können. Es bleibt ein Stachel im Fleisch, ein Stein des Anstoßes, dass wir nicht zusammen Abendmahl feiern können. Auch wenn wir als Protestanten in Deutschland auf Grund der Leuenberger Konkordie von 1973 anderen Getauften eucharistische Gastfreundschaft gewähren, kann uns das nicht ruhen lassen. Es geht gewiss nicht darum, das eigene Profil zu verleugnen. Aber bei der Anerkennung aller konfessionellen Unterschiede bekennen wir doch im Apostolikum jeden Sonntag, dass wir die eine Kirche glauben. Wir lesen beim Evangelisten Johannes, wie Jesus gebetet hat, dass die Seinen alle eins seien. Das Heilen der Spaltungen der Kirche, es muss unser Thema sein. Der Ökumenische Kirchentag in Berlin, an dem mehr als 200 000 Menschen teilgenommen haben, war ein lebendiges Zeichen dafür. Enzykliken können nicht aufhalten, was zusammen wächst. Ja, die Kirche muss auch mit ihren eigenen Wunden umgehen, wenn sie die Wunden der Welt thematisiert.

Jedes Abendmahl ist eine Aufforderung zum ökumenischen Engagement.

Wir teilen Brot und Wein, Früchte der Erde. Vom Ursprung sind wir oft entfremdet, die Landwirtschaft beispielsweise ist vielerorts zur Industrie geworden. „Bei einer ökumenischen Tagung sagte einmal ein Bischof aus dem Pazifik: Jesus fand Getreide und Trauben als Grundnahrungsmittel vor. So hat er sich beim letzten Mahl auf diese bezogen. Für uns ist das Grundnahrungsmittel die Kokosnuss – warum sollten wir sie nicht im Abendmahl verwenden?" ... die heftigen Debatten können Sie sich wohl vorstellen! Es geht in der Tat um die Grundnahrung. Nicht der Kopf allein ist angesprochen, sondern alle Sinne: Schmecken. Sehen. Wahr-

nehmen. Unser tägliches Brot gib uns heute – das reale Brot, das die Reichen der Erde oft schon kaum noch zu schätzen wissen. Brot, nach dem Millionen Menschen noch immer täglich hungern. Brot das schmeckt, nicht gentechnisch manipuliertes Industrieprodukt! Gebackenes Brot. Brot der Erde. Der Erde, die Gott gehört. Vom Boden, der für nachkommende Generationen erhalten werden soll.

Jedes Abendmahl fordert uns auf, die Erde zu bebauen und zu bewahren für kommende Generationen.

Communio Sanctorum – Teilhabe am Heiligen. Wir sagen: Christi Leib, für dich gegeben, Christi Blut, für dich vergossen. Christus hier und jetzt real gegenwärtig. Ein Geheimnis, nicht zu durchdringen! Jesu Tod – ein Sühnopfer? Christi Leib, für dich gegeben, Christi Blut für dich vergossen – manche stoßen sich heute daran. Für uns gestorben – wollte Gott dieses Opfer? Oder hat Jesus sich hingegeben für die Seinen? Aus Liebe?

Jedes Abendmahl bleibt eine theologische Herausforderung.

So soll es einst sein: Nicht Not, nicht Geschrei. Kein Kind, das einen frühen Tod stirbt. Menschen bauen Häuser, in denen sie wohnen, ernten Früchte, die sie essen. Gemeinschaft miteinander, Gemeinschaft mit Gott. Auf Hoffnung hin kommen wir zusammen „bis er kommt". Eine Hoffnung, die unsere Zeit und Welt durchbricht, überschreitet. So werden wir miteinander Brot und Wein teilen zu seinem Gedächtnis bis dass er kommt

Jedes Abendmahl ist durchdrungen von einer eschatologischen Dimension.

Halten wir fest: Abendmahlsgemeinschaft ist heilende Gemeinschaft, ist sichtbares Zeichen der Heilung, ist Gottes Einladung zur Heilung der Welt.

Wenn unsere Kirche zur Heilung der Welt beitragen will, kann sie das Sakrament der Gemeinschaft als zentrales Geschehen zwischen Gott und Mensch, zwischen Menschen einbringen. Es geht um einen eucharistischen Lebensstil als Herausforderung, um eine eucharistische Vision.

6. Der Geist ist's, der da lebendig macht (Joh 6,63) – Kontrastgesellschaft

Die Weltgesundheitsorganisation definiert Gesundheit als einen Zustand vollständigen physischen, psychischen und sozialen Wohlbefindens. Da geht es also nicht nur um die Abwesenheit von Krankheit, sondern auch um soziale Bedingungen. Wo Gottes Geist wirkt, werden wir uns bewegen lassen, zu so umfassender Heilung beizutragen.

Im Januar 2003 hat in Porto Alegre das dritte Weltsozialforum getagt. Die lutherische Kirche Brasiliens hat sich intensiv daran beteiligt. Ist das nicht auch der Ort unserer lutherischen Kirche insgesamt: Bei denen, die sich versammeln, um Globalisierung von unten zu gestalten? Eine Globalisierung, deren Ziel nicht Profit für wenige, sondern soziale Gerechtigkeit für alle ist? Könnte nicht der LWB für uns gemeinsam reden und handeln auf Weltebene? Wir sind als lutherische Kirchen doch „local actor" und „global player" zugleich! In meinem Land gibt es eher Ängste gegenüber dem, was die Rio Konferenz 1992 als Ziel benannte: Die Ver-

änderung der Muster von Konsum und Produktion (changing consumption and production patterns)! Aber könnte so nicht eine positive Haltung an die Stelle von Angst treten: Nachhaltiger Lebensstil als Chance, als Gewinn der ganz anderen Art? Offene Grenzen nicht für Waren, sondern für Menschen?

Als lutherische Christinnen und Christen, als Familie mit einem gemeinsamen Bekenntnis in der globalisierten Welt kommen wir zusammen aus vielen kleinen Orten, aus Nord und Süd und Ost und West, um zu sehen und zu hören. Wir sehen einander an als Schwestern und Brüder. Wir hören nicht Klischees, sondern lernen die Erfahrung der Menschen vor Ort kennen, hören wahre Geschichten. Wahrheit – ein rares Gut heute! Im Volk Gottes aber gibt es wahrhaftige Kommunikation, die nicht verzerrt wird durch die Bilder, die Medien zeichnen. Wir begegnen uns von Mensch zu Mensch, über alle Grenzen von Nation und Rasse und Geschlecht hinweg. Wir sind als Christinnen und Christen Volk Gottes aus allen Völkern – das bleibt die biblische Vision! Deshalb können wir in der Nachfolge Hoffnung für die Welt geben. Wir hoffen auf den neuen Himmel und die neue Erde, wir haben Hoffnung über die Welt hinaus. Von dieser eschatologischen Hoffnung her werden wir darum ringen, eine Kontrastgesellschaft schon im Hier und Jetzt erkennbar werden zu lassen, eine Gesellschaft, die nicht den Gesetzen des Stärkeren, der Macht und der Durchsetzungsfähigkeit folgt, sondern Solidarität praktiziert, Gerechtigkeit liebt, Frieden schafft, die Schöpfung bewahrt. In dieser Kontrastgesellschaft

- heilen wir die Erinnerungen. Deutsche und Polen, Tutsi und Hutu, Protestanten und Katholiken, Juden und Christen, die Schlacht auf dem Amselfeld, Kreuzzüge, Kolonialismus, Hexenverbrennung – Erinnerungen, die nicht geheilt werden, zerstören uns! Dabei darf es aber nie darum gehen, erlittenes Unrecht klein zu reden. Versöhnung ist nur möglich, wenn die Opfer gehört werden und die Täter Schuld bekennen. Alles andere wäre billige Versöhnung, die nicht zu Heilung führen kann.
- lösen wir uns von der Ideologie der Waffen und lassen wir Frieden wachsen ohne Gewalt! Wir glauben nicht an Imperien und Weltmächte, sondern an die Kraft der Sanftmütigen und die Durchsetzungskraft der Friedfertigen.
- küssen sich Gerechtigkeit und Frieden, gibt es ein Erlassjahr, das Schulden als Schuld sieht und Menschen und Nationen aus der Knechtschaft befreit. Da gibt es Streit um den richtigen Weg (Schiedsverfahren oder Schadensersatz?), Fragen (Entschuldung oder Reparation?), aber es gibt ein solidarisches Ringen um gemeinsame Zukunft.
- werden die HIV-Infizierten nicht stigmatisiert und nicht diskriminiert, sondern Hilfe wird möglich in der Gemeinschaft beispielsweise durch den Zugang zu antiretroviralen Medikamenten für alle. Da stehen unsere Kirchen zusammen mit anderen, um die Infektionsrate zu senken durch Aufklärung auch über das Thema Kondome. Da erhalten Menschen Informationen zum Schutz vor Infektion und die bereits Infizierten bekommen Informationen über Behandlung und Begleitung, damit sie sich nicht selbst aufgeben.
- finden Flüchtlinge Heimat, beispielsweise die zwischen Bhutan und Nepal hin- und her gerissen sind. Da ist eine ganze Generation im Lager aufgewachsen. Wie

soll sie Heimat finden? Das ist nicht eine fremde Angelegenheit. Das ist der Flüchtling, den Gott uns vor die Füße legt wie einst dem Samariter.
- führen wir den Dialog der Religionen, damit endlich Religion ein Faktor der Konfliktentschärfung wird und sich nicht länger dazu missbrauchen lässt, Öl in das Feuer politischer Konflikte zu gießen.
- lernen die kommenden Generationen, Kinder und Jugendliche Hoffnung, lernen sie, die Erde als Gottes Schöpfung verstehen, die ihr Lebensraum ist, den sie bebauen und bewahren dürfen.

Halten wir fest: Heilung bedeutet auch, als Haushalterinnen und Haushalter in dieser verwundeten Welt handeln, Spuren des Reiches Gottes legen, in dem eines Tages alle Tränen abgewischt werden und der Tod nicht mehr sein wird. Heilsam für unsere Welt ist nicht eine Globalisierung von Waren und Konzernen und Märkten, die keinen Respekt vor unterschiedlichen Kulturen kennt. Heilung entsteht durch eine Globalisierung der Botschaft von der Liebe Gottes, eine Globalisierung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung!

Wenn Christinnen und Christen zur Heilung der Welt beitragen wollen, werden sie sich kräftig in diese Welt einmischen müssen mit ihrer Hoffnung, dass wir in Gerechtigkeit und Frieden miteinander leben können. Nicht nur von Heilen reden, handeln müssen wir. So werden wir Hebammen des Geistes Gottes in dieser Welt.

7. Seid fröhlich in Hoffnung! (Röm 12,12) – Schlusslitanei

Vielleicht muss wahrhaftig die Sprache der Theologie in unserer Zeit die Poesie sein! Denn die Poesie ist auch in der Bibel die Sprache der Hoffnung.
- Wir werden die Hoffnung auf eine veränderte Welt wach halten – Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen (Mt 5,5).
- Wir werden nicht müde werden, das Heilige Land zu lieben, für den Frieden zwischen Muslimen, Christen und Juden, Israelis und Palästinensern zu beten – denn es ist das Land, in dem Milch und Honig fließt für die, die darin wohnen (2 Mose 3,8).
- Wir werden die Hoffnung auf eine Gemeinschaft der Menschheit nicht aufgeben – Ich will meinen Geist ausgießen über alles Fleisch und eure Söhne und Töchter sollen weissagen und eure Alten sollen Träume haben (Joel 3,1).
- Wir werden die Hoffnung erfahrbar machen – Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet (Jes 66,13).
- Wir werden mutig den Weg der Nachfolge gehen – denn Er hat seinen Engeln befohlen, dich zu behüten (Ps 91,11).
- Wir werden die Hoffnung auf eine Welt, die Gewalt überwindet, lebendig halten – Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes heißen (Mt 5,9).
- Wir werden reden von der Hoffnung auf Heilung – Der Herr richtet die Elenden auf (Ps 147,6).

Amen, Maranata. Ja komm Herr Jesus! (Offb 22,20).

Margot Käßmann

(Dr. Margot Käßmann ist Landesbischöfin der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers.)

ANMERKUNGEN

1 *Martin Luther,* Wider die Antinomer, 1539, WA 50, 476.
2 *Dietrich Bonhoeffer,* Widerstand und Ergebung, Brief vom 16.7.44.
3 Vgl. *Martin Luther,* Die Tischreden, in: LTD, hg. v. K. Aland, Bd. 9, 282.
4 *Martin Luther,* Der Christ in der Welt, LTD hg. v. Kurt Aland, Bd. 7, 257.
5 Hierzu und zum Folgenden finde ich die Überlegungen von Walter Hollenweger ungeheuer hilfreich, vgl. z.B. *ders.* Das Kirchenjahr inszenieren, Stuttgart 2002, bes. 219ff.
6 Vgl. *Martin Luther,* Die Tischreden, a.a.O., 282ff.
7 *Wilfried Härle,* Dogmatik, Berlin 2000 (2), 370.
8 Vgl. *Hollenweger,* a.a.O., 225.
9 *Hollenweger,* a.a.O., 222.
10 Vgl. *Kwang Y Cha,* Does Prayer influence the Success of *in Vitro* Fertilization-Embryo Transfer, JRM, Vol. 46, No. 9/ September 2001, 781ff.

„Dem Leben dienen"

Bericht von der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 26. August bis 2. September 2003 in Genf

Schwerpunktthema

„Dem Leben dienen" – so lautete das Schwerpunktthema der diesjährigen Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen. Dieses Thema wurde im Bericht des Generalsekretärs theologisch angerissen sowie in drei Plenarsitzungen aus verschiedenen Perspektiven entfaltet: aus der Sicht der Jugend, aus der Sicht der Behinderten und aus der Sicht der lateinamerikanischen Kirchen. Beeindruckend waren dabei die Beiträge, die deutlich machten, wo und wie sich die Jugend in Mitgliedskirchen des ÖRK und in ökumenischen Organisationen engagiert. Das zweite genannte Plenum nahm die Situation von Behinderten und die theologische Reflexion darüber generell in den Blick sowie Probleme und Fragen, die die Gentechnologie an die Kirchen heranträgt. In diesem Zusammenhang wurde eine vorgelegte Erklärung des ökumenischen Netzwerkes für Behinderte (EDAN) mit dem Titel „Kirche aller – eine vorläufige Erklärung" vom Zentralausschuss angenommen, in der eine theologische Grundlage für eine positive Sicht auf Menschen mit Behinderungen angedacht wird. Außerdem wurde beschlossen, an den Fragen, die sich aus der Gentechnologie an die Kirchen stellen, zu arbeiten. Die Präsentation der Menschenrechtssituation und anderer Probleme in Lateinamerika diente als Einstimmung und innere Vorbereitung auf die kommende Vollversammlung 2006 in Porto Alegre/Brasilien und war geprägt von Überlegungen über die Würde des Menschen angesichts der Situation in diesen Ländern.

Beinahe wie ein zweites Thema zog sich die durch den Bericht des Vorsitzenden des Zentralausschusses, Katholikos Aram I., eingebrachte Frage des Dialogs mit anderen Religionen durch etliche der Beratungen. Auf dem derzeitigen weltpolitischen Hintergrund wurde der Dialog mit anderen Religionen als ökumenische Priorität herausgestellt und die Rolle der Religionen für Heilung und Versöhnung betont.

Gottesdienste

Das Schwerpunktthema zog sich auch durch alle gemeinsamen Gottesdienste dieses Zentralausschusses. Dabei mag es für manchen eine Überraschung gewesen sein, dass diese Sitzung – wie schon in den vergangenen Jahren mit einem „Eröffnungsgottesdienst" (engl. opening worship) begonnen wurde. So stand es sowohl im Programm als auch auf der Gottesdienstordnung, die alle in die Hand bekamen. Angesichts des Vorschlags der „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK" im

letzten Jahr, in Zukunft zwischen „interkonfessionellen gemeinsamen Andachten" und „konfessionellen gemeinsamen Andachten" zu unterscheiden und den Begriff „ökumenischer Gottesdienst" zu vermeiden, war dies nicht zu erwarten gewesen, auch wenn eine endgültige Entscheidung über die Vorschläge der Sonderkommission erst bei der Vollversammlung 2006 gefällt werden wird. Dennoch war dieses Mal nicht einfach alles beim Alten geblieben. Den Gottesdiensten war abzuspüren, dass in der Vorbereitung viel Überlegung darauf verwendet worden war, wie man gemeinsame gottesdienstliche Feiern auf eine Art und Weise gestalten kann, dass sich alle Teilnehmer/innen aus den verschiedenen Traditionen darin auch wiederfinden. Aber erst im Laufe der Sitzungstage gelang es, Orthodoxe und Protestanten tatsächlich gleichermaßen aktiv an einem solchen Gottesdienst zu beteiligen. In jedem Fall trugen die gemeinsamen Gottesdienste dazu bei, dass die Sitzung des Zentralausschusses in einer entspannten und doch arbeitsamen Atmosphäre verlief.

Wahl des neuen Generalsekretärs

Dies zeigte sich vor allem bei der Wahl des neuen Generalsekretärs, die überraschend schnell und eindeutig auf den methodistischen Pfarrer Dr. Sam Kobia aus Kenia fiel (78 zu 52 Stimmen bei 4 Enthaltungen). Kobia, der schon viele Jahre im Stab des Ökumenischen Rates mitgearbeitet hat, machte in seiner Rede nach der Wahl deutlich, dass er sich der schwierigen Lage bewusst ist, in der er die Leitung des ÖRK übernimmt. Sowohl die Finanzlage als auch die Spannungen, die immer wieder zwischen Orthodoxen und Protestanten auftreten, sind für ihn nichts Neues. Er betonte jedoch, dass es ihm darum geht, den Weg auch weiterhin gemeinsam zu gehen und möglichst auch diejenigen mit einzubeziehen, die (noch) nicht Mitglieder im Ökumenischen Rat sind oder sein können.

Finanzen

Die von Sam Kobia genannten Themen beschäftigten den Zentralausschuss auch im Hinblick auf Entscheidungen. Die Finanzlage stellte sich zwar nicht so prekär dar wie vor einem Jahr, der Preis, der dafür gezahlt wurde, waren aber weitere Entlassungen von Personal (derzeit nur noch 130 Vollzeitstellen) sowie die Reduzierung der Programme auf insgesamt 13 sowie 2 spezielle und zeitlich begrenzte Initiativen (zu HIV/Aids und Israel/Palästina) und eine dadurch notwendige Umstrukturierung in Genf. Die Haushaltsbeschlüsse, die in diesem Jahr vom Zentralausschuss gefasst wurden, bedeuten, dass nur so viel Geld ausgegeben werden darf, wie auch eingenommen wird, damit nicht auf die stark abgeschmolzenen Reserven zurückgegriffen werden muss. Es wurde festgestellt, dass die Zahlungsmoral der Mitgliedskirchen gesteigert werden konnte, dennoch sind die Einnahmen aus Mitgliedschaftsbeiträgen nicht gestiegen. Dies ist vor allem deshalb Grund zur Sorge, weil der ÖRK haushaltsmäßig zu mehr als einem Viertel von der EKD bzw. den deutschen Kirchen abhängig ist, deren finanzielle Unterstützungskapazität in

den nächsten Jahren keinesfalls zunehmen wird. Um der Frage der Zahlungsmoral der Mitglieder noch deutlicheren Nachdruck zu verleihen, wurden zwei wichtige Maßnahmen beschlossen: a) Es wird für jede Kirche ein Richtsatz für ihren Mitgliedsbeitrag errechnet, der auf einem Grundbeitrag von 5 US-Cent pro Kirchenmitglied basiert und durch Rücksicht auf das jeweilige Bruttosozialprodukt des entsprechenden Landes relativiert wird. b) Eine Kirche, die ein Jahr lang ihren Beitrag nicht bezahlt hat, kann keine finanzielle Unterstützung für die Teilnahme ihrer Delegierten an den Sitzungen der leitenden Gremien des ÖRK bekommen. Falls bis zur Halbzeit zwischen zwei Vollversammlungen kein Mitgliedsbeitrag eingegangen ist, wird eine Kirche als „inaktives Mitglied" geführt und kann keine Vertreter in die Gremien entsenden. Diese Regelung tritt ab dem Jahr 2004 in Kraft.

Sonderkommission zur Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im ÖRK

Auch das zweite von Sam Kobia aufgegriffene Thema beschäftigte den Zentralausschuss. Das so genannte „Steering Committee" der Sonderkommission hatte sich im Vorfeld der Zentralausschussitzung getroffen und an den im letzten Jahr gemachten Vorschlägen weiter gearbeitet. Vor allem zur Konsensmethode wurden nun konkrete Umsetzungsideen vorgelegt. Demnach soll auch die Aufnahme neuer Mitgliedskirchen durch eine Konsensentscheidung erfolgen, während Änderungen der Verfassung des ÖRK, Wahlen und Annahme von Jahresberichten und des Finanzprüfungsberichtes nach jeweiligen Mehrheitsverfahren entschieden werden sollen. Wichtig ist die Entscheidung des Zentralausschusses, bis zur nächsten Sitzung (2005) die Zentralausschussmitglieder auf die Konsensmethode vorzubereiten und zu trainieren, um sie dann ebenda zum ersten Mal anzuwenden.

Im Hinblick auf die Frage der gemeinsamen Gottesdienste hatte das „Steering Committee" betont, dass die Intention der Sonderkommission gewesen war, einen Weg zu finden, die Mitgliedskirchen zu ermutigen, zusammenzubleiben und im Rahmen des ÖRK gemeinsam zu beten. Außerdem wurde festgehalten, dass die vorgeschlagene Terminologie der Unterscheidung zwischen „gemeinsamen konfessionellen Andachten" und „gemeinsamen interkonfessionellen Andachten" als vorläufig zu betrachten ist und weiteren Nachdenkens bedarf. Bei einem weiteren Treffen im Juni 2004 wird das Komitee weitere Ideen erarbeiten.

Vollversammlung 2006

Zwei wichtige Entscheidungen wurden vom Zentralausschuss im Hinblick auf die kommende Vollversammlung getroffen: Das Thema soll lauten „Gott, in deiner Gnade, verändere die Welt" (deutsche Fassung noch nicht endgültig, engl.: „God, in your grace, transform the world"). Diese Versammlung wird aus finanziellen Gründen bedeutend kleiner sein als die Vollversammlung 1998 in Harare. Die Herabsetzung der Zahl von Delegierten auf 700 (in Harare über 900!) hat auch z.T. unerwartete Auswirkungen auf die Sitzverteilung der Mitgliedskirchen, die sich

aus der Berücksichtigung der Vertretung von Regionen und Konfessionen berechnet. Wenn jede Mitgliedskirche mindestens einen Sitz bekommt, sind damit schon fast die Hälfte der Sitze vergeben. Wenn man sich dies vor Augen führt, wird deutlich, dass es diesmal wesentlich schwieriger werden wird, die Quoten für Frauen und Jugendliche zu erfüllen.

Neugestaltung der ökumenischen Bewegung

Nicht nur angesichts der finanziellen Entwicklung, sondern auch angesichts der politischen und kirchlichen Entwicklungen der letzten Jahre im Allgemeinen, wird schon seit einigen Jahren von verschiedenen Seiten ein Nachdenken über eine Neugestaltung der ökumenischen Bewegung gefordert, um dem ökumenischen Imperativ des Evangeliums auch im 21. Jahrhundert gerecht werden zu können. In dieser Zentralausschusssitzung wurde der Raum für solches Nachdenken geschaffen, indem die Idee, ein erstes „brainstorming"-Treffen im November dieses Jahres zu organisieren und dadurch einen weiter greifenden Prozess des Nachdenkens einzuleiten, gutgeheißen wurde. Da es dabei um die gesamte ökumenische Bewegung und deren Kohärenz geht, werden in diesen Prozess nicht nur die Kirchen, sondern möglichst alle ökumenischen Institutionen einbezogen werden.

Abschied von Konrad Raiser

Bei dieser Sitzung hat sich der Zentralausschuss bereits von Konrad Raiser als Generalsekretär verabschiedet, der Ende des Jahres in den Ruhestand gehen wird. Mit einem Gottesdienst und einem kleinen Fest im Ökumenischen Institut Bossey wurde die 11-jährige Tätigkeit Raisers in diesem Amt gewürdigt. Dabei wurden nicht nur seine pastoralen Bemühungen um die einzelnen Mitgliedskirchen, von denen er eine große Zahl auf seinen zahlreichen Reisen besucht hat, durch z.T. eindrucksvolle und humorvolle Beiträge der Zentralausschussmitglieder gewürdigt, sondern auch seine analytischen Fähigkeiten und sein von Verantwortungsbewusstsein gelenktes Engagement.

Zusammensetzung der Delegation aus Deutschland

Dr. Martin Hein, Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, wurde als Nachfolger von Bischöfin Dr. Margot Käßmann (Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers) als Delegierter der EKD in den Zentralausschuss berufen.

Dagmar Heller

(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 leitet sie das Referat für ökumenische Fragen und Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen im Kirchenamt der EKD. Sie gehört zum Redaktionsteam der Ökumenischen Rundschau.)



Friedenskirche in der Ökumene

Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit *

Während einer der abschließenden Plenarsitzungen stimmte die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare 1998 dem Antrag zu, die Periode von 2001–2010 zu einer ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt auszurufen. Der Antrag war von Pfarrer Dr. Fernando Enns eingebracht worden, einem Delegierten der deutschen Mennonitengemeinden. Jetzt hat Fernando Enns eine umfassende Studie über den Ort und den Beitrag der historischen Friedenskirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung vorgelegt und sich darin besonders mit dem Profil einer Ethik des Friedens und der Gewaltfreiheit in der mennonitischen Tradition befasst. Diese Studie, die ursprünglich als Doktorarbeit von der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen worden war, ist bislang die gründlichste Interpretation der theologischen und ethischen Tradition der historischen Friedenskirchen im Kontext der weiteren ökumenischen Bewegung. Es ist die zentrale These der Arbeit, dass das mennonitische Zeugnis für Frieden und aktive Gewaltfreiheit in grundlegenden ekklesiologischen Orientierungen verwurzelt ist und aufbaut auf einem besonderen Verständnis der Beziehung zwischen Ekklesiologie und Ethik.

Die Studie ist in sechs sehr dichte und ausführlich dokumentierte Kapitel gegliedert, von denen jedes einzelne den Charakter einer eigenständigen kleinen Monographie hat. Der Autor beginnt mit einer zusammenfassenden Darstellung und Analyse der ökumenischen Reflexionen über Ekklesiologie. Er untersucht systematisch die drei Studiendokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung seit 1982, d.h. *Kirche und Welt, Gemeinsam den einen Glauben bekennen* und *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche.* Unter Bezugnahme auf den

* Besprechung der Publikation: *Fernando Enns,* Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. 368 Seiten. Gb. EUR 59,–.

Bericht der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (1993) entfaltet Enns Koinonia als die zentrale ekklesiologische Metapher, die ein relationales Verständnis der Kirche in trinitarischer Perspektive zur Folge hat und damit über den Christozentrismus früherer Phasen der ökumenischen Diskussion hinausgeht.

Zwar wird die Vielstimmigkeit im Verlauf des ökumenischen Dialogs etwas überlagert von dem vorrangigen systematischen Interesse des Verfassers, aber es gelingt ihm dennoch, einen klaren Bezugsrahmen zu formulieren für die anschließende Interpretation der besonderen Ekklesiologie der historischen Friedenskirchen und für die Analyse ihres ökumenischen Einflusses.

Das *zweite* Kapitel beschreibt das Profil der historischen Friedenskirchen als Teil der Gruppe von Denominationen, die normalerweise als „Freikirchen" bezeichnet werden. Der Verfasser stellt die unterschiedlichen Versuche dar, den gemeinsamen Nenner zu finden, der diese Kirchen von den Großkirchen der Reformation unterscheidet. Er kommt zu dem Schluss, dass weder historische noch soziologische Kriterien ausreichen. Für die historischen Friedenskirchen selbst ist es entscheidend, dass sie durch eine eigenständige Ekklesiologie verbunden sind, die zu einem besonderen Verständnis der Beziehung von Kirche und Welt führt sowie zu einer nicht bekenntnisgebundenen Form von Theologie und der Haltung der Gewaltfreiheit als einem Kennzeichen ekklesialer Identität. Diese allgemeine Charakterisierung des Profils der historischen Friedenskirchen erhält dann deutlichere Umrisse durch die Betrachtung einer Reihe von systematischen Versuchen, mennonitische Identität und Ekklesiologie zu klären. Ein Überblick über Positionen, die in der Diskussion unter mennonitischen Theologen vertreten werden, führt zu dem Schluss, dass die interne Pluralität mennonitischer Theologie zusammengehalten wird durch eine gemeinsame Geschichte *(story)*, die sich in einer Reihe von „regulativen Prinzipien" oder „impliziten Axiomen" niederschlägt (141ff). Theologie in der mennonitischen Tradition betont daher insbesondere Leben und Lehre Jesu, eine Ethik der Nachfolge und eine Ekklesiologie der Gemeinschaft von Glaubenden an einem konkreten Ort, die danach trachtet, gemäß der neuen Ordnung des Reiches Gottes zu leben.

Das *dritte* Kapitel untersucht die ekklesiologischen Aspekte in den Beiträgen von John Howard Yoder, dem einflussreichsten unter den gegenwärtigen mennonitischen Theologen. Yoder ist ein entschiedener Vertreter des Konzepts der *believers' church,* in dem er eine Alternative sowohl zur großkirchlichen protestantischen Position der „Volkskirche" wie auch zu den „Freikirchen"-Konzepten des evangelikalen Fundamentalismus sieht.

Enns konzentriert seine Interpretation von Yoder auf vier Aspekte:

1. Seine klare Unterscheidung von Kirche und Welt, welche die „konstantinische Versuchung" der Kirche in ihrer Anpassung an die säkulare Welt herausfordert; die Kirche ist dazu berufen, als die neue menschliche Gemeinschaft in eschatologischer Perspektive zu leben.

2. Seine vorrangige Betonung der örtlichen Gemeinde in ihrem Weg der Nachfolge in Zeugnis und Dienst: Kirchesein in diesem Sinn wird daher selbst zu einer entscheidenden missionarischen Botschaft.
3. Seine Entwicklung einer Ekklesiologie, weniger im Blick auf das „Wesen" der Kirche als vielmehr hinsichtlich ihrer ethischen Praxis. Ekklesiologie wird daher entfaltet als die Sozialethik einer Gemeinschaft auf dem Weg; ihre Form ist „narrativ".
4. Die Katholizität der Kirche ist nach Yoder nicht so sehr in einem gemeinsamen Amt, einer gemeinsamen institutionellen oder dogmatischen Struktur verwurzelt, sondern in dem ständigen Dialog, der den weitergehenden Prozess des Kircheseins und des Kirchewerdens kennzeichnet.

Es ist daher im Gang der Untersuchung folgerichtig, wenn das *vierte* Kapitel die Beteiligung der historischen Friedenskirchen an der organisierten ökumenischen Bewegung und besonders an den ökumenischen Auseinandersetzungen über Krieg und Frieden untersucht. Bereits 1949, d.h. im Anschluss an die Vollversammlung in Amsterdam, hatte der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Willem A. Visser 't Hooft, die historischen Friedenskirchen eingeladen, ihre pazifistische Position zu erläutern und sie der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen vorzustellen. Dies führte zu einer gemeinsamen Erklärung, die von Vertretern der Gesellschaft der Freunde/Quäker, den Mennoniten und der Church of the Brethren sowie des Internationalen Versöhnungsbundes unter dem Titel „Gottes Wille ist Frieden" (1953) ausgearbeitet wurde. In den folgenden Jahren entwickelte sich ein lebhafter Austausch zwischen den Positionen der Friedenskirchen und denen, die in den Großkirchen vertreten wurden, wobei es besonders um das Verhältnis von Frieden und Gerechtigkeit und das Verständnis von Gottes Willen für Kirche und Welt ging. Seit 1955 wurde dieser Dialog etwas offizieller in den sog. „Puidoux-Konferenzen" fortgeführt bis hin zur Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 und zur Vollversammlung in Uppsala 1968. Die Studie von Enns bietet eine umfassende Analyse und Interpretation dieses frühen Austausches zwischen den historischen Friedenskirchen und den Großkirchen über die Grundlagen einer christlichen Ethik von Krieg und Frieden und ihre ekklesiologischen Implikationen. Im Zuge dieser Dialoge, die bis 1973 besonders in Deutschland fortgesetzt wurden, schälte sich die Einsicht heraus, dass die Unterschiede in der ethischen Urteilsbildung letztlich auf unterschiedliche Verständnisse der Kirche und ihrer Beziehung zur Welt im Ganzen zurückzuführen seien. Es ist daher bedeutsam, dass viele der späteren ökumenischen Reflexionen über Kirche und Welt sowie über Ekklesiologie und Ethik implizit Einsichten wieder aufnahmen, die bereits in dieser früheren Reihe von Dialogen formuliert worden waren.

Fernando Enns schließt auch die neuere „Friedenserklärung" von 1991 und die Antworten der historischen Friedenskirchen auf die Lima-Dokumente zu Taufe, Eucharistie und Amt ein, die beide weitere ekklesiologische Entfaltungen bieten. Vor allem ein Dialog zwischen den historischen Friedenskirchen und dem Nationalen Rat der Kirchen Christi in den USA über das Friedenszeugnis als zentralem

Ausdruck des apostolischen Glaubens führt zu dem Schluss, dass für die historischen Friedenskirchen die Berufung, Friedensstifter zu sein, und der Ruf zur Einheit unlösbar zusammen gehören.

Das *fünfte* Kapitel schließt diese weit ausgreifende Übersicht ab mit einem Blick auf wichtige bilaterale Dialoge der mennonitischen Gemeinschaft mit baptistischen, reformierten und lutherischen Kirchen. Die mennonitische Gemeinschaft teilt mit den historischen Kirchen der Reformation die reformatorische Betonung des *sola scriptura, sola fide* und *sola gratia.* Die Unterschiede zeigen sich, wo es darum geht, ekklesiologische Konsequenzen aus diesen grundlegenden Orientierungen zu ziehen. Hier weist die mennonitische Gemeinschaft als Vertreterin der historischen Friedenskirchen sowohl besondere Stärken wie auch Schwächen auf, die Enns sehr einfühlsam analysiert.

Das *abschließende* Kapitel bietet einen Versuch, die Einsichten, die sich aus den Analysen der vorangegangenen Kapitel für ein Verständnis der Kirche in der Sicht der historischen Friedenskirchen ergeben haben, in den weiteren Zusammenhang der ökumenischen Reflexion über Ekklesiologie und besonders über das Verständnis von Koinonia in trinitarischer Perspektive hineinzustellen. Enns glaubt, dass ein solches Verständnis von Koinonia, das die perichoretische Bezogenheit der Personen der Trinität widerspiegelt, als Grundlage dienen kann für ein Gemeinschaftsmodell, das „sowohl die Einheit bei aller Pluralität sichert, als auch die Pluralität vor Uniformisierungstendenzen bewahrt" (307). In diesem Konzept einer „differenzierten Gemeinschaft", welches die Sozialität Gottes widerspiegelt, gehören Personalität und Sozialität, Eigenständigkeit und Bezogensein, Identität und Kommunikation in Komplementarität zusammen. Die Würde der menschlichen Personen und ihre konstitutive Bezogenheit in der Gemeinschaft bedingen einander wechselseitig. Der Vorschlag, die traditionelle Gemeinschaftsekklesiologie der historischen Friedenskirchen in diesem trinitarischen Verständnis von Koinonia zu verankern, kann dazu helfen, den Dialog zwischen den historischen Friedenskirchen und den großkirchlichen Traditionen im Kontext des ÖRK zu vertiefen, und kann zu wechselseitiger Bereicherung führen. Enns weist auf eine Reihe von möglichen Perspektiven hin, die das ökumenische Verständnis des Gottesdienstes, besonders von Taufe und Eucharistie, die Berufung der Kirchen in der Welt und den christlichen Dienst der Versöhnung als konstitutiven Aspekt der Identität der Kirche betreffen. Jede Form von Gewalt zerstört die Koinonia und weist Gottes Angebot von Versöhnung zurück. Damit gewinnt die pazifistische Option für die Gewaltfreiheit zusätzliches Gewicht, aber die christliche Ethik ist letztlich nicht auf Gewaltfreiheit als solche ausgerichtet, sondern zielt vielmehr auf die Wiederherstellung der Gemeinschaftsbeziehungen zwischen denen, die zu Gegnern geworden sind.

Diese Zusammenfassung sollte klar gemacht haben, dass das Buch von Fernando Enns eine gewichtige Forschungsarbeit darstellt sowohl in historischer wie theologischer Hinsicht. Seine Ergebnisse sollten ernsthaft aufgegriffen werden im Zusammenhang weiterer ökumenischer Arbeiten zur Ekklesiologie, zu einer Theo-

logie der Friedensstiftung und im Rahmen der Dekade zur Überwindung von Gewalt. Der Charakter einer wissenschaftlichen Untersuchung mit umfangreichen Anmerkungen macht die Lektüre nicht einfach und erfordert hohe Konzentration vom Leser.

Konrad Raiser

(Dr. Konrad Raiser ist noch amtierender Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.)

Die evangelische Präsidentin des ersten Ökumenischen Kirchentags, Elisabeth Raiser, hat der Kritik der Kardinäle Joseph Ratzinger und Joachim Meisner widersprochen, die Ende Juli erklärt hatten, der Kirchentag habe zur Desorientierung in den Gemeinden geführt (Meisner) und habe klare Konturen vermissen lassen (Ratzinger). Bei diesen Vorwürfen, so Frau Raiser, handele es sich vor allem um einen Streit zwischen katholischer Amtskirche und Laien. So seien die *Trennung beim Abendmahl oder andere Hürden der Ökumene* dem katholischen Kirchenvolk nicht mehr zu vermitteln; dies müsse innerhalb der katholischen Kirche geklärt werden. Zuvor hatte bereits der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Hans Joachim Meyer, die Kritik als „Verachtung des Laienkatholizismus" zurückgewiesen. Auch Kardinal Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, hatte die Kritik seiner Kardinalskollegen zurückgewiesen.

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat vor einer *Vermischung der Religionen* gewarnt. Eine Ökumene der Religionen, vergleichbar mit der ökumenischen Bewegung der Kirchen, sei ein Irrweg, heißt es in den Ende Juli vorgelegten Leitlinien *„Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen"*. Die Unterschiede zwischen verschiedenen Glaubensrichtungen müssten geachtet und dürften nicht verwischt werden. Zugleich wolle man jedoch zum „notwendigen Dialog" zwischen den Religionen ermutigen, erklärte EKD-Ratsvorsitzender Manfred Kock.

Die *12. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)* fand vom 25. Juni bis 2. Juli in Trondheim (Norwegen) statt. Sie stand unter dem Motto *„Jesus Christus heilt und versöhnt – Unser Zeugnis in Europa"*. Mehr als 700 Vertreter der 126 Mitgliedskirchen und assoziierten Organisationen sowie Gäste aus der Ökumene haben teilgenommen.

Ein *„Ökumenischer Pilgerweg"* ist am 6. Juli in Königsbrück bei Dresden mit einem Festgottesdienst eröffnet worden. Mit der 350 Kilometer langen Wanderstrecke durch Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen wurde eine alte religiöse Tradition aus dem Mittelalter wieder belebt. Die Strecke führt entlang der historischen Handelsstraße „Via Regia" von Görlitz nach Erfurt.

Der *Lutherische Weltbund (LWB) hat auf seiner 10. Vollversammlung* (Winnipeg, Kanada, 21. bis 31. Juli 2003), die unter dem Leitwort *„Zur Heilung der Welt"* stand, die neoliberale wirtschaftliche Globalisierung als „Götzendienst" verurteilt und eine „Ökonomie, die dem Leben dient", gefordert. Weiterhin stand auch die ökumenische Annäherung der katholischen und lutherischen Kirchen auf der Tagesordnung. In der Schlussbotschaft der Vollversammlung heißt es: „Wirtschaftliche Globalisierung hat in zahllosen Menschen ein tiefes Gefühl der Hoffnungslosigkeit geschaffen. Anstelle des verheißenen Wohlstands bringen viele Aspekte der wirtschaftlichen Globalisierung Millionen Menschen weiterhin Leid, Elend und Tod. Trotz der Steigerung der Nahrungsmittelproduktion sind über eine Milliarde Menschen wegen der ungleichen Verteilung von Reichtum und

Gütern kontinuierlichem Hunger ausgesetzt. Viele Nationen des Südens leiden unter der unerträglichen Last wirtschaftlicher Verschuldung. Die historischen Gründe der Verschuldung sind zutiefst verbunden mit dem Kolonialismus und der ungerechten Entwicklung des modernen Handelssystems. Die schwere Last der Globalisierung fällt noch stärker auf die Frauen, die nicht nur unter deren Auswirkungen leiden, sondern von denen auch verlangt wird, für andere zu sorgen, die auf Grund der Konsequenzen der Globalisierung zurückgelassen wurden." (s. S. 519 ff in diesem Heft)

Der fünftägige *Kongress der europäischen Methodisten* zum 300. Geburtstag des Kirchengründers John Wesley ist am 3. August in Potsdam zu Ende gegangen. Rund 1100 Teilnehmer aus 20 Ländern nahmen daran teil. Fragen des Glaubens und der gesellschaftlichen Verantwortung von Christen standen im Mittelpunkt.

Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Baden-Württemberg* feiert ihr 30-jähriges Bestehen. Am 17. Oktober findet in Bad Herrenalb ein festlicher Empfang im Rahmen des ACK-Jahrestreffens statt.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* steht im Jahre 2004 unter dem Motto *„Meinen Frieden gebe ich euch"* (Joh 14, 23-31). Der Gottesdienst wird von Christen aus Aleppo in Syrien gestaltet. Der zentrale Eröffnungsgottesdienst für Deutschland findet am 24. Januar 2004 in der katholischen Hedwigskathedrale in Berlin statt. Die Kollekte der Gebetswoche, die vom 18. bis 25. Januar und in der Woche vor Pfingsten stattfindet, ist für Aidshilfeprojekte in Russland, Straßenkinderinitiativen in Ägypten und ein Betreuungsprojekt für Flüchtlingskinder in Österreich bestimmt. Die weltweite Gebetswoche wird seit den dreißiger Jahren von Christen mehrerer Konfessionen mit ökumenischen Veranstaltungen und Gottesdiensten begangen. In Deutschland ist Trägerin die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK).

Die nächste *Weltmissionskonferenz* findet vom 12. bis 19. Mai 2005 unter dem Leitwort *„Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne. In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaft zu sein"* in Athen statt. Gastgeberin ist die orthodoxe Kirche von Griechenland. Die letzte Weltmissionskonferenz fand 1996 im brasilianischen Salvador da Bahia statt und befasste sich mit dem Spannungsverhältnis zwischen Evangelium und Kulturen. Die Tradition dieser Konferenzen geht auf die Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh zurück und auf die regelmäßigen erweiterten Tagungen des Internationalen Missionsrates (IMC) in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Nach dem Zusammenschluss des IMC mit dem ÖRK 1961 vergrößerten sich Mitgliedschaft und Interessenspektrum dieser Tagungen, die von da an Konferenz für Weltmission und Evangelisation hießen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) hat *weitere Schritte zu einer umfangreichen Reform eingeleitet.* Der Zentralausschuss hat den neugewählten Generalsekretär Sam Kobia beauftragt, ein klares Konzept für den Prozess der Neugestaltung zu erarbeiten. Als nächster Schritt ist eine *Konsultation mit 25 hochrangigen Kirchenvertretern zum Thema Neugestaltung der ökumenischen Bewegung* geplant. Die Konsultation soll vom 17. bis 20. November in Antelias

(Libanon) stattfinden; Gastgeberin ist die Armenische Apostolische Kirche. Die Strukturdebatte wurde im vergangenen Jahr von (dem Ende dieses Jahres aus dem Amt scheidenden) Generalsekretär Konrad Raiser angestoßen. Die ökumenische Vision habe nicht mehr die Kraft, vor allem junge Menschen zu begeistern und in Bewegung zu bringen. (s. Bericht i.d.H. S. 533ff)

Die *Situation der Christen im Irak verschlechtert sich* nach Informationen des Assyrischen Kulturvereins Stuttgart dramatisch. Wer sich als Christ zu erkennen gebe, müsse um sein Leben fürchten. Plünderungen und Morde seien an der Tagesordnung, da die alliierten Streitkräfte es nicht schafften, die öffentliche Ordnung herzustellen, und Christen seien von solchen Übergriffen besonders schlimm betroffen. Im Irak leben schätzungsweise zwischen 600000 und 800000 Christen unterschiedlicher Konfessionen als Minderheit unter 23 Millionen muslimischen Arabern.

Von Personen

Karin Bertheau, bisherige Pressesprecherin der anhaltischen Landeskirche, wird neue Geschäftsführerin des Evangelischen Medienverbandes in Sachsen mit Sitz in Leipzig.

Felix Genn, neuer katholischer Ruhrbischof, ist am 6. Juli in Essen mit einem feierlichen Gottesdienst in sein Amt eingeführt worden. Der Trierer Weihbischof war Anfang April von Papst Johannes Paul II. zum neuen Bischof des Bistums Essen ernannt worden.

Fritz Erich Anhelm, Direktor der Evangelischen Akademie Loccum, ist zum Vorsitzenden der Evangelischen Akademien in Deutschland (EAD) gewählt worden. Er ist Nachfolger des gestorbenen *Rolf Hanusch* aus Berlin.

Volker Elsenbast, evangelischer Theologe und Psychologe, ist neuer Direktor des Comenius-Instituts in Münster. Er tritt die Nachfolge von *Christoph Theodor Scheilke* an, der das Pädagogisch-Theologische Zentrum in Stuttgart leitet.

Rut Rohrandt, Ökumene-Dezernentin im Nordelbischen Kirchenamt, ist nicht mehr im Leitungsgremium der Konferenz Europäischer Kirchen (sie war Vizepräsidentin), da sie im nächsten Jahr in Ruhestand geht.

Hans-Josef Becker wird neuer Erzbischof in Paderborn. Papst Johannes Paul II. ernannte den derzeitigen Diözesanadministrator zum Nachfolger von Kardinal Johannes Joachim Degenhardt, der im Juli 2002 verstarb.

Mark S. Hanson (Chicago), Leitender Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika, ist zum neuen Präsidenten des LWB gewählt worden. Er tritt die Nachfolge von Landesbischof i.R. *Christian Krause* an, der 1997 gewählt wurde.

Sam Kobia, methodistischer Pfarrer aus Kenia, Direktor und Sonderbeauftragter des ÖRK für Afrika, ist bei der Sitzung des Zentralausschusses (26. August bis 2. September) zum neuen Generalsekretär des ÖRK (78 zu 52 Stimmen, bei 4 Enthaltungen) gewählt worden. Sein Gegenkandidat

war der lutherische Theologe Trond Bakkevig aus Norwegen. Im Januar 2004 tritt Kobia die Nachfolge von *Konrad Raiser* an, der nach elfjähriger Amtszeit in den Ruhestand geht.

Als Nachfolger von Bischöfin *Margot Käßmann* (Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers) wurde *Martin Hein,* Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, als Delegierter der EKD in den Zentralausschuss berufen.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Peter Krug, seit 1998 Bischof der Ev.-Luth. Kirche in Oldenburg und seit Ende September Militärbischof der Ev. Kirche in Deutschland, am 8. September;

Bärbel Wartenberg-Potter, Bischöfin der Nordelbischen Kirche, Sprengel Holstein-Lübeck, frühere Geschäftsführerin der ACK, am 16. September;

das 70. Lebensjahr:

Gerhard Meier-Reutti, ehemaliger Professor für Christliche Publizistik an der Theologischen Universität Erlangen, am 28. August;

Horst Hirschler, der frühere hannoversche Landesbischof und Leitende Bischof der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD), heute noch als Abt zu Loccum amtierend, am 4. September;

das 75. Lebensjahr:

Reinhard Henkys, evangelischer Publizist, von 1972 bis zu ihrer Auflösung 1991 Leiter der Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik, am 22. Juli;

Hans-Wolfgang Heßler, früherer Direktor des Gemeinschaftswerkes der Evangelischen Publizistik (GEP) und EKD-Fernsehbeauftragter, am 26. Juli;

das 80. Lebensjahr:

Patriarch Schenuda III., seit 1971 Oberhaupt der koptisch-orthodoxen Kirche und schon lange im ökumenischen Dialog engagiert, am 3. August;

Ulrich Wilckens, von 1982 bis 1991 evangelisch-lutherischer Bischof von Lübeck und Catholica-Beauftragter der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD), am 5. August;

Walther Günther, langjähriges Direktionsmitglied der Herrnhuter Brüdergemeine, am 21. August;

das 85. Lebensjahr:

Theodor Schober, früherer Präsident des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland (1963 bis 1984), am 10. August.

Es starben:

Ernst Dammann, Religionswissenschaftler und Afrikanist, früherer Ostafrika-Missionar der Breklumer Mission, im Alter von 99 Jahren, am 12. Juli;

Arved Hohlfeld, früherer Vizepräsident des Außenamtes der EKD, im Alter von 94 Jahren, am 17. Juli;

Wilhelm Schneemelcher, evangelischer Professor (em.) für Neues Testament und Geschichte der Alten Kirche, im Alter von 88 Jahren, am 6. August;

Alex Funke, langjähriger Leiter (1969 bis 1979) der v. Bodelschwinghschen Anstalten Bethel, im Alter von 89 Jahren, am 12. August;

Johann Cieslak, früherer Synodalpräsident der sächsischen Landeskirche, im Alter von 89 Jahren, am 19. August.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 20. September 2003)

I. Ökumenische Bewegung

Walter Kardinal Kasper, Gegenwärtige ökumenische Situation und künftige Perspektiven der Ökumene, MD 4/03, 68–75;

Nicholas Stebbing, Ecumenism in Romania, One in Christ 3/03, 51–58;

Ernst Christoph Suttner, Ökumenismus in Rumänien, Der christliche Osten, 3–4/03, 156–159;

Hansjürgen Knoche, Die Ökumene braucht neue Impulse. Sinn und Grenzen der Zielvorstellung „Kirchengemeinschaft", KNA-ÖKI, 28/29/03,1–8.

II. Ökumenischer Kirchentag

Klaus Engelhardt, Ökumenische und konfessionskundliche Herausforderungen und Aufgaben nach dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin, MD 4/03, 64–40;

Stefan Orth, Gunst der Stunde. Der erste ökumenische Kirchentag in Berlin. HerKorr 7/03, 334–338;

Ulrich Ruh, Vision und Bestandsaufnahme. Die Ökumene auf dem Ökumenischen Kirchentag, ebd., 338–341;

Wolfgang Huber, Ein neues Kapitel. Der Ökumenische Kirchentag in Berlin bringt das Miteinander der Kirchen voran, Zeitzeichen 7/03, 37–39;

Multilaterale Ökumene als Bereicherung. Interview: Bischof Klaiber sieht Ökumenischen Kirchentag als Hoffnungszeichen, KNA-ÖKI 25/03, 3–4;

K. Rüdiger Durth, Keine Alternative zur Ökumene. Versuch einer Bilanz des Ökumenischen Kirchentages aus evangelischer Sicht (II), ebd., 11–13;

Hans-Georg Link, Ermutigendes Hoffnungszeichen. Bilanz des Ökumenischen Kirchentages, ebd. 32,33/03, 5–8;

Andreas Fincke, Der Markt der religiösen (Un-)Möglichkeiten. Exotische Kleingruppen im Umfeld des Ökumenischen Kirchentages, MD des EZW 8/03, 305–310;

Ökumenischer Kirchentag „Glauben bezeugen – im Dialog leben", epd-Dok 28/03.

III. Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia"

Otto Hermann Pesch, Die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia". Gesichtspunkte zur Lektüre und Beurteilung, StimdZ 8/03, 507–522;

Gregor Maria Hoff, Neue Spannungen? Zur ökumenischen Bedeutung der Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia", KNA-ÖKI 25/03, 1–15.

IV. Orthodoxie

Grigorios Larentzakis, Orthodoxe Theologie an westlichen Universitäten, G2W, 7/8/2003, 18–21;

P. Peter Huber, Die Bedeutung der heiligen Väter für das orthodoxe Leben und Denken der Gegenwart, StdOrth 1/03, 31–40;

Rudolf Prokschi, Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene. Ist ein neuer Anfang nach dem Beispiel der orthodoxen Kirchen möglich? StimdZ 8/03, 531–545.

V. Islam

Elke Faust, Einführung in den Islam, IV,1. Ahl al-kitab – die Stellung der „Schriftbesitzer" im Islam, KNA-ÖKI 26/03, 23;

Elke Faust, Einführung in den Islam, V. Sufismus – die islamische Mystik, ebd. 28/29/03, 6–7;

Elke Faust, Einführung in den Islam, VI. Islamismus – eine religiös-politische Bewegung der Moderne, ebd. 31/03, 7–10;

Hans Vöcking, Lernprozesse brauchen Zeit. Die Kirchen Europas und der Dialog mit dem Islam, HerKorr 9/03, 466–470.

VI. Russland

Walter Kardinal Kasper, Katholische Bistümer in Russland. Bemerkungen zur Diskussion um das Verständnis des kanonischen Territoriums, StimdZ 8/03, 523–530;

Philip Walters, Catholics and Orthodox in Russia Today, One in Christ 3/03, 3–22.

VII. Afrika

Frans Wijsen, Mission and Multiculturalism. On Communication between Europeans and Africans, Exchange 3/03, 260–277;

Ezra Chitando, The Recreation of Africa. A Study of the Ideology of the African Apostolic Church of Zimbabwe, ebd., 239–249;

Jorge Castillo Guerro, The Dialogue between Christianity and Afro-Cuban Religions, ebd., 250–259.

Tharcisse Gatwa, Theological Education in Africa: What Prospects for Sharing Knowledge? ebd., 193–213.

VIII. Weitere interessante Beiträge

Wesley Ariarajah, Are we Ready to Face the Floods: Education for Interfaith Relations, One in Christ 3/03, 59–67;

Jochen Cornelius-Bundschuh, Zukunft der theologischen Aus- und Fortbildung, DtPfBl 8/03, 395–397;

Ludger Schwienhorst-Schönberger, Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft, HerKorr 8/03, 412–417;

Hardy Ostry, Vorrang für jüdisches Leben in den USA, KNA-ÖKI 30/03, 1–11;

Eduard Wildbolz, Begegnung mit Christen in der heutigen Türkei, G2W, 7/8/2003, 22–23;

Andrea Grünhagen, Tat im Zeichen des Kreuzes. Quellen und Ursachen der Entstehung der Hannoverschen ev.-luth. Freikirche, LuthThuK 3/03, 123–142;

Philip Jenkins, Die Gegenreformation hat längst begonnen. Das Christentum der Zukunft wird vom Süden bestimmt, Der Überblick 3/03, 80–84;

Michael Krüggeler, Religion, Individualisierung und Moderne. Empirische religionssoziologische Studien aus der Schweiz, IKZ 7/8/03, 398–410;

Walter Klaiber, Erbe und Zukunft. Der Methodismus 300 Jahre nach John Wesley, HerKorr 9/03, 474–478.

IX. Dokumentationen

12. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Trondheim, 25. Juni bis 2. Juli, epd-Dok 31/03;

Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. EKD-Leitlinien zum Verhältnis mit anderen Religionen, epd-Dok 33/03;

„Zur Heilung der Welt". 10. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Winnipeg, 21. bis 31. Juli 2003, epd-Dok 34/03;

Dokumentation vom Dritten Ökumenisch-Ekklesiologischen Studientag der Katholisch-Theologischen Fakultät und des Ostkirchlichen Instituts der

Augustiner in Würzburg vom 7./8. Februar 2003. Hauptthema: „Heterodoxie. Wie wird der Streit um die religiöse Wahrheit geführt?" mit Beiträgen aus orthodoxer Sicht (*Michael Staikos,* 108–124), aus griechisch-katholischer Sicht (*Iwan Dacko,* 125–134), aus katholischer Sicht (*Barbara Hallensleben,* 135–153) und Häresie nach reformatorischen Verständnis (*Gunther Wenz,* 153–176), Ostkirchliche Studien 2–3/03.

Neue Bücher

CHRISTEN UND JUDEN

Christen und Juden I–III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975 bis 2000. Hg. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EKD. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002. 224 Seiten. Br. EUR 9,95.

Nur zwei Jahre nach Erscheinen der dritten EKD-Studie *„Christen und Juden"* legt die Evangelische Kirche in Deutschland der Öffentlichkeit nunmehr einen Sammelband aller drei unter diesem Titel publizierten Studien vor. In einem Zusammenhang mit verschiedenen anderen jüngst veröffentlichten Dokumentensammlungen zur jüdisch-christlichen Begegnung betrachtet, trägt eine solch rasche kompakte Neuveröffentlichung zum Eindruck bei, dass diese Reflexion in Deutschland nunmehr in eine Phase des Sammelns und Systematisierens eingetreten ist. Angesichts der bemerkenswerten Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte, von denen auch die drei in diesem Band versammelten Studien beredtes Zeugnis ablegen, ist eine solche Evaluationsphase gewiss sinnvoll, um das Erreichte in ganzer Tiefe auszuloten und für künftige Begegnungen fruchtbar zu machen.

In der Studie *Christen und Juden I* (1975) unternimmt die Kommission „Kirche und Judentum" der EKD den Versuch, eine erste Orientierung zur Thematik zu geben. Ohne auf umfangreichere Vorarbeiten zurückgreifen zu können, wählt sie ihren Ausgangspunkt bei den „Gemeinsamen Wurzeln" von Juden und Christen, um von dort das „Auseinandergehen der Wege" zu beschreiben und eine Perspektive für „Juden und Christen heute" zu entwerfen. Manches, was damals noch als selbstverständliche Voraussetzung galt, wurde im weiteren Prozess zunehmend in Frage gestellt. In erster Linie zählt dazu die Überzeugung, dass Christen und Juden sich gleichermaßen „von dem einen Gott zu Partnern in dem einen Bund erwählt wissen" (24).

Die Studie *Christen und Juden II* (1991) kann bereits auf eine innerkirchliche Entwicklung zurückblicken, die unter anderem charakterisiert wird durch den Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen". Hinsichtlich Themen wie Antisemitismus, Rückbindung des christlichen an den jüdischen Glauben, die bleibende Erwählung Israels und die Anerkennung des Staates Israel wird nun ein „bisher erreichter Konsens" formuliert. Im Blick auf Christologie, Ekklesiolo-

gie sowie die Frage von Mission und Dialog wird jedoch weiterer Reflexionsbedarf angemeldet. Dabei geht es um nicht weniger als ein theologisch tragfähiges Modell des christlich-jüdischen Verhältnisses. Dieses Modell wird zunächst an der Vorstellung vom „Volk Gottes" erprobt, welche Juden und Christen gleichermaßen auf sich selbst bezögen. Gleichzeitig wird dabei aber die Notwendigkeit erkannt, das Verhältnis von Bund und Volk genauer zu bestimmen.

In der Studie *Christen und Juden III* (2000) setzt die Kommission diese Vorgabe schließlich um. Auch hier wird zunächst Rückschau gehalten auf die Entwicklung seit der vorherigen Studie. Die hervorstechendste Leistung dieses Dokumentes zeigt sich jedoch im zweiten Kapitel unter der Überschrift „Der Bund Gottes". Hier wird akribisch nachgewiesen, dass die Kategorie des „Bundes" biblisch niemals als ekklesiologische Kategorie zur Beschreibung der christlichen Gemeinde verwendet wird. Der Bund Gottes beziehe sich in sämtlichen biblisch reflektierten Bundsetzungen – einschließlich Jeremia 31 und den neutestamentlichen Bezeugungen – stets allein auf Israel. Eine Ausnahme erkennen die Verfasser lediglich im Hebräerbrief, den sie jedoch im judenchristlichen Kontext als eine Art innerjüdischen Diskussionsbeitrag verstehen wollen. In der Abendmahlstheologie des Neuen Testamentes werde der Tod Jesu schließlich als Realisierung des Gott-Israel-Bundes „für die Vielen" gedeutet. Aus dem Bund mit Israel erwachse an dieser Stelle also das Heil für die Völker, „ohne dass diese einen eigenen Bund bekommen oder in die Bundsetzungen Israels einbezogen werden" (147). Die Vorstellung des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980 hinsichtlich einer „Hineinnahme" der Kirche in die Bundsetzungen Israels wird somit zurückgewiesen. Zur theologischen Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel wird demnach eine neue Kategorie eingeführt, nämlich der eschatologische „Zielpunkt von Gottes Bund mit Israel" (153), auf den hin sowohl Gottes Bundeshandeln mit Israel als auch seine Zuwendung zu den Völkern in Jesus Christus orientiert sind. Ekklesiologie und Christologie kommen in diesem Modell somit in einer engen Verschränkung zu stehen.

Solche Überlegungen haben schließlich auch Konsequenzen für die Frage nach der so genannten „Judenmission". Hatte die erste Studie noch festgestellt, dass „Mission und Dialog zwei Dimensionen des einen christlichen Zeugnisses sind" (45), so wird in *Christen und Juden III* als Ergebnis der Paulusexegese in der Konsequenz des ungekündigten Bundes Gottes mit Israel festgehalten, Christen dürften „darauf vertrauen, Gott werde sein Volk die Vollendung seines Heils schauen lassen. Er bedarf dazu unseres missionarischen Wirkens nicht" (167). Angesichts des immer wieder aufkeimenden Streites um die „Judenmission", z.B. auf Kirchentagen, ist dies eine außerordentlich weit gehende Stellungnahme, die sich wohl gegen gelegentlich zu vernehmende Einwände, „Judenmission" werde in der Studie nicht eindeutig genug zurückgewiesen, zu behaupten vermag.

Zwei Rückfragen seien trotz der überzeugenden Ergebnisse des in dem vorliegenden Sammelband festgehaltenen Prozesses dennoch erlaubt, nämlich nach der ökumenischen Dimension dieser Dokumente ebenso wie nach der

Bedeutung der erzielten exegetischen Ergebnisse für ein christliches Selbstverständnis:

Bereits die erste Studie hält fest, dass die Frage der Verbundenheit mit dem Judentum vor allem auch eine Frage „auf dem Weg zur ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen" sei. Nicht immer wird diese Prämisse in den Texten eingelöst. Nur selten wird der Blick über den eigenen Kontext der Autoren hinaus auf die weltweite christliche Ökumene geworfen. So fordert die erste Studie unter dem Stichwort „Staat Israel" zwar, dass der „Kontakt zu den arabischen Christen" verstärkt werden müsse (40). Nun bietet sich freilich an, dort, wo in der Folgestudie Aussagen über die theologische Bedeutung des Landes Israel gemacht werden, die Perspektive derjenigen christlichen Glaubensgeschwister in die Reflexion einzubeziehen, die von einer Landtheologie am unmittelbarsten betroffen sind. Dazu zählen zweifelsohne die christlichen Palästinenserinnen und Palästinenser. Ihre Stimme kommt jedoch in dem Text von *Christen und Juden II* nicht vor. Diese Lücke mag so viel Kritik ausgelöst haben, dass in der dritten Studie schließlich die Einwürfe zweier christlich-palästinensischer Theologen zur Frage „Israel – Land und Staat" nicht nur herangezogen, sondern – ein überaus seltenes Vorgehen in diesen Dokumenten – sogar namentlich identifiziert werden. Der Versuch bleibt jedoch insofern unbefriedigend, als die sehr unterschiedlichen Positionen dieser beiden Theologen im Blick auf die biblischen Landverheißungen (Universalisierung versus Kontingenz) pauschal beiden zugeordnet und somit sehr undifferenziert beurteilt werden (189–190 und 194).

So faszinierend die exegetischen Ergebnisse insbesondere der letzten Studie sind, so sehr ist doch zu fragen, welche Bedeutung sie für christliche Identität und Frömmigkeit haben können. Selbst wenn der „Bund" Gottes – biblisch gesehen – keine ekklesiologische Kategorie sein kann, so ist doch im Lauf der Kirchengeschichte von frühester Zeit an und quer durch die Ökumene hindurch ein christliches Selbstverständnis gewachsen, in eben einem solchen Bundesverhältnis zu stehen. Dies gilt auch dort, wo ein respektvolles Bewusstsein für ein entsprechendes jüdisches Selbstbewusstsein vorhanden ist. Möglicherweise könnte in diesem Dilemma ein Bewusstmachen der Eigenarten doxologischer Sprache weiterhelfen: Wo im christlichen Bekenntnis vor Gott die eigene Identität ausgesprochen wird, dort entsteht ein Bereich, der letztlich für die definitorische Sprache der Exegese kaum zugängig ist.

Sowohl im Vorwort der dritten Studie als auch im Vorwort des Sammelbandes wird festgehalten, dass der Studienprozess der EKD zu „Christen und Juden" nunmehr abgeschlossen sei. Formal mag dies durch das Ende der Amtszeit der Studienkommission in ihrer bisherigen Struktur gut begründet sein. Die „neuen Aufgaben", die im letzten Abschnitt von *Juden und Christen III* angedeutet werden, lassen dennoch eine Fortsetzung der Arbeit in erneuerter Form erhoffen. Zu Recht machen die Verfasserinnen und Verfasser aufmerksam auf den zunehmenden Traditionsabbruch in den Gesellschaften Westeuropas. Demgegenüber steht das Fortschreiten des bisherigen Studienprozesses „Christen und Juden" von der noch relativ gut vermittelbaren Feststellung gemeinsamer Wurzeln hin zu immer

spezielleren und diffizileren Fragestellungen quasi konträr zu dieser Entwicklung. Für die Frage der Rezipierbarkeit tut sich damit ein breites Problemfeld auf. Noch einmal neu zu fragen, was die Begegnung von Christen und Juden in einer fast völlig säkularisierten Gesellschaft bedeuten kann, wäre sicherlich eine lohnende Aufgabe für die Zukunft.

Uwe Gräbe

Bertold Klappert, Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000. 488 Seiten. Pb. EUR 44,–.

„Vergesst das *mit* nicht. Ihr seid eingepfropfte Zweige. Wie könnt ihr ohne die Wurzel leben?" – Dieses Diktum Hans Joachim Iwands (1899–1960) zu Eph 2, 17–22 ist immer wiederkehrendes und erneut entfaltetes Leitmotiv der siebzehn „Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog", die der Wuppertaler Systematiker Bertold Klappert in diesem Sammelband vorlegt.

Ursprünglich in den Jahren von 1978 bis 1996 zumeist in Vortragsform gehalten und bereits an anderer Stelle veröffentlicht, sind diese Aufsätze in ihrer Neuzusammenstellung durchaus hilfreich, einige Entwicklungslinien der christlich-jüdischen Begegnung in Deutschland seit den späten siebziger Jahren nachzuzeichnen. Dies gilt insbesondere für die erste Hälfte des Buches: Nur langsam hat sich in der evangelischen Theologie nach 1945 die Einsicht durchgesetzt, welche Herausforderung sich durch die Krise von Auschwitz stellt, die alles Reden von Gott in bislang ungeahnter Weise fraglich macht. An dieser Stelle setzt Klappert mit seinem ersten Beitrag ein und definiert somit quasi das Vorzeichen seiner theologischen Überlegungen. Nach einigen grundsätzlichen ethischen Erwägungen folgt in zwei Aufsätzen aus den achtziger Jahren die Auseinandersetzung mit den theologischen Lehrern (Barth und Bonhoeffer). Vom Beginn der neunziger Jahre schließlich stammen der sechste und siebente Beitrag, in denen es um christologische und ekklesiologische Fragen in der Begegnung von Juden und Christen geht.

Manches, was sich aus dieser geradezu archetypischen Linie an Fragen ergibt, taucht in der zweiten Hälfte des Buches – hier stammen sämtliche Aufsätze aus den neunziger Jahren – wieder auf. Hier wird dann auch deutlich, dass eine „Christologie im Kontext des Judentums" nicht allein – wie in dem so überschriebenen Beitrag in der ersten Buchhälfte unternommen – darin bestehen kann, den Jesus Christus der Evangelien konsequent in seinen zeitgenössischen jüdischen Kontext zurückzuführen. Vielmehr leitet eine solche Christologie notwendig in das Herzstück des jüdisch-christlichen Verhältnisses hinein, nämlich das Verständnis des Bundes selbst. Miterwählung, Hinzuberufung und Teilhabe an Gottes Bundeshandeln mit seinem Volk Israel, das bundesgemäße Handeln Jesu Christi konsequent verstanden im Rahmen der „zentripetalen Tradition" der Völkerwallfahrt zum Zion – all das sind dabei die Eckpunkte, mit denen Klappert das Verhältnis von Christinnen und Christen zu diesem niemals gekündigten Bund umreißt. Anders als die EKD-Studie „Juden und Christen III" aus dem Jahr 2000 kann Klappert dabei noch 1995 zu dem optimistischen Schluss kommen, dass „Israel und die

Kirche in einem Gottesbund" (Beitrag Nr. 13) stehen.

Greifbar wird diese Zuordnung von Kirche und Israel immer wieder in der von Anfang bis zum Ende des Buches verwendeten Rede von „Israel als der volkhaften Gottesgemeinde und der Kirche als ökumenischem Gottesvolk". Doch während es am Ende der siebziger Jahre noch fast als eine naive Selbstverständlichkeit erscheint, mit welcher der Gottesvolk-Begriff auf die Kirche angewendet wird, so fordert Klappert 1995 in der Auseinandersetzung mit den Erläuterungen zum Rheinischen Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" (1980) hier eine notwendige Differenzierung ein, indem er festhält, dass es ihm um die Zuordnung zweier Größen, nicht aber um eine „Hineinnahme in das eine Gottesvolk" gehe.

In den letzten beiden Aufsätzen des Buches geht Klappert schließlich auf aktuelle Fragen von Ökumene und Mission ein. Die theologische Notwendigkeit des Verzichts auf „Judenmission" wird hier ebenso überzeugend dargelegt wie die schmerzhafte Abwesenheit der Israel-Thematik in weiten Teilen der weltweiten christlichen Ökumene. Eine Rückfrage an Klappert könnte an dieser Stelle lauten, ob nicht möglicherweise die nordatlantische Diskussion um die jüdisch-christliche Realität ebenso unter einer weit verbreiteten Abwesenheit der ökumenischen Dimension leidet wie der ökumenische Dialog zwischen den Kirchen unter der Abwesenheit der jüdisch-christlichen Dimension. Manches, was hier – zumal in Deutschland – gedacht wird, trägt in sich die Tendenz zum Spezialistentum. Nicht selten erschwert diese Tendenz eine positive Wahrnehmung dessen, wie das jüdisch-christliche Verhältnis außerhalb des von Auschwitz bestimmten Kontextes eben *auch* – und dabei nicht notwendig antijüdisch – gedacht werden kann. Eine stärkere Verknüpfung von Ökumene, Missions- und Religionswissenschaft einerseits und der systematisch-theologischen Reflexion über das jüdisch-christliche Verhältnis andererseits wäre (auch im Sinne Klapperts) in jedem Fall wünschenswert.

Uwe Gräbe

Avraham Barkai, „Wehr dich!", Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 1893–1938. Verlag C.H. Beck, München 2002. 496 Seiten. Ln. EUR 44,90.

Dies ist die erste Gesamtdarstellung der größten und wichtigsten politischen Organisation der deutschen Juden in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Nach Inhaltsverzeichnis, Vorwort, Danksagungen und einer Einführung ist der Text (19–375) in acht Kapitel eingeteilt, die sich im Wesentlichen an einschneidenden politischen Ereignissen orientieren (Erster Weltkrieg; Weimar; 1933). Der umfangreiche Anhang (377–496) umfasst die ausführlichen Anmerkungen, Abkürzungsverzeichnis, Quellen- und Literaturverzeichnis, Bildquellennachweis, Personenregister, Register der Institutionen und Parteien. 24 Abbildungen (schwarz-weiß) geben zum größten Teil Persönlichkeiten des Centralvereins wieder.

Dem 1921 in Berlin geborenen Verfasser, der heute in Israel lebt, war es möglich, das früher für vernichtet oder verschollen gehaltene, 1990/1 in Moskau aufgetauchte Archiv des Berliner Hauptbüros zu sichten, nachdem es

1938 von der Gestapo beschlagnahmt worden war. Barkai konnte so auch die bisher kaum dargestellte Endphase des Vereins beschreiben.

Dieser auf dem Höhepunkt des Antisemitismus im Kaiserreich gegründete Verein (1893 gab es 16 antisemitische Reichstagsabgeordnete) hatte als Ziel die Abwehr des Antisemitismus. Im Laufe der Jahre entwickelte er sich von einem Abwehrverein zu einem Gesinnungsverein. Denn es wurde den Mitgliedern bewusst: Wirkungsvolle Abwehr bedingt gründliche Kenntnis des Judentums. So stehen in der Darstellung von Barkai neben der ideengeschichtlichen Entwicklung des Vereins Persönlichkeiten im Mittelpunkt. Die große Zahl an Originalstimmen erscheint notwendig, um die Atmosphäre, die Meinungen und deren Stil vor hundert Jahren ansatzweise richtig einschätzen zu können. Trotz der vielen Zitate lässt sich der Text gut lesen.

Der Verein „warb um Mitglieder aus allen Richtungen der deutschen Judenheit unter Beteuerung seiner religiösen wie parteipolitischen Neutralität, um als Massenbewegung den Anspruch, die gesamte Judenheit in Deutschland zu repräsentieren, erheben zu können" (28). Die extremste Richtung der Separat-Orthodoxie blieb dem Verein bis zum Ende fern. Im Wesentlichen blieb er eine Organisation religiös-liberaler oder indifferenter Juden. 1903 konnte der Verein 16.000 individuelle und 90.000 korporative Mitglieder zählen (26). 1924 hatte er etwa 72.500 Mitglieder (120).

Im Geflecht der zahlreichen jüdischen Organisationen musste der Centralverein neben seinem Hauptziel, den Antisemitismus abzuwehren, einen ideologischen Zweifrontenkrieg führen: einerseits gegen die Zionisten, andererseits gegen den rechtsextremen „Verband nationaldeutscher Juden". Daher rührt die unaufhörlich überzogene Beteuerung seiner deutschen Gesinnung beim Centralverein. Gern berief man sich auf Gabriel Rießer (1806–1863): „Wer mir den Anspruch auf mein deutsches Vaterland bestreitet, der bestreitet mir das Recht auf meine Gedanken, meine Gefühle, auf die Sprache, die ich rede, auf die Luft, die ich atme" (35). Oder Eugen Fuchs 1917: „Wir sprechen nicht hebräisch, für uns ist Palästina nicht unser Geburtsland, ... es ist nicht einmal das Land meiner Sehnsucht, nicht die Heimat, der ich nachstrebe ... Ich spreche deutsch, empfinde deutsch; deutsche Kultur und deutscher Geist erfüllen mich mehr als hebräische Dichtung und jüdische Kultur" (97). Noch 1928 sagte Ludwig Holländer: „Die Liebe zum deutschen Vaterland kann durch keinerlei Verfolgungen und Beschimpfungen beeinträchtigt werden" (220).

Schließlich beendete der Pogrom vom 9./10. November 1938 die Tätigkeit des Centralvereins wie die der meisten jüdischen Organisationen. Mehr als jede andere Organisation im deutschen Judentum hat der Centralverein den Prozess der Religionsübertritte aufgehalten und den Auflösungstendenzen in der deutsch-jüdischen Gemeinschaft entgegengewirkt.

Das Buch schließt eine wichtige Lücke, um die Aktivitäten der jüdischen Gemeinschaft in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts kennen und besser verstehen zu lernen. Obwohl der Centralverein in vielen Einzelfällen klären und helfen konnte, ist er seinem Hauptziel nicht näher gekommen. Im Gegenteil: Die Kräfte, die den Holocaust ein-

leiteten, haben den Centralverein gleichsam überrollt. Darin wird rückblickend die große Tragik dieser Organisation erkennbar.

Stefan Durst

ORTHODOXIE

Hacik Rafi Gazer, Die Armenische Kirche in Sowjetarmenien zwischen den Weltkriegen. Anatomie einer Vernichtung. LIT Verlag, Hamburg 2001. 292 Seiten. Gb. EUR 40,90.

Der Feststellung Hacik Gazers ist zweifelsohne zuzustimmen, wonach die herkömmlichen Darstellungen zur Kirchengeschichte in der Sowjetunion in der Regel „russozentrisch" orientiert seien (12). Mit seiner Hallenser Habilitationsschrift hat Gazer einen wichtigen Beitrag zur Überwindung dieses forschungsgeschichtlichen Desiderates geliefert. Behandelt wird die tragische Geschichte der armenisch-apostolischen Kirche zwischen 1920 und 1938. Damit wird der Zeitraum abgesteckt zwischen der Gründung der armenischen Sowjetrepublik und jenem Jahr, in dem die antikirchlichen Maßnahmen mit der Ermordung von Katholikos Choren I. ihren Höhepunkt erreichten.

Gestützt auf bisher kaum ausgewertetes Archivmaterial in armenischer Sprache trägt Gazer eine Fülle von Einzelinformationen zusammen, aus denen sich trotz mancher Lücken ein eindeutiges Bild ergibt: Die kommunistischen Machthaber hatten es letztlich auf nichts anderes als auf die vollständige Vernichtung der Kirche abgesehen. Gut herausgearbeitet wird dabei das Zusammenspiel von antikirchlicher Religionsgesetzgebung, den propagandistischen Aktivitäten des „Bundes der Gottlosen" sowie den Zug um Zug gesteigerten Repressalien. Die Schilderung dieser Vorgänge enthält sich billiger Schwarz-Weiß-Malerei. Ohne die menschenverachtende Grausamkeit der Herrschenden zu verschleiern, bemüht sich Gazer um ein historisch angemessenes Verständnis. Seine Studie reicht deswegen zurück bis zur Entstehung marxistisch gesinnter Parteien und Gruppierungen in der armenischen Diaspora des 19. Jahrhunderts. Der Genozid von 1915 und die darauf folgende politische Entwicklung hatten die Armenier gelehrt, dass von den Westmächten keine Unterstützung ihrer Sache zu erwarten war. Im Kräftefeld der kemalistischen Türkei und des revolutionären Russlands gelegen, erwies sich die erste armenische Republik (1918–1920) auf Dauer als nicht lebensfähig. Die Errichtung einer Sowjetrepublik wird also in der Tat als einzige realistische Option zur Erhaltung armenischer Eigenstaatlichkeit bewertet werden müssen. Sozialistisches Gedankengut war unter armenischen Intellektuellen verbreitet. Tragisch ist, dass nun ausgerechnet die Kirche, über Jahrhunderte hinweg der Garant armenischer Identität, von den neuen Machthabern als Konkurrent betrachtet und bekämpft wurde. Gazer tut wohl gut daran, die Frage nicht entscheiden zu wollen, in welchem Maße die armenischen Funktionäre den militanten Atheismus verinnerlicht hatten und inwieweit sie unter Druck aus Moskau handelten.

Die traumatischen Erfahrungen des Genozids sowie eine in Jahrhunderten der Fremdherrschaft gewachsene Anpassungsbereitschaft werden zur Erklärung für das Verhalten der Kirchenleitung herangezogen. Die Katholikoi Georg V. und Choren I. setzten trotz widrigster Umstände immer wieder auf Konsenslösungen, auf Verhandlungen

und Kooperationen mit der Staatsmacht. Ganz ähnlich wie in der russischen Emigration erregte ihre offiziell prosowjetische Haltung bei nicht wenigen Auslandsarmeniern Widerspruch. Vielfach standen sich pro- und antisowjetische Gruppen unversöhnlich gegenüber; in Frankreich und Amerika führte das sogar zur Entstehung kirchlicher Doppelstrukturen. Anders aber als in der russischen Kirche verfestigte sich diese Opposition nie zu einer unabhängigen „Auslandskirche". Sorgfältig wird von Gazer nachgezeichnet, wie dabei auch das komplizierte Verhältnis zum armenischen Katholikosat Kilikiens (das damals seinen Sitz in Aleppo, dann in Beirut einrichtete) sowie zu den Patriarchaten von Jerusalem und Konstantinopel eine vielschichtige Rolle spielte.

Gerade die abgewogene (und zudem gut lesbare!) Art der Darstellung verleiht dem Schlussresümee seine Überzeugungskraft. Unter Zugeständnis aller Unterschiede werden hier die geschilderten Ereignisse mit dem Genozid von 1915 in Parallele gesetzt. Für die Kirche habe es sich, so Gazer, um „zwei Verfolgungen durch jeweils totalitär geprägte Systeme" gehandelt, welche die Kirche in ihrem Kernland „an den Rand ihrer physischen und psychischen Vernichtung gebracht haben" (321). Die gelegentlich anzutreffende Behauptung, in Armenien habe sich die Kirche in jenen Jahren einer besseren Lage erfreut als in der übrigen Sowjetunion, muss aufgrund der vorliegenden Studie als widerlegt gelten.

Karl Pinggéra

Martin Tamcke (Hg.), Orientalische Christen zwischen Repression und Migration. Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage. LIT Verlag, Hamburg 2001. 210 Seiten. Br. EUR 20,90.

In der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient" (DAVO) haben sich Orientalisten zusammengefunden, deren Schwerpunkt auf der Gegenwartsforschung liegt. Der Initiative von Dr. Helga Anschütz (Reinbek) ist es zu verdanken, dass es seit 1999 auf den Jahrestagungen dieser Arbeitsgemeinschaft auch ein Panel zum Christlichen Orient gibt. Die hier anzuzeigende Auswahl der Referate des 6. und 7. DAVO-Kongresses in Hamburg und Mainz wurde mit Bedacht unter das Generalthema „zwischen Repression und Migration" gestellt. In allen Ländern des Nahen Ostens sehen sich die Kirchen einer mehr oder weniger rasant zunehmenden Emigration ihrer Gläubigen ausgesetzt. Schon mehren sich die Stimmen, die vor einem völligen Verschwinden der christlichen Präsenz im Ursprungsgebiet des Christentums warnen (vgl. dazu etwa den instruktiven Sammelband: Die Zukunft der orientalischen Christen. Eine Debatte im Mittleren Osten, hg. vom Evang. Missionswerk in Deutschland u.a., Hamburg-Berlin 2001). Wer sich mit der gegenwärtigen Lage der Christen im Orient beschäftigt, dem kann die vorliegende Aufsatzsammlung Informationen aus ganz unterschiedlichen Forschungsperspektiven an die Hand geben; eine auch nur annähernd umfassende Behandlung des Themas konnte naturgemäß nicht angestrebt werden.

Der Erlanger Semitist *Shabo Talay* gibt eine Bestandsaufnahme christlichen Lebens in der nordostsyrischen Landschaft „Dschazire" (genauer der Provinz Hasake; 17ff). Dieses alte Zentrum der syrischen Kirche wurde erst

gegen Ende des 19. Jh.s wieder besiedelt, nachdem die Region durch die zerstörerischen Eroberungszüge Timur Lenks (um 1400) entvölkert worden war. Nach dem Ersten Weltkrieg suchten verfolgte Syrer und Armenier in dem französischen Mandatsgebiet Zuflucht; in den dreißiger Jahren kam dazu die Ansiedlung zahlreicher flüchtender Assyrer durch den Völkerbund. Von den rund 1 Mio Einwohnern der Dschazire sind heute noch etwa 10 Prozent Christen, von denen 90 Prozent einer der syrischen Kirchen, der Rest großteils der armenischen Kirche angehört. Die für den Oriens Christianus typische Vielzahl unterschiedlicher Konfessionen in derselben Region trifft man auch hier an. Man kann nur staunen über die Fülle von Aktivitäten, von denen Talay für viele dieser Gemeinschaften zu berichten weiß. Die meisten von ihnen unterhalten Schulen und soziale Einrichtungen, so etwa die armenisch-orthodoxe, die syrisch-orthodoxe, die syrisch-katholische und die „nationale" evangelische Kirche (letztere ein Zusammenschluss von syrischen und armenischen Protestanten). Die („nestorianische") Apostolische Kirche des Ostens fällt im Vergleich dazu deutlich ab. Anmerkungen zum ökumenischen Miteinander, zur Pflege aramäischer Dialekte (Talays wissenschaftlichem Hauptarbeitsfeld) und zur (im Großen und Ganzen stabilen) politischen Situation der Christen sowie ihrer (sich verschlechternden) wirtschaftlichen Lage runden den gelungenen Beitrag ab. Neben der ökonomischen Misere dürfte nach Meinung der Verfassers nicht zuletzt das Anwachsen der kurdischen Bevölkerung zur stetigen Auswanderung der Christen beitragen (29).

Wolfgang Schwaigerts Beitrag führt in dieselbe Region (31ff). Er beschreibt die hoffnungsvollen Anfänge einer seit mehreren Jahren bestehenden Partnerschaft zwischen dem evang. Kirchenbezirk Blaubeuren (wo Schwaigert Pfarrer ist) und der syrisch-orthodoxen Metropolie der Dschazire. Erklärtes Ziel ist es, die Christen darin zu bestärken, in ihrer Heimat zu bleiben (37).

Ein realistisches (und das heißt: eher düsteres) Bild von den Überlebenschancen der syrischen Christen im Tur Abdin/Südosttürkei und im Irak zeichnet *Helga Anschütz* (39ff). Lebten die wenigen in der Südosttürkei verbliebenen Christen faktisch als „Bürger zweiter Klasse", so stünden die etwa 70.000 syrischen Christen im Irak unter dem ausdrücklichen Schutz der Regierung und hätten noch eine echte Überlebenschance. Voraussetzung dafür sei allerdings eine Aufhebung des Embargos und dass „kein blutiger Umsturz das alte Kulturland Mesopotamien ins Chaos stürzen würde" (42). Angesichts der aktuellen politischen Ereignisse kann man diese Mahnung nur unterstreichen.

In einem weiteren Beitrag skizziert *Helga Anschütz* die Auswirkungen westlicher Mission und Wissenschaft auf die ostsyrischen Christen (137ff). Ein wichtiger Gesichtspunkt ist, wie sich im Laufe des 19. Jahrhunderts im Zusammenspiel mit archäologischen Entdeckungen unter den ostsyrischen Christen das (faktisch nicht zutreffende) Bewusstsein verfestigte, Nachkommen der Assyrer und damit Angehörige einer uralten, nichtarabischen Nation zu sein. Es ist traurig zu sehen, wie dieses neuerwachte Nationalgefühl von amerikanischen und anglikanischen Missionaren für eigene

Zwecke ausgenutzt wurde. Dass die „assyrische Nation" im Ersten Weltkrieg als englischer Alliierter dem Osmanischen Reich den Krieg erklärte, hat schließlich fast zum Untergang dieses Volkes und seiner Kirche geführt.

Bei einem reizvollen Gang durch die christliche Geschichte Palästinas nennt *Friedrich Heyer* wichtige Stationen der „Arabisierung" der Kirchen im Heiligen Land (43ff). Die historischen Hintergründe sind zu berücksichtigen, wenn man die heutige, durchgehend pro-arabische Haltung der Kirchenführer im Palästina-Konflikt verstehen will. Zur Lage der palästinensischen Christen heute gibt auch *Paul Löffler* einige Hinweise, wobei er die Zweipoligkeit christlich-palästinensischer Identität herausstellt: zwischen jeweiliger konfessioneller Verwurzelung und übergreifender arabischer Kultur- bzw. palästinensischer Volkszugehörigkeit (53ff).

In die Welt der Konfessions- und Religionsgrenzen überschreitenden Volksreligiosität Maalulas führt *Werner Arnold* (145ff). In dem nördlich von Damaskus gelegenen Ort, der wegen seines aramäischen Dialektes das Interesse der Sprachwissenschaft auf sich gezogen hat, gehe der Glaube an die Wirksamkeit der Heiligen quer durch orthodoxe, katholische und muslimische Bevölkerungsschichten. Ferner werden Aussagen von Dorfbewohnern zur Furcht vor Dämonen und dem Phänomen des „bösen Blicks" vorgestellt.

Die aktuelle Situation der koptischen Kirche ist Thema der Beiträge von *Michaela Köger* (zu den jeden Mittwoch stattfindenden Vorträgen Papst Schenudas III. in Kairo; 185ff) und *Wolfram Reiss* (201ff). Innerhalb nur einer Generation ist die koptische Kirche zu einer internationalen Glaubensgemeinschaft herangewachsen. Reiss zeigt in diesem Zusammenhang nicht nur, welche Strukturen geschaffen wurden, um die Kirche in der Diaspora mit dem Mutterland in Verbindung zu halten, sondern deutet auch an, dass die Auslandsgemeinden in mancherlei Hinsicht auf die Heimatkirche zurückgewirkt haben. Insgesamt, so das Fazit, habe die Emigration nicht zur Schwächung, sondern vielmehr zu „einer immensen Stärkung" der Koptisch-Orthodoxen Kirche geführt (209).

Zwei missionsgeschichtliche Beiträge erinnern an die protestantische Präsenz im Orient: *Andreas Groß* stellt die Auseinandersetzungen vor, zu denen es in der deutschen Auswanderergemeinde Katharinenfeld/Georgien in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts gekommen war, nachdem sich eine separatistisch-chiliastische Bewegung in eine akute Endzeiterwartung hineingesteigert hatte (9ff). Die um 1870 einsetzenden Missionsbestrebungen der „Free Church of Scotland" im Libanon führten, so *Michael Marten,* zu Spannungen mit den vor Ort arbeitenden amerikanischen Missionaren, die erst um 1900 ausgeräumt werden konnten (167ff).

Martin Tamcke steuert dem Band schließlich die Erstveröffentlichung des Redemanuskripts bei, das dem Vortrag von Armin T. Wegner zugrunde lag, den er am 19. März 1919 in der Berliner Urania hielt (65ff). Der Schriftsteller Wegner, der als (leider nicht immer zuverlässiger) Augenzeuge des Genozids am armenischen Volk zu einiger publizistischer Berühmtheit gelangt war, sprach bei dieser öffentlichen Veranstaltung den Gedanken einer deutschen Mitschuld an den Massakern

deutlich aus. Der Vortrag sorgte für öffentliches Aufsehen. Tamckes Edition lässt die handschriftlichen Überarbeitungen Wegners erkennbar werden; man ersieht daraus z.B., wie Wegner mit der Tatsache umging, dass ein erheblicher Teil der gezeigten Photographien (trotz seiner Behauptung, Augenzeuge der Vorgänge von 1915 zu sein) nicht von ihm selbst stammte. In vielfacher Hinsicht ist die Lektüre dieses Textes lohnend. So etwa, wenn Wegner den Hass, der zum Völkermord an den Armeniern führte, schon 1919 mit der „Verblendung" verglich, „mit der bei uns ein verirrter Pf[!]eil unserer Volksgenossen sich feindlich gegen die Juden stellt" (85).

Es bleibt der Wunsch, dass der vorliegende Band noch mehr Interessierte zur Arbeit an gegenwartsbezogenen Themen auf dem Gebiet des orientalischen Christentums ermutigt. In Zukunft, so der Herausgeber, soll sich die Arbeit des DAVO-Panels verstärkt der „Diasporaforschung" zuwenden, also der Geschichte und Gegenwartslage orientalischer Christen im Westen (7).

Karl Pinggéra

Jürgen Henkel, Eros und Ethos. Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Staniloae. LIT-Verlag, Hamburg 2003. 344 Seiten. Kt. EUR 30,90.

Mit dieser Arbeit erscheint der erste Band der neuen Reihe „Forum Orthodoxe Theologie" (FOTh). Sie ist international angelegt, dient gerade auch angesichts der Öffnung Osteuropas einer Fortführung des ökumenischen Dialogs zwischen Ost und West.

Der Verf. dieser Arbeit, J. Henkel, studierte 1993 bis 1995 am Protestantisch-Theologischen Institut in Hermannstadt (Sibiu). Die 2001 in Erlangen als Dissertation angenommene Arbeit wurde mit einem Förderpreis der Südosteuropa-Gesellschaft ausgezeichnet.

Von Dumitru Staniloae (1903–1993), einem der fruchtbarsten und ökumenisch engagierten rumänischen Theologen des 20. Jahrhunderts, war dessen dreibändige „Orthodoxe Dogmatik" zwischen 1984 und 1995 in deutscher Übersetzung zugänglich geworden. Nun untersucht H. Staniloaes Darlegungen, die erstmals 1981 und in seinem letzten Lebensjahr neu erschienen unter dem Titel „Orthodoxe Spiritualität. Asketik und Mystik", Bukarest 1992. Untersucht werden besonders die ethischen Dimensionen der „Theosis", der orthodoxen Lehre von der Vergöttlichung: „Wir werden göttlich der Gnade nach, aber nicht dem Wesen nach." Als erster gedruckter Entwurf zu diesem Thema bekommt S.'s Werk besondere Bedeutung im Rahmen der rumänischen orthodoxen Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Die Werkgeschichte spiegelt zugleich die politische und Kirchengeschichte der Zeit wider.

In der orthodoxen Theologie wird vielfach zwischen Ethik und Theosis deutlich unterschieden, bleibt die ethische Komponente weitgehend ausgeblendet. Für andere Theologen – zu ihnen gehört auch S. – steht die Vergöttlichung des Menschen in einem dynamischen Wechselverhältnis zum ethischen Geschehen. Die Vergöttlichung ist ausschließlich Handeln des dreieinigen Gottes, die Einwohnung Christi und des Heiligen Geistes im Menschen, dessen sündhaftes Sein immer wieder durchbrechende neue

Wirklichkeit. Gleichwohl ist sie mit gottgefälligem Leben verbunden, unter Missachtung ihrer ethischen Dimension bliebe sie ohne Außenwirkung. Dies äußert sich beim Einzelnen wie in der Gemeinschaft der im Gottesdienst versammelten Gläubigen. *Orthodoxie* bedingt *Orthopraxis*. Schließlich deutet S. die Nation als einen Raum für das Wirken Gottes, auf Gott hingeordneten Herrschaftsbereich im Sinne eines „Nationalethos".

Nicht nur letzteres wird von H. durchaus kritisch untersucht. In ausführlicher Darstellung wird der Leser mit S.'s Auslegung orthodoxer Grundaspekte bekannt gemacht. Lesenswert sind die Ausführungen über S.'s umfassende Kenntnis, Kritik aber auch partielle Rezeption von Gedanken abendländischer Theologen und Philosophen. Schließlich wurde unter Heranziehung weiterer Texte versucht, eine ethische Gesamtperspektive aus der Theologie von S. zu entwickeln.

Hans Dieter Döpmann

Konstantin Nikolakopoulos / Athanasios Vletsis / Vladimir Ivanov (Hg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2002. 718 Seiten. Kt. EUR 35,00.

Der Name *Theodor Nikolaou* ist unlösbar verbunden mit der Gründung des Instituts für Orthodoxe Theologie an der Universität München sowie dessen Erweiterung zu einer „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie", womit erstmals und bisher einmalig an einer deutschen Universität die Möglichkeit geschaffen wurde, ein vollwertiges Studium der Orthodoxen Theologie mit den entsprechenden akademischen Abschlüssen (Diplom, Promotion) zu absolvieren. Die Festschrift, mit der die drei übrigen Lehrstuhlinhaber an dieser fakultätsähnlichen Einrichtung den Initiator des Studiengangs ehren, spiegelt die vielfältigen ökumenischen Kontakte Theodor Nikolaous wider.

Von der Anerkennung des Jubilars weit über den Raum der eigenen Kirche hinaus zeugen nicht nur die Grußworte am Beginn der Festschrift, sondern auch der Kreis der Autoren: Nur die Hälfte der mehr als 40 Autoren stammt aus der griechischsprachigen Orthodoxie; hinzu kommen bulgarische, rumänische und russische orthodoxe Theologen sowie mehr als ein Dutzend Vertreter westlicher Kirchen. Die Zusammensetzung der Autorenschaft entspricht somit dem im Titel der Festschrift zum Ausdruck kommenden Anliegen, die Orthodoxe Theologie im Dialog zwischen Ost und West fruchtbar werden zu lassen. Allerdings greifen nicht alle Beiträge der Festschrift dieses Anliegen auf, da es sich teilweise um historische Spezialstudien oder aus anderen Anlässen gehaltene Vorträge handelt, die zwar von der Verbundenheit der Autoren mit dem Jubilar zeugen, bei denen jedoch das eigentliche Thema der Festschrift in den Hintergrund tritt.

Theodor Nikolaou ist von Haus aus Patristiker, hat sich jedoch – bedingt durch seine langjährige Tätigkeit an deutschen Universitäten sowie seine Beteiligung an mehreren ökumenischen Dialogen der Orthodoxen Kirche – über Jahrzehnte auch mit den Fragen des zwischenkirchlichen Dialogs befasst. Diese beiden Arbeitsschwerpunkte des Jubilars spiegeln sich nicht nur in der umfangreichen Bibliographie seiner Veröffentlichungen (37–60), sondern

auch in den thematischen Schwerpunkten der Beiträge zur Festschrift wider, die größtenteils in deutscher Sprache verfasst, teilweise (je vier Artikel) aber auch im griechischen oder englischen Original publiziert sind.

Bei den Beiträgen, die sich mit der Patristik befassen, fällt positiv auf, dass sich nur wenige einer rein historischen Fragestellung widmen, während sich die meisten Autoren darum bemühen, die Gegenwartsrelevanz der Lehre der Kirchenväter aufzuzeigen. Dies gilt auch für den Beitrag von *Georgios Panagopoulos* zur byzantinischen Kirchengeschichte, der auf die historischen Wurzeln des Kirchenasyls hinweist (207–213). Dass sich orthodoxe Theologen fundiert mit Gegenwartsfragen auseinander zu setzen vermögen, zeigen u. a. die Beiträge von *Mircea Basarab* zur „Frauenproblematik in der Orthodoxen Kirche" (93–113), von *Wassilios Klein* zur orthodoxen Wirtschaftsethik (381-400) und von *Miltiadis Vanco* zu Fragen der Bioethik (401–410).

Die Beiträge zu ökumenischen Fragestellungen greifen eher grundlegende Aspekte der Beziehungen zwischen Ost und West auf, wie z. B. die Bedeutung der Patristik (*Grigorios Larentzakis,* 551–572) oder der Liturgie (*Vladimir Ivanov,* 481–494). Eine fundierte Reflexion über die „Kommunikationsprobleme" im theologischen Dialog zwischen Ost und West enthält der Beitrag von *Anastasios Kallis* (669–685). Die klassischen kontroverstheologischen Fragestellungen zwischen Ost und West werden dagegen – mit Ausnahme des bemerkenswerten Beitrags von *Athanasios Vletsis* zur Filioque-Problematik (353–371) – nicht aufgegriffen. Gerade angesichts der derzeitigen Spannungen im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie ist es bedauerlich, dass grundlegende ekklesiologische Fragestellungen, deren Klärung auch im Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK angemahnt wurde, nicht thematisiert werden.

Ökumene zwischen Ost und West vollzieht sich jedoch nicht nur im theologischen Gespräch, sondern auch in der persönlichen Begegnung mit orthodoxen Christen. Für alle, die in diesem Bereich engagiert sind, bietet der Beitrag von *Athanasios Basdekis* über „Gemeinschaft im Gottesdienst und in den Sakramenten" (423–435) einen guten Überblick über Möglichkeiten und Grenzen des ökumenischen Miteinanders im liturgischen Bereich. Basdekis verweist dabei auf die Möglichkeit zur Anwendung der Oikonomia im Blick auf die Initiationssakramente und das Ehesakrament, sieht jedoch eine deutliche Grenze im Blick auf die Eucharistiegemeinschaft, da „die kirchliche Oikonomia in der Frage der Interkommunion nicht angewandt werden" könne (430). Ohne auf die Frage der Eucharistiegemeinschaft direkt einzugehen, setzt hier *Anastasios Kallis* einen anderen Akzent, wenn er schreibt, dass „es im Widerspruch zum Gedanken der oikonomia überhaupt steht, anzunehmen, dass oikonomia irgendwann nicht möglich sein könnte" (677). Auch wenn sich hier unterschiedliche Sichtweisen innerhalb der Orthodoxie zeigen, ist es aus Sicht eines westlichen Christen problematisch, wenn die Beziehungen der Orthodoxie zu anderen Kirchen ausschließlich auf der Ebene der Oikonomia geregelt werden, wodurch zwar individuelle Lösungen möglich sind, jedoch die ekklesiologi-

schen Voraussetzungen und Folgen derselben unreflektiert bleiben.

Umrahmt werden die wissenschaftlichen Aufsätze der Festschrift durch die Beiträge von *Konstantin Nikolakopoulos* über den Jubilar (29–36) und die Früchte seines Wirkens an der Münchner Universität (707–716). In Letzterem kommt noch die Sorge um den Fortbestand des Studiengangs Orthodoxe Theologie zum Ausdruck. Daher dürfte es – neben der umfangreichen Festschrift – eines der schönsten Geschenke für Theodor Nikolaou gewesen sein, dass der Senat der Universität München im Juni 2002 – wenige Monate nach seinem 60. Geburtstag – entschieden hat, den Erprobungsstatus für die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie aufzuheben und damit den Studiengang Orthodoxe Theologie auf Dauer in München zu etablieren. Dadurch sind nun alle Voraussetzungen gegeben, um das Motto der Festschrift mit Leben zu erfüllen und die Orthodoxe Theologie in den ökumenischen Dialog zwischen Ost und West einzubringen.

Johannes Oeldemann

PLURALISMUS

Antje Fetzer, Tradition im Pluralismus. Alasdair MacIntyre und Karl Barth als Inspiration für christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002. 289 Seiten. Kt. EUR 39,90.

Die mit diesem Buch vorliegende Diss. der Vf.in ist der Versuch, die Theologie Karl Barths mit der Philosophie des iro-amerikanischen Philosophen Alasdair MacIntyre in einer Weise zu verbinden, die im Kontext der pluralen Gegenwartsgesellschaft ein christliches Selbstverständnis ermöglicht, das „ernsthafte Selbstbehauptung und respektvolle Offenheit gegenüber anderen Weltanschauungen" (265) zusammenhält.

Die Theologie Barths wird im ersten Teil der Arbeit (9–86) anhand von KD I/2 § 19–21 als „christliche Partikularperspektive" interpretiert. Die Problematik des Gehorsamsbegriffs, die unklare Rolle menschlicher bzw. kirchlicher Autoritäten und die rein binnenkirchliche Orientierung Barths veranlassen die Vf.in jedoch zu der Frage, „ob die von ihm [sc. Barth] vorgeschlagene Weise der ernsthaften Selbstwahrnehmung und -plazierung den Herausforderungen pluraler Kontexte genügt" (81).

Die Beschränkungen des Barthschen Konzepts sollen mit Hilfe der *rationality of traditions* MacIntyres überwunden werden, deren Darstellung der zweite Teil der Arbeit gewidmet ist (86–207). Die Eckpunkte der *rationality of traditions* fasst die Vf.in wie folgt zusammen: „1. Traditionen sind dynamisch verfasst und entwickeln sich durch die Bearbeitung von Konflikten weiter. 2. Es gibt Konflikte innerhalb der Tradition und Konflikte zwischen Traditionen. 3. Wahrgenommen werden beide Konflikttypen aus der Perspektive einer bestimmten Traditionszugehörigkeit und haben in ihrer Zuspitzung existentiellen Charakter" (125). Den metaphysischen Rahmen des Konzepts, zugleich Arche und Telos konkreter Traditionen, bildet für MacIntyre ein realistischer Wahrheitsbegriff, dem sich menschliches Denken nur „asymptotisch" annähern kann (vgl. 204ff). Der *rationality of traditions* eignet damit eine doppelte Offenheit: zum einen die Offenheit auf Zukunft hin, in der eine

bessere Annäherung an die Wahrheit erarbeitet werden könnte, als auch die Offenheit gegenüber anderen Traditionen, die eine solche bessere Annäherung darstellen könnten. Ein wahrheitsrelevanter Dialog zwischen verschiedenen Traditionen („rational encounter") kann nach MacIntyre dabei nicht auf universale, trans-traditionale Kriterien rekurrieren, sondern ist nur möglich durch das zuvorige Erlernen der Sprache der fremden Tradition als einer *second first language:* die andere Tradition soll verstanden werden, wie sie sich selber versteht. Der *rational encounter* verschiedener Traditionen setzt dann sowohl die „Überzeugung von der Validität der eigenen Tradition" als auch ein „Wissen um ihre Falsifizierbarkeit" voraus (195).

Damit ist der Bogen zum letzten Abschnitt der Arbeit (209–263) geschlagen, in dem die christliche Binnenperspektive (Barth) mit der „polipartikularen Metatheorie der *rationality of traditions* verbunden werden soll. Das Ergebnis ist nach Vf.in eine „schwebende Synthese. Die Spannung zwischen den Notwendigkeiten ernsthafter Selbstbehauptung [Barth] und respektvoller Aufgeschlossenheit für andere weltanschauliche Positionen [MacIntyre] lässt sich nicht auflösen, sondern unterstreicht den dynamischen Charakter, den christliches Selbstverständnis haben muss" (259).

Nicht nur dieses „schwebende" Ergebnis der Arbeit ist unbefriedigend. Der gesamte Schlussteil leidet unter zahlreichen im Vorfeld nicht oder nur unzureichend gelösten Fragen. Die durchgängige Bezeichnung der Barthschen Gotteslehre als „offenbarungspositivistisch" mag man der Vf.in noch verzeihen. Die Kritik des Personbegriffs MacIntyres, so wichtig für das Konzept der *second first language,* jedoch greift m.E. zu kurz. Die schlichte Subsumierung MacIntyres unter den Liberalismus wie auch das Urteil, die Zuwendung MacIntyres zum Thomismus bedeute eine „Selbstimmunisierung", durch die er aus seiner *rationality of traditions* herausfalle (185), sind zumindest äußerst fragwürdig.

Mag auch manches an Inhalt und Stil der Darstellung kritisch zu beurteilen sein – das Verdienst der Vf.in liegt auf alle Fälle darin, erstmals die hierzulande viel zu wenig beachteten Gedanken MacIntyres in deutscher Sprache systematisch-theologisch dargelegt und damit Gedankenanstöße gegeben zu haben, deren Weiterverfolgung mit Sicherheit lohnend ist.

Sven Evers

Andrea Schulze, Rudolf v. Sinner, Wolfram Stierle, Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Religions- und Missionswissenschaft. LIT-Verlag, Münster 2002. 328 Seiten. Pb. EUR 20,90.

Das Fremde gerade *als Fremdes* bekannter zu machen, ohne es zu vereinnahmen, sucht der 2002 erschienene Sammelband „Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Religions- und Missionswissenschaft", der im Anschluss an eine gleichlautende internationale Tagung im Frühjahr 2001 entstanden ist. Bis auf wenige Ausnahmen gehören bzw. gehörten zum Zeitpunkt der Tagung alle Autorinnen und Autoren dem wissenschaftlichen Nachwuchs an.

Programmatische Artikel zu Religions-, Missions- und Ökumenewissenschaften (RMÖ) leiten den Band ein („Die Wissenschaft vom Fremden"); es folgen thematisch weit gestreute Beiträge, die sich mit der spezifischen Wahrnehmung und Konstruktion des Fremden („Fremd-Wahrnehmungen") und mit außer- wie innereuropäischen Eigen- und Fremdheitserfahrungen („Eigenes und Fremdes in Afrika, Asien und Lateinamerika", bzw. „Eigenes und Fremdes in Europa") auseinandersetzen, bevor abschließend mögliche „Ansätze einer ökumenischen Hermeneutik" vorgestellt werden.

Zur Eröffnung eines Sammelbandes von verschiedensten Beiträgen aus der ökumenischen Forschung die Grundsatzfrage nach deren Sinn zu stellen, ist provokant: Dietrich Ritschl (1–23) zieht kritische Bilanz im Blick auf den bisherigen Erkenntnisgewinn ökumenischer Forschung, bescheinigt ihr eine zu starke Verhaftung in ihren jeweiligen konfessionsbedingten Referenzrahmen sowie mangelnde Koordination. Demgegenüber fordert er einen vielmehr „weichen Forschungsbegriff" (3), der sich stärker auf „mündliche Theologie" (14) besonders außerhalb des Hochschulrahmens und die Interrelationalität von religiösen Lebensstilen, Sitten, kirchlichen Lehren und Rechtssystemen stützt. Eine derartige praktische Relevanz ökumenischer Forschung wird im Korreferat von Heinrich Schäfer (24–36) nochmals, allerdings unter Rückgriff auf das praxeologische Vokabular Bordieus, eingeklagt. Die zwei folgenden religionswissenschaftlichen Beiträge unterscheiden sich in der Verhältnisbestimmung ihres Faches zur Theologie. Während Antonio Carlos de Melo Magalhães (62–66) eine stärkere Verknüpfung für dringend erforderlich hält, dringt Andreas Grünschloß (37–61) auf die systematisch und intentional begründete Unterscheidung. Im Rahmen dieses lesenswerten, weil innovativen Plädoyers diskutiert Grünschloß ein religionswissenschaftliches Forschungsmodell, das die klassischen Modelle Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus über die alternativen Methodenschritte „Intensivierung" von Traditionsgehalten, „Extinktion", d.h. deren Auslöschung, sowie „Extensivierung" und „Konversion" (47) feiner ausdifferenziert und anhand der Beobachtung von religiösen Teilsystemen eine komplexere Verhältnisbestimmung ermöglicht. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die reflexive Wirkung jeder Fremdwahrnehmung auf das Beobachtungssubjekt gerichtet. Die historisch unterschiedliche „Wahrnehmung des Fremden in der Missionswissenschaft" zeichnet Christina Kayales (67–77) anhand des sich wandelnden Missionsbegriffs nach: Führte bis ins 19. Jahrhundert Mission als Ausweitung des westlichen Christentums nahezu immer zur Vereinnahmung und Unterdrückung des Fremden, ging in den sechziger Jahren die kritische Hinterfragung kirchlicher Mission mit der Emanzipation der jungen Kirchen einher und bereitete eine in den siebziger Jahren nunmehr instrumentalisierende Idealisierung des Fremden zugunsten der eigenen Veränderung vor. Angesichts der gegenwärtigen, pluralen Welt erscheint K. ein exzentrisch, relational und eschatologisch bestimmter Missionsbegriff angemessener, weil er von einer produktiven Differenzerfahrung ausgeht, die das Fremde als Herausforderung und Chance begreift.

Das zweite Buchkapitel versammelt unterschiedlichste Formen der „Fremd-Wahrnehmung". Es wird eröffnet durch Uwe Gräbe (78–84), der mögliche kulturelle, emotionale oder politische Verschiebungen der Fremdwahrnehmungen am Beispiel christlicher Palästinenser im muslimischen Umfeld vorstellt, während Heike Walz (85–97) die Fruchtbarkeit des Dialogs zwischen RMÖ und feministischen Perspektiven und Ansätzen betont.

Eine überraschende Ebene zieht Wolfram Stierle (98–111) in die Diskussion ein, indem er die Hermeneutik des Fremden auf das belastete und bislang unzureichend aufgearbeitete Verhältnis von Kirche und Ökonomie anwendet. Über die Spannung von Verbundenheit und Fremdheit kann neben genuin ökonomischen und theologischen Zugängen v.a. auch derjenige über die Metapher der „Verwundbarkeit", wie sie aus dem interreligiösen Dialog bekannt ist, fruchtbar gemacht werden und die sonst oft verschämt umgangene Problematik in den Gegenstand einer kreativ, unverkrampften ekklesiologischen Reflexion verwandeln.

Heinrich Schäfers zweiter Artikel im Band (112–123) widmet sich dem hermeneutisch problematischen „blinden Fleck" in der Fremdwahrnehmung. Implizite Wahrnehmungsdispositionen in der Konstruktion des Gegenübers und die Konzentration auf materiale Inhalte statt auf Beobachtungsmethoden sollen durch eine größere Abständigkeit der Theologie – wiederum mittels Integration sozialwissenschaftlicher Analysen und das Einnehmen einer phänomenologischen Epoche – ausgeglichen werden.

Den Abschluss des Kapitels bildet Catherina Wenzels (124–135) Auseinandersetzung mit den Thesen Reinhard Leuzes über die Grundlagen christlich-islamischen Dialogs, bei dem die Autorin über das Kriterium eines weiteren Anerkennungs-Begriffs die christliche Tendenz zur Nivellierung von Unterschieden scharf kritisiert.

Die Betrachtung des außereuropäischen Kontextes, dem sich das dritte Kapitel widmet, eröffnen zwei missionstheologische, v.a. Momente der Transkulturation beleuchtende Untersuchungen: Paul Jenkins (136–154) weist dabei in einer eindrücklichen Studie den Erkenntnisgewinn durch die noch weitgehend unausgewertete missionarische Fotografie gegenüber offiziellen, rein sprachlichen Dokumentationen nach, während Andrea Schultze (155–175) am Beispiel des Missionars Johannes Winter die mögliche Spannung zwischen dem Missionar vor Ort und seiner Missionsgesellschaft, d.h. zwischen Innen- und Außenperspektive erhellend herausarbeitet. Weitere Beiträge untersuchen die befreiende Wirkung der Fremdheitsmetapher für die afrikanische Theologie (Lienemann-Perrin, 176–187), die zumeist das Fremde instrumentalisierenden interreligiösen Begegnungen der Himalaya-Bergsteiger (Kai M. Funkschmidt, 188–199), die indische Konversionsproblematik (J. Jayakiran Sebastian, 200–210) sowie die Chancen und Herausforderungen eines interkulturellen, theologischen Ausbildungsprogramms mit indigenen Studierenden in Argentinien (Samuel Almada, 211–217).

Im Kapitel zur europäischen Dimension stellt András Kórányi (227–236) die wichtige Rolle der Kirche für die Integration Ungarns in die EU dar,

während missionstheologische Überlegungen im Blick auf Deutschland von Arnd Bünker (237–247) – besonders die soziopsychologische Implikationen beleuchtend – und Adamavi-Aho-Ekué (218–226) angestellt werden. Letzterer erkennt eine epochale Wende darin, dass in jüngerer Zeit afrikanische Christen als Missionierte der zweiten oder dritten Generation, ihre neue Heimat Europa – dem Gott fremd geworden ist – als Missionsfeld entdecken.

Unter den Ansätzen einer ökumenischen Hermeneutik, die im letzten Buchkapitel im Mittelpunkt des Interesses stehen, untersucht Rudolf von Sinner (248–257) zunächst Stellungnahmen zur kirchlichen Einheit auf ihre untergründig konfessionellen Positionierungen und favorisiert darauf aufbauend einen Zugang „zwischen Kontextualität und Katholizität" (248), der die Sensibilität für die Diversität des Fremden und das darin Einende weckt. Auf bestimmte interkonfessionelle Anwendungsbereiche zugeschnittene ökumenisch-hermeneutische Überlegungen, angefangen von der Entwicklung eines ökumenischen Liederkanons (Kneitschel, 258–265) bis zum semantisch-aufgeklärt (Schönemann, 266–274) oder praktisch-theologisch (Wolf, 275–284) angegangenen Dialog mit der Orthodoxie, schließen den Band ab.

Die Beiträge selbst lassen erkennen, wie vielfältig je nach eigener Geschichte, Intention, Konfession, Ort und Zeit die Positionierung gegenüber erfahrener Fremdheit sein kann (die nur spärliche Beteiligung des katholischen Mittelbaus an dieser Aufarbeitung von Fremdwahrnehmung mag in dieser Hinsicht für sich sprechen): Überlegungen und Konsequenzen werden nämlich geprägt durch die methodologische Entscheidung, ob man sich selbst oder eben das Gegenüber als „Fremden" wahrnimmt, ob man Fremdheit als personale oder strukturelle Dimension versteht.

Wünschenswert wäre dabei eine genauere Begriffsbestimmung von „Fremdem" und „Anderem" gewesen. Zu selten findet sich ein präziser, phänomenologisch fundierter Gebrauch der Begriffe, wie er sich im Anschluss an Bernhard Waldenfels anbietet: der Andere als unter einem Dritten vermittelter Gegenbegriff zum Selben, der / das Fremde als lateraler Gegenbegriff zum Eigenen. Zu häufig dagegen finden sich Vermischung und Verwechslung, bzw. eine zu wenig reflektierte einseitige Verwendung.

Deutlich wird dennoch: Der Begriff des Fremden entzieht sich – und wie die Beiträge im weiten Konsens betonen, zu Recht – einer letzten Festlegung. Vielmehr wird durch den immer wieder vorzunehmenden Perspektivwechsel die verstörende Forderung des Fremden nach seiner Akzeptanz als *bleibend* geheimnisvolles Fremdes aufrechterhalten, und doch gerät es stets in den Sog des Vertrautwerdens. Das besondere Verdienst des Sammelbandes besteht im Hinweis auf die Notwendigkeit eben dieser Differenzsensibilität, die eine Stelle offen hält und die Geheimnishaftigkeit wahrt, statt „in despektierlicher ebenso wie überpositiver Weise" (so die Hgg., X) den oder das Fremde zu vereinnahmen.

Mit der thematischen Öffnung weit über die jeweiligen konfessionellen Hintergründe der jungen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler hinaus, mit der Forschungsvernetzung durch das dem Band zugrunde liegende Symposium und nicht zuletzt mit dem wis-

senschaftlich eingebundenen Reichtum an konkreten ökumenischen Erfahrungen jenseits des universitären Elfenbeinturmes dürfte auf Dietrich Ritschls provokante Eröffnungsfrage der Beginn einer noch vielversprechenden Antwort gegeben worden sein.

Stefanie Schardien

Wolfgang Pfüller, Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive. LIT Verlag, Münster 2001. 224 Seiten. Br. EUR 20,90.

Schon die Inkongruenz zwischen Ober- und Untertitel gibt einen Hinweis darauf, dass es sich bei Pfüllers Buch um eine Zusammenstellung von zwei Gruppen ehemals selbstständiger, zumeist schon publizierter Aufsätze handelt. Obwohl sie für die vorliegende Sammlung z.T. erweitert und überarbeitet wurden, kommt es doch zu einigen Überschneidungen und Wiederholungen. Dennoch ergibt sich insgesamt ein durchgehender, in seiner Gedankenschärfe und in seiner unkonventionellen, nicht selten radikalen Bearbeitung christologischer Themen geradezu spannender Bogenschlag.

Im ersten Teil finden sich vier Artikel, die um Grundfragen der vom Vf. projektierten Religionstheologie kreisen. Er propagiert die sog. Pluralistische Theologie der Religionen als diejenige Position, die gegenüber einem religionstheologischen „Monismus" (sei er exklusivistisch oder inklusivistisch orientiert) zu bevorzugen ist, akzentuiert sie aber charakteristisch anders als es die „orthodoxen Pluralisten" John Hick und Perry Schmidt-Leukel tun. Deren Postulat einer prinzipiellen Gleichwertigkeit der großen Weltreligionen lehnt Pfüller ab. Die Behauptung, dass neben dem Christentum auch andere Religionen authentische Offenbarung und heilshafte Gotteserkenntnis „in gleichem Höchstmaß" enthielten (so Schmidt-Leukel), könne bestenfalls das Resultat einer kritischen Evaluation sein, dürfe aber nicht als vordialogische Voraussetzung eingeführt werden. Von daher plädiert er „für einen *gradualistischen Pluralismus,* der eine Rangabstufung zwischen verschiedenen religiösen Geltungsansprüchen für möglich hält" (61). Weil es für eine solche Wertung Kriterien braucht, rückt das kriteriologische Problem in den Vordergrund seiner Überlegungen. Die zur Lösung dieses Problems angestellten Erwägungen (62–66) bleiben jedoch noch zu programmatisch, andeutungshaft und formal: Religiöse Zentralauffassungen sollen nach Maßgabe der Extensität und der Intensität ihrer Antwort auf die Heilsfrage bewertet werden: Sprechen sie *allen* Menschen Heil zu oder nur einer kleinen Schar? Vermitteln sie das von ihnen angebotene Heil eindringlich und überzeugend in die Wirklichkeit der Welt?

Die grundlegende Schwierigkeit des gradualistischen Pluralismus liegt in seinem Optimismus, möglichst rationale, von den spezifischen Religionstraditionen relativ unabhängige Kriterien gewinnen zu können, die dann eine einigermaßen neutrale, von „guten Gründen" getragene Beurteilung der Identitätszentren (nicht der Praxisformen!) der Religionen erlauben. Wie sehr aber ein solches Bewertungsverfahren von den Wertsetzungen des urteilenden Individuums und seines religiös-kulturellen Kontextes abhängig ist, hatte schon Ernst Troeltsch in sei-

nem Spätwerk erkannt. Je klarer sich aber abzeichnet, in welchem Maß der gradualistische Pluralismus mit seinem interreligiösen Wertungsverfahren an die je eigene Religionstradition gebunden ist, um so deutlicher erweist er sich als Variante des religionstheologischen Inklusivismus.

Im zweiten Teil des Bandes finden sich sechs Beiträge zur Christologie – zur einen Hälfte in allgemein-interreligiöser Perspektive und zur anderen Hälfte in Beziehung auf den jüdisch-christlichen Dialog. Sie sind von der Intention geleitet, zentrale Themen der traditionellen Christuslehre zunächst zu de- und dann – wo möglich – zu rekonstruieren, um so die damit verbundenen Behauptungen der Göttlichkeit Jesu, sowie der Universalität und Endgültigkeit des in ihm repräsentierten und realisierten Heils zu relativieren, ohne jedoch das Proprium des christlichen Heilsweges zu unterspülen. Dieses zur Geltung zu bringen, muss nach Pfüller nicht bedeuten, eine qualitative Unterschiedenheit Jesu von anderen Manifestationen der Wirklichkeit Gottes anzunehmen. Vielmehr gelte es im Sinne des gradualistischen Pluralismus, Jesu relative Überlegenheit zu erweisen. Auch in dieser „komparativ-evaluativen Christologie" (197) klingt Troeltschs Absolutheitsschrift von 1901 wieder an.

Nach der kritischen Auseinandersetzung mit der Lehre von der Sündlosigkeit Jesu (V.) weist Pfüller die Behauptung der Heil*snotwendigkeit* des Todes Jesu ab, um gerade so aber seine Heils*bedeutung* im interreligiösen Kontext neu aussagen zu können (VI. und VII.). In ähnlicher Weise geht er auch in seinen Überlegungen zur Christologie im Bezugsrahmen der jüdisch-christlichen Begegnung vor: Zunächst destruiert er die ihm sachlich entbehrlich erscheinenden und den Dialog blockierenden Aspekte der Christusdeutung – wie das Messiasbekenntnis (VIII.) –, dann arbeitet er die s.E. identitätsbildenden Spezifika von Judentum (Tora) und Christentum (Jesus) heraus (IX.), um abschließend den mutigen Versuch zu unternehmen, sein Programm eines gradualistischen Pluralismus exemplarisch (und versuchsweise, wie er mehrfach einräumt) auszuführen: Im letzten Kapitel des Bandes (X.) unterzieht er die Identitätszentren der abrahamitischen Religionen einer vergleichenden Beurteilung. Dabei tritt dann allerdings die o.g. Problematik dieses Programms noch einmal gebündelt ans Licht.

Dennoch: Ein anregendes und spannend zu lesendes Buch, das religionstheologische und christologische Zentralfragen kritisch und revisionsbereit in den Blick nimmt und gerade auch in seinen letztlich nicht überzeugenden Teilen zu weiterem Nachdenken über bessere Alternativen provoziert.

Reinhold Bernhardt

Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, Muttenzer Straße 35, 79639 Grenzach-Wyhlen / Prof. Dr. Hans-Dieter Döpmann, Sudauer Straße 3, 13125 Berlin / Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstr. 59, 25451 Quickborn / Sven Evers, Institut für Evang. Theologie und Religionspädagogik, Universität Oldenburg, Postfach 2503, 26111 Oldenburg / Dr. Joachim Garstecki, Stiftung Adam von Trott, Im Trottenpark, 36179 Bebra-Imshausen / Pfarrer Dr. Uwe Gräbe, Stettiner Weg 2 a, 26188 Edewecht-Süddorf / PD Dr. Michael Haspel, Wiesenstraße 9, 99425 Weimar / Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Landesbischöfin Dr. Margot Käßmann, Ev.-luth. Landeskirche Hannovers, Haarstraße 6, 30169 Hannover / Prof. Dr. Anastasios Kallis, Pastorsesch 12, 48159 Münster / Prof. Dr. Ilse Meseberg-Haubold, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Ammerländer Heerstraße 114–118, 26129 Oldenburg / Prof. Dr. Thomas Naumann, Institut für Evangelische Theologie an der Universität Siegen, Adolf-Reichwein-Straße, 57068 Siegen / Dr. Johannes Oeldemann, Johann-Adam-Möhler-Institut, Leostraße 19 a, 33098 Paderborn / Dr. Karl Pinggéra, Seminar für Ostkirchengeschichte, Am Plan 3, 35037 Marburg / Generalsekretär Dr. Konrad Raiser, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Stefanie Schardien, Ev.-theol. Fakultät, Ökumenisches Institut, GA 8/139, Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstraße 150, 44780 Bochum / Dr. Ernst-Albert Scharffenorth, Theologische Fakultät der Universität Heidelberg, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg / OKR i.R. Jürgen Schroer, Große Venedig 13, 31134 Hildesheim / Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Str. 1c, 28211 Bremen.

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 Sahm.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 900617, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 24 70 27–12, Fax (069) 24 70 27–30. e-mail: info@ack-oec.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. 6145 4-602, 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: 1.1.2003)

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